نقد الخطاب الاستشراقي

الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية

الدكتور ساسي سالم الحاج

الجزء الأول

دار المدار الإسلامي

الطبعة الأولى

كانون الثاني/يناير/أي النار 2002 إفرنجي

رقم الإيداع المحلي 4165/ 2001
ردمك (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-062-X
دار الكتب الوطنية/ بنغازي ـ ليبيا

تصميم الغلاف: نقوش

دار المدار الإسلامي

أوتوستراد شاتيلا ـ الطيونة، شارع هادي نصر الله ـ بناية فرحات وحجيج، طابق 5،
خليوي: 933989 ـ 03 ـ هاتف وفاكس: 542778 ـ 1 ـ 00961
بيروت ـ لبنان

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية: زاوية الدهماني، السوق الأخضر، ص.ب: 13498، هاتف: 4448750 ـ 4449903 ـ 3338571. 21 . 00218 ـ فاكس: 4442758 . 21 . 00218، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى

نقد الخطاب الاستشراقي

الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية

الدكتور ساسي سالم الحاج

الجزء الأول

دار المدار الإسلامي

المحتويات

الباب الثاني

الاستشراق وبعض القضايا الإسلامية

المحتويات

الإهـداء

بصدق وإخلاص، وقلب مفعم بالمحبة الحقيقية إلى روح أستاذنا الفاضل «عبد اللّه الهوني» منشئ الدراسات الإسلامية ومبدعها، ومشجعها وراعيها، وفاءً وعرفاناً بالجميل، وتخليداً لأستاذ ستبقى ذكراه إلى الأبد في قلوب من عرفوه، ولمسوا تشجيعه، وحدبه ورعايته.

إنها صفحات نقدمها لك أيها الأخ العزيز، والأستاذ الفاضل الجليل، عسى أن نرد إليك نقطة من بحر فضلك وتشجيعك ومعروفك، فلولا حدبك علينا، ورعايتك لنا، وأخذك بأيدينا، وفتحك مجالات الدراسة أمامنا ما رأت هذه الصفحات النور.

فإلى روحك الطاهرة المطمئنة نهدي هذا الجهد العلمي الذي هو بعض من علمك وجهدك. وإنّا لواثقون بأن روحك ترفل في جنات الخلد مع الأنبياء والصدّيقين والشهداء وحسن أولئك رفيقاً.

المقدمة...

أثارت الظاهرة الاستشراقية وما زالت تثير جدلاً حامياً بين مؤيديها ومعارضيها، بل إننا نستطيع الجزم بأنها أكثر المسائل إثارة للجدل والنقاش، وسوف تستمر هكذا ولأحقاب لاحقة، حتى يتم فهم هذه الظاهرة فهماً علميّاً، بعيداً عن التعصب والولاء.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى: لماذا هذا الجدل؟. ولماذا الاختلاف حول حسنات وسيئات الاستشراق؟ وما وجهة النظر العلمية حول هذا الموضوع؟. ولماذا الاهتمام بدراسة الاستشراق وسبر أغواره والغوص في لُجَجِ بحاره؟.

هذه الأسئلة وغيرها ستكون هدف دراستنا محاولين التعرض إلى هذه الظاهرة العلمية، متطرقين إلى أصلها وتطورها التاريخي منذ الأزمان الموغلة في القدم ـ أي منذ التقاء الشرق بالغرب ـ مروراً بالعلاقة بين الإسلام والمسيحية في القرون الوسطى، حتى بيان آثار هذه العلاقة في العصر الحديث.

وبعد الانتهاء من عملية التأصيل التاريخي للاستشراق، وبيان سبب نشأته وتطوره، علينا بدراسة المراحل التي مرت بها هذه الظاهرة العلمية، متطرقين إلى خصائص كل مرحلة مبينين مدى تأثيرها على الدراسات الشرقية بصورة عامة، وكيفية معالجتها لبعض القضايا الإسلامية بصورة خاصة، مشيرين إلى حركة التأثر والتأثير التي نتجت عن هذه الظاهرة وخاصة في ما يتعلق بأهدافها وأغراضها ومراميها، وما كانت تقصد إليه منذ نشأتها وحتى إبان زوالها وانقراضها في أيامنا هذه.

إن التطرق إلى أهداف الاستشراق، والوسائل التي يتبعها لتحقيق تلك الأهداف، والمجال الذي يتحرك فيه من الناحية الجغرافية والعلمية يقتضي منا معالجة هذا الموضوع الحساس بروح علمية صارمة لا مجال للعواطف والأهواء الشخصية فيها. فنحن لسنا من أولئك المتعصبين في المجال العلمي الخالص الذي لا يهمنا فيه إلا الموضوعية المطلقة، غير مكترثين بأية عوامل أخرى مهما كانت طبيعتها. فالبحث العلمي الصحيح لا يخضع للعواطف والمؤثرات الشخصية أكثر من خضوعه لمناهج البحث العلمي الصارمة والمؤثرات الموضوعية.

نعم لقد تطرق الاستشراق إلى جميع مناحي الحياة الشرقية والإسلامية، ولم يدع مجالاً إلا وأدلى فيه بدلوه، ولم يترك شاردة أو واردة إلا وقال فيها كلمته. ولم يهمل جزئية أو رأياً مهما كان تافهاً أو ضنيناً إلاَّ وأشبعه بحثاً وتحليلاً، ومن هنا كان الغرض من دراستنا هذه، وهو الكشف عن أهداف هذه الظاهرة العلمية، والوسائل التي اتبعتها بغية معرفة مراميها ومقاصدها.

إن الاطلاع على آراء المستشرقين، والنظر في ما كتبوه عن الإسلام والمجتمعات الشرقية هو من الأهداف الرئيسة لدراستنا هذه. ذلك أن هؤلاء الناس ينظرون إلى هذه الأمور بمنظار يختلف عمّا عهدناه وآمنا به، وسلّمنا بصحته، ومن حقنا بل من واجبنا التعرف إلى ما يقوله هؤلاء الناس عنّا خاصة في ما يتعلق بعقيدتنا، وأخلاقنا، وتقاليدنا، وحضارتنا. حتى نتمكن من الرد على ما يخالفنا، لأن السكوت عن تلك الآراء المغايرة لنا هو اعتراف ضمني منا بصحتها.

إن الدراسات الاستشراقية بغزارتها، وتعدد مجالاتها، وتناولها لكلِّ القضايا التي تخصنا قد قام بها أناس ليسوا جميعاً بمنجاة من التعصب والهوى، والميل إلى تصيد أخطائنا، وإبراز الهنات والمساوئ التي تلم بنا. ومن هنا كان لزاماً علينا التعرض لهذه الدراسات، محللين وناقدين لها بأسلوب بعيد عن التعصب والهوى لكشف الأخطاء التي تعتريها، وإبراز التحامل الذي يكون من خصائص بعض المستشرقين، والرد على أهوائهم، ودحض أقوالهم بالحجة والبرهان العلميين، والكشف عن حقيقة ما يخفون وراء دراساتهم من أغراض دينية أو استعمارية، أو سياسية، أو اقتصادية.

إن الدراسات الاستشراقية، وإن كانت قد تعددت أغراضها، وتباينت مراميها وأهدافها، إلا أنها لم تكن أبداً خالية من الفائدة العلمية التي لا مناص لنا من الاعتراف بها. فالمستشرقون قاموا بجمع المخطوطات العربية والإسلامية والشرقية وفهرستها، وحققوا العديد منها بأعلى المقاييس العلمية المتعارف عليها، ونشروها نشراً علميّاً خالصاً، وترجموا الآلاف من هذا التراث إلى اللغات العالمية، وعرّفوا الآخرين بحضارتنا وتراثنا، ومآثرنا وما كنا فيه من مجد وسؤدد. ومن هنا فإن هذه الدراسات الاستشراقية تستحق منّا الاطلاع عليها ودراستها لأن من أخص خصائص المثقف الحر الواعي الاطلاع على هذه الأفكار حتى يستوعبها أولاً، ثم يستفيد منها إن كانت موضوعية ثانياً، وإلا فإنه ينبري للرد عليها إن كانت مجافية للحقيقة ثالثاً.

إن الدراسات الاستشراقية مهما كانت موضوعية في مضمونها ومحتواها إذا سلمت من التعصب والهوى فإنها لا تخلو من هنات وأخطاء لغوية أو علمية أو تاريخية سببها الجهل باللغة العربية أو اللغات الشرقية الأخرى. فهؤلاء القوم مهما بلغت بهم معرفة لغاتنا وحضارتنا فإنه يغيب عنهم فهم العديد من المصطلحات والتعابير اللغوية، وهكذا تأتي نتائجهم العلمية خاطئة، بل وتبدو في بعض الأحيان مضحكة، ومن هنا وجب علينا تناول هذه الدراسات بالبحث والتقصي للتنبيه إلى هذه الأخطاء الصادرة عن حسن نيّة، وتصحيح تلك المفاهيم العلمية التي استقرت لديهم كحقيقة لا مجال للجدل فيها.

لعلّنا في هذه المقدمة ونحن نسطّر أهداف دراستنا لا ننسى أن الاطلاع على هذه الدراسات الاستشراقية يقودنا حتماً إلى الاستفادة من تلك المناهج العلمية الصارمة التي طبقها المستشرقون في تلك الدراسات، وهي مناهج نحن أحوج الناس إليها خاصة تلك المتسمة في الوقت الحاضر بالموضوعية والإنصاف، والدقة في التحقيق والاستقراء. كما أنه لا يغيب عن أذهاننا ما يمتاز به أولئك الناس من جلد، وصبر ومثابرة، وتجشم للصّعاب وتعرض للأخطار، وتضحية بالنفس والمال تكاد تكون مضرب الأمثال. فعندما نطلع على سلوكهم وخصائصهم ومناهجهم، نكون قد استفدنا منهم في دراساتنا متخذين بعضاً منهم مثلاً في الموضوعية والدقة والصرامة والصبر.

إن دراستنا هذه سترينا لاحقاً بعض هذه الخصائص التي أشرنا إليها. ومع ذلك فإننا نؤكد من جديد ـ ونحن نتعرض لبعض القضايا الإسلامية التي تعرض لها المستشرقون ـ أن منهجنا سيكون عرضياً، استدلاليّاً، تحليليّاً، نعرض فيه تلك الآراء كما وردت على لسان أصحابها، ثم نحاول الردّ عليها إن رأيناها مخالفة لمعتقداتنا وثقافتنا، وحضارتنا، بأسلوب علمي خالص، خال من التعصب والهوى، لأنه ليس من شيمة الباحث الحرّ النزيه، الواثق بنفسه وثقافته وحضارته الرد بأسلوب التهجم والسخرية والتنديد، لأن ذلك هو سلاح الضعفاء لا سلاح الأقوياء. كما أن المناهج العلمية الصارمة لا تسمح إلاَّ بالمناظرات العلمية المؤدبة الهادئة الخالية من اللغو والهوى، وقد سبقنا أجدادنا إلى ذلك عندما أطلقوا على هذا النوع من العلم «أدب الجدل والمناظرة».

إننا سوف لا نتناول هذه الدراسة بالثناء المطلق، ولا بالتحامل المطلق، ولكننا سوف نخضعها لمعايير البحث العلمي الصارمة فنعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله. لأننا قوم يأمرهم دينهم وأخلاقهم بالعدل حتى مع غرمائهم، فلا يكون الثناء على ما قدمه هؤلاء الناس من أعمال جليلة، وما تطرقوا إليه من أبحاث قيمة حاجباً لنا عن تلك الدراسات والتي يجب علينا الردّ عليها وتفنيدها بروح علمية محايدةٍ خاليةٍ من كل غرض وهوى.

لعلّ من نافلة القول أخيراً التعرض إلى أن السبب الأخير الذي دعانا إلى تدبيج هذه الصفحات ـ ونحن نعترف من البداية بصعوبتها العلمية وحساسيتها المفرطة، وتشعبها واشتمالها على جميع المجالات والميادين الإسلامية والشرقية ـ هو خلو المكتبة العربية من كتاب شامل يتناول هذه الظاهرة العلمية، كما أن الدراسات الأجنبية لم تتناول هذه الظاهرة في حدّ ذاتها، ولكنها تناولت الموضوعات التي كشفت عنها، باستثناء بعض المصادر والمراجع التي ستجدها في إبانها سواء كانت بالعربية أو بالإفرنجية. إلاَّ أننا لا نزعم ولا نسمح لأنفسنا الادعاء بأننا سوف نأتي في هذا الموضوع بما لم تأت به الأوائل، ولكنها محاولة لتبويب وتنسيق هذا الموضوع حتى من باب الطرافة، خاصة وقد لمسنا إبان تدريسنا لمادة.. «الاستشراق والتبشير»... لطلبة كلية التربية/ وحدة اللغة العربية

والدراسات الإسلامية/ قسم الدراسات العليا، خلو المكتبات من دراسة شاملة جامعة تتناول التأصيل التاريخي للاستشراق وبعض القضايا الإسلامية التي تناولتها هذه الدراسة، خاصة وأن من يحاول التعرض لتدريس ودراسة هذا الموضوع يجب عليه معرفة العديد من اللغات الأجنبية، للملمة شعثه، وتباين أغراضه، وغزارة موضوعاته، وتعدد مجالاته. ومن هنا نأمل أن تكون هذه الدراسة نبراساً يهتدي به طلبتنا الذين يجب عليهم الاتجاه إلى هذا النوع من الدراسات للاستفادة منه منهجيّاً وعلميّاً.

إن هذه الدراسة تستحق منا الرجوع إلى العديد من المصادر والمراجع سيجدها القارئ مبثوثة في إبانها ومكانها. وهذه المصادر غالباً ما تكون مكتوبة بلغات أجنبية لأن طبيعة هذه الدراسة تقتضي ذلك. فالمصادر العربية ضئيلة في هذا المجال وهي متفرعة لا يجمعها مرجع ولا كتاب. كما أن الكشف عن مناهج المستشرقين يقتضي منّا دراسة نماذج من مؤلفاتهم لاستخلاص تلك المناهج وبيان خصائصها وميزاتها. وسوف تقتصر دراستنا في هذه الناحية على بعض القضايا الإسلامية الظّاهرة التي تناولها المستشرقون بالبحث والتقصي بغية الردّ على بعض تلك الآراء التي تتنافى وما هو معلوم لدينا وما نعتقده جازمين أنه الصحيح.

تنقسم دراستنا إلى بابين أساسيين:

الباب الأول:

التأصيل التاريخي للاستشراق وينقسم إلى عدة فصول:

الفصل الأول: مفهوم الاستشراق ومجاله.

الفصل الثاني: مراحل الاستشراق.

الفصل الثالث: مناهج المستشرقين.

الباب الثاني:

الاستشراق وبعض القضايا الإسلامية

وينقسم إلى الفصول التالية :

الفصل الأول: الاستشراق والقرآن الكريم.

الفصل الثاني: الاستشراق والسنة النبوية.

الفصل الثالث: الاستشراق والسيرة النبوية.

الفصل الرابع: الاستشراق والفقه الإسلامي.

الباب الأول

التأصيل التاريخي للاستشراق

أصل الاستشراق ونشأته

لا بد لدارس الظاهرة الاستشراقية من الرجوع إلى التاريخ لتأصيلها وبيان كيفية نشأتها وتطورها، والمراحل العديدة التي مرت بها. إلاَّ أن المنهج العلمي الذي نحاول تطبيقه بصرامة حول هذه الدراسة يقتضي منا بداية تعريف هذه الظاهرة وبيان مفهومها، والمجال الذي تتناوله. حتى يلمّ القارئ بالموضوع إلماماً كافياً يجعله على دراية وبصيرة بما يتناوله. ذلك أن السرد التاريخي وإن كان يؤصل الدراسة من بدايتها، إلا أنه لا يعطي فكرة واضحة عن مفهومها، خاصة إذا علمنا صعوبة تحديد هذا الموضوع الذي نحن بصدده، وتشعب الآراء حوله، وتضاربها عن حسناته وسيئاته.

سنتناول في هذا الباب مفهوم الاستشراق بصورة عامة، وسنتعرض للمراحل التاريخية التي مرّ بها منذ أقدم العصور حتى وقتنا الحاضر، وسنفرد لكل مرحلة مبحثاً خاصّاً نبين فيه مميزاتها، وخصائصها، وتطور هذه الدراسات في إبانها. وهذه الدراسة ستتناول العلاقة بين الشرق والغرب منذ غابر الأزمان، وكيفية اتصال هذين العالمين المتمايزين جغرافيّاً ببعضهما، مشيرين إلى المؤثرات الثقافية والحضارية والسياسية التي تبادلاها. ثم يعرج بنا البحث إلى دراسة العلاقة بين المسيحية والإسلام، وهو بيان واضح لمصطلحات تحكم العلاقات الدولية في ذلك الزمان، آثرنا لأسباب ستأتي في أوانها تغيير تلك المصطلحات من الشرق والغرب إلى المسيحية والإسلام. وعندما نصل إلى العصر الحديث فسوف نطلق على هذه العلاقة تلك الروابط الثقافية والحضارية والسياسية التي ربطت بين أوروبا وأمريكا من جهة وبين الشرق الأدنى بصفة خاصة والشرق بصفة أعمّ من جهة أخرى. ثم نأتي أخيراً لدراسة مناهج المستشرقين بعد أن نكون قد أعطينا التبشير ما يستحقه من بحث باعتباره الأصل الحقيقي للاستشراق.

الفصل الأول

مفهوم الاستشراق

ليس أشق على الباحث من التعريف بالأفكار العلمية المجرّدة، لأن العلم دوماً قابل للتطور، ولأن هذا التطور المستمر يكشف عن جوانب كانت دفينة من قبل أو كانت ناقصة ليست وافية بالغرض والمجال الذي يعالج فيه ذلك العلم. وظاهرة التطور والتغيير تشمل جميع العلوم حتى التطبيقية منها، والتي بلغت شأواً في الثبات والتحديد يعتقد معه أنها بمنجاة من ذلك التطور والتغيير.

ومن أجل هذا فإن إعطاء تعريف لعلم الاستشراق هو ضرب من المحال، وكل تعريف نجهد أنفسنا لإعطائه لا يكون شاملاً جامعاً مانعاً كما يقول المناطقة. ثم إننا نرى عدم اللجوء إلى هذه التعريفات الجاهزة التي غالباً ما تضع الباحث حتماً ومباشرة داخل سياج وفي خضم من المشاكل الفنية والعلمية لا نهاية لها. ذلك أن المفكر المستنير عليه تجنب تعاريف أي علم وعليه أن يتحرر من هذه التعريفات الجامدة، لأنه لن يبقى أسيراً لآراء أرسطو في هذا الخصوص، ولأن التعريف غالباً لا ينطبق عليه ما يشترط فيه المناطقة من أن يكون جامعاً لكل فرد من أفراد المعرّف لئلا يتوهم أن بعض أفراد المعرّف ليست منه، وأن يكون مانعاً من دخول فرد من غير المعرّف فيه، وإلاّ يستلزم المحال: كالدور والتسلسل واجتماع النقيضين، وأن يكون التعريف أجلى من المعرف ليكون أوضح وأيسر عند العقل، وليكون ذلك موصلاً إلى الغرض المقصود من التعريف.

لقد واجهنا العديد من الصعوبات لإقناع صنّاع الرسائل العلمية الجامعية العليا والمشرفين عليها بالالتفات عن التعريفات للمسائل التي يبحثونها، وغالباً ما استغرقت هذه المناقشات ساعات طويلة دون فائدة. كما أن طلبة الدراسات العليا يستغربون عندما نحدثهم بعدم اللجوء إلى التعريفات لعدم دقتها ووضوحها، وعلينا بهذه المناسبة

معالجة هذا الموضوع وبيان الصعوبات التي تكتنفه حتى نقدم الحجج والبراهين العلمية للتدليل عل صحة ما ندعيه.

فتعريف الشيء هو بيان عناصره الأساسية التي يتكون منها. ومن هنا تأتي صعوبة التعريف نظراً لطبيعته المؤقتة. فنحن لا نستطيع أن نعرّف كل شيء لأننا لا نستطيع معرفة الخصائص الحقيقية لهذا الشيء. وكثيراً ما يعاد النظر في تعريف الشيء، وتنقيحه وتحويره بصورة مستمرة. «فمفهوم الشيء» هو دائماً مفتوح على الأقل في بداية تكوينه، ولكنه بمرور الزمان وتغيير الأحوال، وتجدد المعارف فإنه يتسع وأحياناً يضيق، وغالباً ما يغاير ما كان مسلماً به طبقاً لاتساع وضيق وتحديد معارفنا. والتطبيق العملي يرينا كم من «علم» تغيّر تعريفه نتيجة بنيانه على قواعد غير صحيحة.

وربما يقول قائل: ما قولك في التعاريف الواردة في علم الرياضيات؟ أليست من الدقة بمكان بحيث لا نستطيع القول بعدم تغييرها؟. والجواب: إن ذلك يعود في حقيقته إلى ثبات الأرقام والأشكال. ولكن ماذا لو كان التعريف يحتوي على الألفاظ والخصائص الفنية الأخرى، والعناصر الأساسية التي يتكون منها، فهل يكون علم الرياضيات بمنجاة من الوقوع في خطإ التعريفات؟.

هناك صعوبة أخرى فنية تؤيد وجهة نظرنا حول نبذ «التعريف» وهو أنه يجب على الباحث أن يفرق بدقة ووضوح بين الغاية من التعريف من جهة، وبين طرقه من جهة أخرى، لأن الخلط بين الغاية من التعريف وطرائقه يؤدي إلى الخطإ والغموض. وبذلك فإنك إذا قرأت لكاتبين عن قضية معينة فستجد أنهما لا يقصدان إلى غاية واحدة، وكلٌ يبتغي بتعريفه غرضاً معيناً. ومن هنا تختلف بداهة الطرق والوسائل المؤدية إلى هذين الغرضين المختلفين. وهذا الاختلاف مصدره كما أشرنا آنفاً هو هل نريد بالتعريف أن نحدد كيف يتركب «الشيء»؟!. أو نريد أن نحدد به معنى «اسم» الشيء؟!. فإذا كنا نقصد إلى تحديد «الشيء» لا اسمه، فعندئذ لا نلتفت إلى الرمز أو الكلمة التي تطلق على ذلك الشيء، لأننا نريد غالباً معرفة: مِمَّ يتألف ذلك «الشيء»؟ أما إذا قصدنا من التعريف تحديد «الاسم» وليس «الشيء» فعندئذ نسعى إلى تحديد رمز معين، في استعمال معين، حتى ولو لم يكن هناك «شيء» في عالم الأشياء الواقعة يشير إليه ذلك الرمز الذي نريد تحديده[1].

(1) IBRAHIM MADKOUR; L'organon d'Aristote dans le monde arabe; J. URIN, PARIS. P. 109, S.D.

إن هدف التعريف عند أرسطو وأتباعه خاصة «ابن سينا» هو تحديد. . . «جوهر الأشياء». . والعناصر الأساسية التي تتألف منها[1]. ومع ذلك فإن جميع التعريفات لا تصل إلى هذه الدرجة من الدقة لتحديد جوهر الأشياء وعناصرها الأساسية، كما أنها لا تقدم في حقيقة الحال إلاَّ مجموعة من «الشروح». وهذه الشروح لا تخلو عادة من الفائدة لأي من العلوم خاصة من الناحية المنهجية الصرفة. إلا أن التعريف الوارد على «جوهر» الأشياء هو مثار خلاف بين المناطقة، الأمر الذي يؤدي بها إلى تعقيد التعريف ذاته. فأرسطو مثلاً يرى أن جوهر الشيء مؤلف من عنصرين هما «الجنس» الذي ينتمي إليه الشيء الذي نعرِّفه، و«الفصل» الذي يميز ذلك الشيء ممّا عداه من سائر الأشياء التي تدخل معه في ذلك الجنس، على أنه يجب أن يفهم هنا أن «الشيء» يقصد به النوع لا بمعنى الفرد الجزئي الواحد الذي لا تعريف له، لأن تعريف الشيء هو تحديد لصفاته تحديداً ثابتاً لا زيادة فيه ولا نقصان، ولا ينطبق هذا على الفرد الجزئي الذي تتغير صفاته وعلاقاته بغيره في كل لحظة من لحظات حياته[2]. والصعوبة التي نستخلصها من هذا التحليل أن الشيء الذي لا جنس له لا تعريف له، وكذلك لا تعريف للشيء الذي لا تفصل الفواصل الجوهرية بين أفراده.

فإذا تركنا أرسطو وأشياءه، وانتقلنا إلى أنصار المذهب الوضعي لرأيناهم يهتمون بالتعريف «الاسمي» الذي لا يبحثون فيه عن الجوهر المفروض على الأشياء بل يهتمون بمعنى اللفظ وما تواضع عليه الناس في استعمالهم للّغة من أجل التفاهم وهو ما تعارف المناطقة على تقسيمه إلى التعريف القاموسي والتعريف الاشتراطي. ونحن لا يهمنا الدخول في تفاصيل هذه الأمور حتى لا نبتعد كثيراً عن موضوعنا الأساسي، ولكن الذي نبتغي البرهنة عليه هو صعوبة تعريف «الأشياء». ومن هنا قولنا بنبذها جملة وتفصيلاً حتى لا نكون ضحية هذه الصعوبات خاصة إذا علمنا أنه يشترط لكل تعريف أن يكون «واضحاً ودقيقاً». فالدقة تؤدي بنا إلى النفاذ إلى جوهر الأشياء والوضوح بالنسبة للتعريف يكتسب نفس قوة «النتيجة» بالنسبة للمنطق. وهكذا تتحدد صعوبة التعريف طبقاً لهذين الشرطين ألا وهما «الدقة والوضوح». فالفيلسوف «ابن سينا» يرى

---

(1) ابن سينا، كتاب الإشارات والتنبيهات، نشر فورجيه، ليون 1982م، ص 17.

(2) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، الطبعة الخامسة، القاهرة، 1973م، ص 123.

أن التعريف الحقيقي للشيء طبقاً لقواعد المنطق هو «التعبير عن ماهية الشيء»[1]، وبعبارة أخرى هو البحث عن العناصر الجوهرية الأساسية التي يتألف منها ذلك الشيء، إلا أن الدقة والوضوح المطلوبين في التعريف لا يؤديان عادة إلى التعبير بدقة ووضوح عن ماهية الشيء المراد تعريفه.

ونظراً للأسباب الآنف بيانها فإننا لا نود تعريف الاستشراق طبقاً لما ينص عليه المناطقة، ولكننا سنتناول دراسة مفهومه حتى لا نخطئ في تعريفه، خاصة إذا علمنا شبه استحالة تعريف الشيء أو الاسم المعرف، فنقول: إن الاستشراق يؤخذ بعدة مفاهيم متداخلة ومتكاملة في آن واحد، فهو أحياناً يراد به ذلك العلم الذي تناول المجتمعات الشرقية بالدراسة والتحليل من قِبَلِ علماء الغرب. وأحياناً يقصد به أسلوب للتفكير يرتكز على التمييز المعرفي والعرقي والأيديولوجي بين الشرق والغرب. ومرة أخرى يحدد مفهومه بالناس الذين يقومون به ونعني بهم «المستشرقين» وهم الكتّاب الغربيون الذين كتبوا عن الفكر والحضارة الإِسلامية[2].

وإذا ما ذهبنا إلى أبعد من ذلك لرأينا كتّاباً معاصرين مثل إدوارد سعيد ينعتون الاستشراق بوصفه نمطاً من الإسقاط الغربي على الشرق وإرادة السيطرة عليه[3]. ونستنتج من هذا المفهوم أنَّ الاهتمام بأحوال الشرق، والكشف عن عقليات شعوبه، وأسراره، وأمزجته، وحضارته وتلمس مواضع القوة والضعف لهذه الشعوب توطئة لحملات التبشير وموجات الاستعمار، ثم بعد انحسار الاستعمار المباشر أصبح الاستشراق يمهد الأرضية الصالحة للاستعمار الاقتصادي والسياسي والثقافي لشعوب الشرق بصفة عامة، وشعوب الشرق الأدنى بصفة خاصة.

ونحن إذا قمنا باستعراض كلِّ المفاهيم التي دبجت حول الاستشراق، فإننا لن ننتهي أبداً، ولكننا نسمح لأنفسنا أن نحدده بالدراسة المتقصية المتنوعة المتعددة الأغراض التي مارسها الغربيون لمحاولة فهم الشرق والتعرف إلى كنوزه الحضارية، وعاداته وتقاليده وحضارته وديانته وكل منحى من مناحي حياته، مهما كان الغرض

---

(1) ابن سينا، منطق المشرقيين، القاهرة، 1910، ص 36 وما بعدها.

(2) مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث.
مجلة الفكر العربي، يونيه 1983م، السنة الخامسة، ص 130 وما بعدها.

(3) إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ص 120.

الدافع إلى هذه الدراسة سواء أكانت لأهداف دينية أو عسكرية أو سياسية أو اقتصادية أو علمية، وهذه الدراسة الضخمة أنتجت لنا ما نطلق عليه «الاستشراق».

فما هو المقصود يا ترى بهذا المصطلح من حيث كونه علماً أو فنًّا؟.

علينا قبل الإجابة عن السؤال السابق أن نحدد مفهومي العلم والفن حتى نتمكن من تصنيف الاستشراق بينهما.

فالعلم ينشد دوماً معرفة الحقيقة المجردة حتى وإن كانت لا تلائم عواطفنا وأهواءنا وانفعالاتنا. وفي سعينا الدؤوب إلى معرفة الحقيقة فإننا نستخدم وسائل المعرفة المتاحة لنا كالعقل والحواس لنرصد الظاهرة التي ندرسها ثم نشاهد تطورها بعد الملاحظة المستمرة عليها وصولاً إلى قانون علمي يفسر هذه الظاهرة. ونحن إذ نفعل ذلك فإننا نخضع أنفسنا لنظام صارم دقيق نتخلّى فيه ـ كما قلنا ـ عن ميولنا وأهوائنا الذاتية لندرس الظواهر كما هي لا كما نريدها نحن أن تكون.

فإذا طبقنا معايير العلم على الاستشراق وصلنا إلى نتيجة مفادها أنه «علم» وليس فنّاً، لأننا نستخدم القوانين العلمية وصولاً إلى الحقائق المبثوثة في هذه الظاهرة العلمية، فنحن نحتاج إلى لغات أجنبية متعددة للاطلاع على أفكار ودراسات المستشرقين، ونحن نحتاج إلى معرفة وثيقة بالعلوم والمعارف التي يتناولونها حتى قبل أن يكوّنوا آراءهم الشخصية عنها، ونحن نحتاج إلى استخدام قوانين المطابقة والمقابلة للموازنة بين النصوص التي يدرسونها. ونحن أخيراً في حاجة إلى قراءة ما يكتبونه على أن نحسن فهمه أولاً، ثم ننتقده ثانياً بعد أن نحققه تحقيقاً علميّاً، ونقوم بضبطه لكي نفسر ونحلل ونستخلص من هذه الدراسات الغثّ من السمين ثالثاً.

نعم، لا يمكن أن نعتبر الاستشراق علماً من العلوم المميزة له خصائصه الذاتية كأي علم آخر، لأنه من الصعب إثبات ذلك نظراً لطبيعة هذه الدراسة الشمولية التي تناولت كل شيء عن الشرق، ولكن لو طبقنا مناهج البحث العلمي الصارمة عليه لاستطعنا القول بأنه «علم» لأننا لا نخضع هذه الدراسة إلى أذواقنا وميولنا وأهوائنا وعواطفنا، وهي التي يطلق عليها «الفن» ولكننا نخضعها إلى الحقيقة العلمية المجردة مهما خالفت اتجاهاتنا الذاتية لأن أبحاثنا في هذا الخصوص موضوعية «Objectif» كما يقول أصحاب العلم، وليست ذاتية «Subjectif» كما يقول أهل الفن.

ولكن بالرغم من النتيجة التي توصلنا إليها بالخصوص، فإن عنوان دراستنا هو

«الظاهرة الاستشراقية»، ونحن عندما اخترنا هذا العنوان قصدنا من ورائه القول: إنه بالرغم من اعتبارنا الاستشراق علماً من العلوم الإنسانية، فإنه لا يتمتع كبقية العلوم الأخرى بصفات الديمومة والثبات والاستقرار. ومن هنا أطلقنا عليه اسم «الظاهرة». لأن الاستشراق مرّ بمراحل متعددة من دينية إلى سياسية إلى علمية وفي كل مرحلة يتميز بخصائص مخالفة للمرحلة التي تليه تبعاً للأغراض التي يتناولها، والموضوعات التي يدرسها. وعندما وصل إلى المرحلة الأخيرة من تطوره تناقصت موضوعاته، وانتهت أغراضه، ولم يعد هناك من جديد يقدمه، فهو بذلك لا يتصف بصفة الاستمرار والثبات، ولكنه عبارة عن ظاهرة نمت وازدهرت وتطورت في ظروف معينة لأغراض معينة، حتى انتهى دورها وتقلّصت آثارها وضاقت حقولها ومجالاتها، وأصبح الاستشراق في الوقت الحاضر على وشك الزوال النهائي خاصة بعد زوال صنّاعه المتميزين بالدراسة العميقة والصبر الجميل، والتضحية الجمّة، ولم يبق لنا اليوم إلاّ بعض المستعربين الذين توظفهم بعض الشركات النفطية أو خبراء في وزارات خارجية بعض الدول الغربية والكبرى لتقديم تقارير ـ عادة لا يعول عليها ـ لمعرفة الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدول الشرقية.

إن المفهوم العام للاستشراق لا يخرج عن كونه تلك الدراسات والمباحث التي قام بها الغربيون لمعرفة الشرق من جميع جوانبه، ونحن لا نسلم مع من يقول: إنه أسلوب فكري يزاوله الغرب على الشرق بغية السيطرة عليه وإخضاعه، لأننا نكون بذلك قد تناولنا أهدافه وأغراضه وليس مجالاته ومفهومه العلمي. وسترينا هذه الدراسة تعدد هذه الأهداف وتباينها طبقاً لكل مرحلة مرّ بها الاستشراق كما أننا لا نسلم بأن عملية السيطرة الغربية على الشرق في الوقت الحاضر هي أسلوب فكري يمارسه المستشرقون.

إننا لا ننكر أن كل علم مهما كان نوعه خاصة إذا كان من العلوم الإنسانية يصلح موضوعاً يستفاد منه في سياسات الدول ومصالحها، إلاّ أن الاستشراق قدّمَهُ أصحابه كحقيقة ثقافية قبل أن يستخدموه للأغراض السياسية وخدمة الامبريالية. ومن هنا يمكننا اعتباره ظاهرة ثقافية بالدرجة الأولى قبل أن يسخر لأهداف ومرامٍ أخرى سنتطرق لها في حينها.

وإذا عرفنا أن الاستشراق هو التخصص في فروع المعرفة المتصلة بالشرق وهو

ما يطلق عليه عادة المفهوم الأكاديمي[1] أو الجامعي، فإنه قد انحسر في الوقت الحاضر، لأن ليس كل دارس لإحدى الثقافات الشرقية يمكننا أن نطلق عليه اسم «مستشرق» فيكون هذا المفهوم قد أخذ في الزوال، بعد أن كانت هذه الدراسات قد تناولت في الماضي جميع المعارف المنصبة على الشرق عامة.

ولو أخذنا بعين الاعتبار هؤلاء الناس الذين قاموا بهذه الدراسات والبحوث لوجدناهم تختلف صفاتهم وتخصصاتهم طبقاً للمراحل المختلفة التي مرّ بها الاستشراق. فقد اهتم بالشرق قديماً وحديثاً الرحالة، والمبشرون، والضباط، ورجال الإدارة الاستعمارية، واللغويّون، واللاهوتيون، وعلماء الآثار، والانثروبولوجيون، ومؤرخو الحضارات، والتربويون، والرومانسيون، ورجال المخابرات، والمؤرخون الاقتصاديون ومندوبو الشركات، وخبراء الأسواق التجارية، والسياسيون، والمهتمون بالشرق كافة[2].

إن من ذكروا قد اهتم كل واحد منهم بناحية من نواحي الشرق الثقافية، أو السياسية أو الدينية، أو العسكرية، أو الاستعمارية، أو العلمية، إلاّ أنه من الصعب علينا اعتبارهم جميعاً من «المستشرقين» بالمعنى الأكاديمي الذي نقصده. ومن هنا صعوبة تحديد مفهوم الاستشراق والمستشرقين. فليس كل من تناول الشرق في إحدى جزئياته يطلق عليه اسم «مستشرق». فكثير من الجواسيس والخبراء المتخصصين في الشرق حالياً ليسوا متمكنين في دراساتهم بالقدر الذي كان عليه أسلافهم، وغالباً لا يتقنون لغات الشعوب الشرقية التي يدرسونها، ولا تتعدى دراساتهم تلك التقارير البسيطة المقدمة للجهات التي يتبعونها.

إن التباين الكبير في مجالات الاستشراق والحقوق المتعددة التي يتناولها، وطبيعة الناس القائمين بهذه الدراسات، واختلافهم طبقاً للمراحل الأساسية التي مرت بها هذه الظاهرة يجعلنا في موقف صعب لا نحدد بالتدقيق مفهومها سواء أكان ذلك بالمعنى الأكاديمي أو بالمعنى العام للمصطلح ذاته. ومن هنا كان عنوان بحثنا. .

(1) د. شكري النجار، لماذا الاهتمام بالاستشراق، مجلة الفكر العربي، المرجع السابق ص 60.

(2) د. رضوان السيد، ثقافة الاستشراق ومصائره، مجلة الفكر العربي، المرجع السابق ص 8 وما بعدها.

«الظاهرة الاستشراقية». . ولم نقل «علم الاستشراق» لأنه يشمل عوالم متباينة ومختلفة يحمل كل منها مفهوم المجال الذي يتناوله. فإذا كانت مفاهيم الشرق بصورة عامة ومفاهيم العالم الثالث والشرق الأوسط بصفة خاصة لا تحمل الطابع العلمي الصرف، فإن مفهوم الاستشراق يصبح هو الآخر كذلك ولا نستطيع أن نصفه «بالعلمية»، مهما استخدمنا مناهج البحث العلمي في دراسة مجالاته.

وخلاصة القول: ليس هناك مفهوم محدد متفق عليه حول الاستشراق ومجالاته والحقول التي يعالجها، فهناك من يطلق هذا المفهوم على كل من يقوم بدراسة الشرق حتى وإن كان ليس من المتخصصين في الدراسات الإسلامية، ولكنهم بصفتهم يُعْنَوْنَ بالمسائل والقضايا الشرقية دون أن يكونوا هم من هذه الأصقاع. ومنهم من ينظر إليه على أنه تلك الموضوعات والدراسات الإسلامية والمشرقية التي يعالجها المستشرقون بمناهج وطرق علمية كتلك التي يتبعها الغربيون في دراساتهم. ومنهم من اعتبر القائمين بتلك الدراسات لتحديد مفهوم الاستشراق حتى وإن كانوا لا يتقنون اللغات الشرقية، ولا يعرفون تاريخ الشرق، وحضارته وخصائصه، وهم الذين صنفناهم تحت خبراء النفط، والجواسيس، ورجال الاستخبارات الغربية المتخفين تحت قناع الدبلوماسية الذين يجدون من يقرأ تقاريرهم وبحوثهم سواء تمّ التعويل عليها أو كان مصيرها الإهمال.

ونظراً لهذا التباين الشديد لمفهوم الاستشراق، والفئات التي تقوم بهذه الدراسات فإن الآراء قد اختلفت حول مصداقية دراساتهم، والأغراض التي سعوا لتحقيقها من وراء هذه الدراسات، كما اختلفت النظرة إلى هؤلاء الناس بين مؤيد لهم ومعارض لدراساتهم، فمنهم من يعتبرهم صادقين في أعماقهم، حسني النيّة في استنتاجاتهم العملية، ومنهم من يرونهم معول هدم للإسلام والقيم الشرقية، وأدوات صالحة للتغلغل الاستعماري والنفوذ السياسي، فما حقيقة هذه الظاهرة يا ترى؟.

اختلفت الآراء حول هذا التساؤل. فبعض المثقفين اعتبر المستشرقين جواسيس وعملاء، ولا فائدة ترجى من أعمالهم مهما اتصفت بالموضوعية والحيادية. وبعضهم الآخر غالى في قيمة أعمالهم، ونفى عنهم كل تعصب، واعتبرهم الوحيدين الذين قدموا خدمات جليلة للثقافة والحضارة الإسلامية والشرقية.

ونحن من خلال ما سينكشف من هذه الدراسة، سنكون في موقف وسط، فلا ننظر إلى المستشرقين نظرة تشاؤمية مليئة بالشك والظنون، ولا نعتبرهم من أولئك

الذين لا يتطرق الباطل والهوى إلى أعمالهم، ولكنهم أناس درسوا الحضارة الشرقية، فمنهم المتعصب، ومنهم المتسامح، ومنهم من تقوده عاطفته وهواه إلى استنتاجات خاطئة، ومنهم من كان الصواب إلى جانبه، فقدّم خدمات جليلة للإسلام والحضارة الشرقية.

إن النظرة التشاؤمية لأعمال المستشرقين كان مرجعها تلك الأهداف والغايات التي سعوا إلى تحقيقها من خلال إنتاجهم، فالفريق الذي لا يرى إلا الشر وسوء النّية لديهم يبرر دعواه على أن هؤلاء الناس كانت لديهم دوافع دينية، واقتصادية واستعمارية وسياسية، وبذلك فهم عملاء للاستعمار، وأعداء العروبة والإسلام، وأن أهدافهم لا تخرج عن كونها التشكيك في صحة نبوة النبي ﷺ وأن القرآن ليس كتاباً سماويّاً، ولكنه من صنع النبي وبعض أصحابه، وأن مصادره مستقاة من الديانتين اليهودية والنصرانية من جهة، وما ساد الجاهلية من فقه وأعراف من جهة أخرى، كما أن الأحاديث النبوية في رأيهم ليست صحيحة، وإنما كان مصدرها الوضع والتدليس نتيجة الانقسامات السياسية الإسلامية وأن الفقه الإسلامي خال من الأصالة والاستمرارية ليكون صالحاً في كل مكان وزمان[1]. وقلة قليلة جدّاً من أولئك المستشرقين ـ ممن لديهم الرغبة الصادقة، أو النيّة الحسنة ـ اتجهوا ببحوثهم إلى تحقيق أهداف علمية خالصة. ومع ذلك فإنهم لم يسلموا من الأخطاء والاستنتاجات البعيدة عن الحق، إمّا لجهلهم باللغة العربية وإمّا لجهلهم بالأجواء الإسلامية التاريخية على حقيقتها[2].

والفريق التفاؤلي يرى أن المستشرقين قدموا خدمات جليلة للإسلام والحضارة الشرقية، فهم الذين جمعوا التراث، وحفظوه من الضياع، وحققوا المخطوطات الإسلامية تحقيقاً علميّاً وأبرزوا للعالم ما للحضارة الإسلامية من رقي وسمو من خلال ما نشروه من هذا التراث نشراً يعتمد على أدق منهج للتوثيق والتحقيق، كما أنهم عمدوا إلى القرآن والحديث فطبعوا كل ما يتصل بهما من جيّد المؤلفات، وفهرسوها، وبوبوها ورتبوها ترتيباً عجز عنه علماء المسلمين، كالمعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم للمستشرق «فلوجيل»، والمعجم المفهرس للسنة النبوية لجماعة من

(1) د. ساسي سالم الحاج، الاستشراق والتبشير، مذكرات لطلبة الدراسات العليا 1985م، ص 36، 37.

(2) عبد الرحمن الميداني، أجنحة المكر الثلاثة، دار القلم، بيروت/ 1975م. ص 98.

المستشرقين، وإصدارهم للموسوعة الإسلامية التي تناولت بالبحث والتحليل جميع القضايا الإسلامية بأعلىٰ المقاييس العلمية المتعارف عليها عالمياً[1].

ولعل من أعمق الآراء وأكثرها صواباً حول نقد إنتاج المستشرقين ما كتبه شاب أمريكي يدعى «فرانسوا دي بلوا»[2] الذي يرى أن اليساريين المشرقيين حينما ينتقدون الاستشراق فإنهم يدخلونه من باب الحملة على الامبريالية، كالدور الذي لعبه المستشرق الهولندي «سنوك هرجرونيه» في السياسة الاستعمارية الهولندية بأندونيسيا، ودور المستشرق الفرنسي «ماسينيون» في خدمة الحكومات الفرنسية المتعاقبة كضابط في الجيش والمخابرات، ودور المستشرق الأمريكي «برنارد لويس» الذي وضع نفسه لخدمة الصهيونية وتبرير قيام دولة إسرائيل بفلسطين. إلاّ أن هذه النظرة ليست صحيحة على الإطلاق، ولا يجب أن يوضع المستشرقون في سلّة واحدة، فهناك منهم من كان ضد الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي، ونذكر على سبيل المثال «كايتاني» الذي عارض بشدة الاحتلال الإيطالي لليبيا، ومنهم من لم يشتغل بالسياسة مطلقاً، وهذا الوصف ينطبق على جلّ المستشرقين الألمان الذين انكبوا على دراسة تاريخ الشرق وحضارته القديمة، ولم تكن لهم مآرب سياسية لبلدانهم.

وهذا الكاتب يرى من جهة ثانية أن موجات من النقد تتوجه إلى الاستشراق من مواقع رجعية يمينية، الذين ينزعجون جدّاً من المنهجية العلمية خاصة مناهج «النقد التاريخي» الذي عالج به المستشرقون التاريخ الإسلامي. فاعتبر هؤلاء الناس أن أعمال المستشرقين ما هي إلا مؤامرات من جانب المسيحيين واليهود لتدمير الإسلام، وأهم من يمثل هذا الاتجاه الدكتور عبد اللطيف الطيباوي الذي يرى أن الذين يمكنهم الكتابة عن الإسلام هم الذين يؤمنون به فقط، ويؤمنون بأن القرآن كلام الله الموحى، وكذلك الدكتور محمد البهي الذي يرى في الدراسات الاستشراقية عبارة عن تبشير صريح لرد المسلمين عن دينهم، ويصف (دائرة المعارف الإسلامية) بأنها أخطر ما قام به المستشرقون حتى الآن، ومصدر الخطر في هذا العمل هو أن المستشرقين عبأوا كل

---

(1) د. ميشال جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا. معهد الإنماء العربي، بيروت/ 1982م، بتصرف كبير.

(2) فرانسوا دي بلوا، في نقد المستشرقين، مجلة الفكر العربي، العدد 32/ 1983م، المرجع السابق، ص 145 ـ 151.

قواهم وأقلامهم لإِصدار هذه الدائرة وهي مرجع لكثير من المسلمين في دراساتهم، على ما فيها من خلط وتحريف وتعصب سافر ضد الإسلام والمسلمين[1].

نعم لقد مرّ الاستشراق في مرحلته الأولى وانطبع بالصبغة الدينية المتمثلة في التبشير وأن العديد من المبشرين قد عمل تحت رداء الاستشراق والنزاهة العلمية، لكن الوضع السائد حالياً ينبئ أن التبشير قد يئس من رد المسلمين عن دينهم، ولم تعد المؤسسات العلمية والحكومية تهتم به، ولا يلقى التبشير والمبشرون من الاستعماريين الجدد أي اهتمام[2].

إن هذه الآراء المتباينة ترينا أهمية الاستشراق، والدور الذي لعبه في مجال الدراسات الشرقية والإسلامية مهما تباينت أهدافه ومراميه، ولكننا لا نستطيع أن نكوّن نظرة محايدة عن هذه الأعمال، كما أننا لا نستطيع أن ندخل أنفسنا في إحدى هذه الفئات التي تنتقد المستشرقين، وتبين ما لهم وما عليهم، إلا إذا تعرضنا إلى المراحل التي مرّ بها الاستشراق والمناهج التي سلكها المستشرقون في دراساتهم للحضارة الإسلامية والشرقية وهو ما سيكون موضوع فصلنا الثاني.

---

(1) مجلة الفكر العربي، المصدر السابق، ص 128.

(2) فرانسوا دي بلوا، المرجع السابق، ص 149.

الفصل الثاني

مراحل الاستشراق

إن الموضوع الذي سنتعرض له في الصفحات التالية هو العلاقة بين الشرق والغرب منذ التماس الواقع بين الفرس واليونان، وتأثير الثقافة اليونانية على تكوين العقلية الفلسفية التي انتقلت بعدئذ للمسلمين، خاصة مرحلة التطور التي كان الفكر اليوناني قد وصل إليها بعد احتلال الإسكندر الأكبر لمنطقة آسيا الصغرى حتى تخوم الصين.

كانت العلاقات الأولى بين الشرق والغرب التي اتخذت طابعاً تجاريّاً ترجع إلى أيام الكنعانيين، ثم تلا ذلك علاقات الحرب والاحتلال بين العالمين المميزين جغرافيا بالشرق والغرب. ففي القرن السادس قبل الميلاد قامت الدولة الفارسية واتسعت رقعتها بحيث امتدت من حوض نهر السند إلى آسيا الصغرى. وبعد ذلك نشبت الحروب الطاحنة بين الفرس واليونان وكانت الغلبة في البداية لفارس على المدن اليونانية أثينا وإسبرطة، ثم رجحت كفة اليونان الذين استطاعوا في النهاية طرد الغزاة القادمين من الشرق. وبعد انكشاف الخطر الفارسي وانحساره رغب اليونان في التعرف إلى هذا العالم الذي أتى منه هؤلاء الغزاة، لتوضيح أسباب النزاع أولاً، ولمعرفة العدو معرفة وثيقة ثانياً. وكان أول باحث علمي استقرأ هذه الظروف والأحوال وسجلها في سفر خالد هو المؤرخ اليوناني الشهير (هيردوتس) الذي جمع معلومات كثيرة وقيمة عن الأصقاع التي زارها. فقد تناول كتابه أرض الرافدين ومصر وبلاد الشام، كما تناول الجزيرة العربية وسكانها، وعاداتها وتجاراتها والسلع التي تأتي إليها وتصدر منها[1]. وبالرغم من العديد من الحقائق العلمية التي سطّرها «أبو التاريخ» في سفره فإن هذا السفر مليء بالأساطير والخرافات والأشياء ذات الخوارق

(1) د. نقولا زيادة، الغرب يشرق، مقال في مجلة الفكر العربي، رقم 31، المرجع السابق 31.

التي لا تتسم والحقائق العلمية، وكان ذلك شأن كل من كان على شاكلته من المؤرخين والكتّاب.

وفي أواخر القرن الرابع قبل الميلاد قام اليونان بزعامة الشاب الغريب الأطوار وهو الإسكندر الأكبر برد الزيارة التي قام بها الفرس لبلادهم، فاحتل آسيا الصغرى ومعظم مناطق الشرق المعروفة مكتسحاً الفرس أعداء بلاده القدماء، وتوغل في أراضيهم، وبعد أن دانت له تلك الأصقاع استمر في حربه المظفرة حتى وقف على أبواب الصين عندما عاجلته المنية ولم يتعد عمره ثلاثاً وثلاثين سنة.

عندما اجتاح الإسكندر المقدوني الشرق فكرّ في احتلال الجزيرة العربية بعد أن تمت له الغلبة على مصر والهلال الخصيب، فأرسل بعثة استطلاعية تتسقط له المعلومات اللازمة تمهيداً للاستيلاء على هذه الأصقاع المليئة بالغموض والأسرار، الصعبة الاختراق. فبنى أسطولاً قويّاً، واتخذ مدينة بابل قاعدة للانطلاق، وأمّر على أسطوله قائده الشهير «أرخياس» ARCHIAS الذي عبر الخليج العربي ووصل إلى جزيرة البحرين الحالية، وكان يطلق عليها في ذلك الزمان اسم «تيلّوس»[1]، وقدمت هذه البعثة البحرية وغيرها من البعثات الأخرى تقارير وافية عن المناطق التي وصلت إليها تناولت السكان والإنتاج والمبادلات التجارية والوصف الطبوغرافي للأرض والطرق السهلة التي يمكن لجيش جرار المرور منها في صحراء قاحلة خالية من الماء ومن كلِّ الوسائل المريحة التي يحتاج إليها جيش مقبل على احتلال أصقاع لم يخترقها أحد قبل ذلك التاريخ.

ونحن لا يهمنا في دراستنا تتبع السياق التاريخي لهذه الحملات ومدى نجاحها من عدمه، لأن موضوعنا منصب على العلاقات الثقافية الناشئة عن هذا التلاقي بين الشرق والغرب، فأخذ المهتمون بهذه الحملات تسجيل العديد من المعلومات عن الأرض الشرقية التي احتلوها، ودوّنوا كثيراً من الروايات الشفهية السماعية عن أراضٍ أخرى كان في نية الإسكندر ابتلاعها، وعادة ما كانت هذه التقارير خالية من الخرافات والأساطير التي كانت تميز كتابات الأقدمين، بل وأعطت صورة شبه صادقة عما تحتويه

(1) د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الثاني، دار العلم للملايين، 1977م، ص 7.

تلك الأصقاع من سكان وأماكن وإنتاج تساعد المحتل على تنظيم نفسه بناءً على هذه المعلومات لتحقيق مشروعاته في الفتح والتوسع والاحتلال.

إن فتوحات الإسكندر الأكبر قذفت بالإغريق والرومان إلى المسرح الشرقي. وكان ذلك أول التقاء حضاري بين هذين العالمين المتمايزين، بصرف النظر عن النتائج السياسية التي تمخضت عنه. فحصل اليونان على معلومات قيّمة وصحيحة عن هذا العالم الشرقي الغامض الأسرار، وكانت تلك المعلومات تشوبها الأساطير والخيال، وهكذا برزت الحقيقة ناصعة البياض أمام أولئك العلماء، وأخذ التأثر والتأثير يمارس فعله بين الحضارات الإنسانية المتصلة الحلقات، وكان ذلك أول لقاء علمي بين عالم الشرق والغرب حاول الأخير التعرف فيه بالأول، وهكذا بدأت الدراسات الاستشراقية تتكون تدريجياً وإن كنا بعيدين جداً تاريخياً وعلمياً عن وصفنا لتلك الدراسات بأنها استشراقية بالمعنى العلمي المتعارف عليه حاليّاً لدينا.

تجلّت العلاقة الثقافية بين الشرق والغرب في هذه الآونة التاريخية التي نتناولها في قيام الإسكندر الأكبر بإرسال ألواح من بابل إلى بلاد اليونان، وقام علماؤها بترجمتها، فعرفت علوم الفلك وتقويم البلدان، كما استقدم هذا الفاتح العجيب العديد من العلماء الأفذاذ، فأفادوا واستفادوا، وسوف نرى لاحقاً كيف أن نابليون قد قلّد الإسكندر عندما استجلب معه مئات العلماء الفرنسيين في مختلف التخصصات إبان حملته العسكرية على مصر في أواخر القرن الثامن عشر والتي نعتبرها إحدى المحطات الرئيسة لنشأة الاستشراق الحديث وتطوره.

لقد أحدث دخول اليونان إلى البحار العربية الجنوبية بعد مرورهم بالبحر الأحمر والخليج العربي علاقات ثقافية وطيدة بين اليونان وشعوب الشرق، فبالإضافة إلى تلك التقارير التي دوَّنها قادة الإسكندر عن البلدان التي مرّوا بها، وبجانب إقامة العديد من الفلاسفة اليونان في الشرق والذي نجم عنه ازدهار الفلسفة اليونانية في الإسكندرية، وإنشاء تلك المدارس العلمية الرفيعة في الرّها وحرّان وجنديسابور، فقد أدخل اليونان النقود إلى هذه البلدان الشرقية، لأنّه عثر في عدة مواقع من الجزيرة العربية على نقود ضرب بعضها على طراز نقود الإسكندر الأكبر، وضرب بعض آخر في أيام خلفائه، وهذا يدل على ذلك الالتقاء الذي أدخل عنصراً جديداً في التجارة الدولية التي كانت قبل اليونان مبنية على المقايضة المباشرة بين السلع.

ومن مظاهر تأثير الثقافة الغربية على بلدان الشرق قيام كسرى أنو شروان (531 ـ 578) الذي تأثر بالثقافة الهلينية، والتي اكتسبها بدوره إبان حربه في سوريا ضد الرومان بتأسيس تلك المدرسة الشهيرة «جنديسابور»، فاستقدم إليها الفلاسفة اليونان المطرودين عندما أغلق جوستنيان مدارس أثينا، وقد تطور تدريس الطب هناك تطوراً عظيماً على أيدي أطباء من اليونان والهند كما شملت الدراسة بها الفلسفة والعلوم بمختلف أنواعها. ويقول دي لاسي أوليري[1]: إنه كان من بين خريجي مدرسة جنديسابور الطبيب العربي الحارث بن كلدة وابنه النظر بن الحارث الذي ذكره ابن سينا في قانونه الخامس، ونحن نعلم أن الأخير كان من أشد أعداء النبي وكان يتقن اللغة الفارسية، وكثيراً ما يعارض النبي برواية قصص فارسية كبندار وأسفنديار، وكانت نهايته المحتومة بعد غزوة بدر الكبرى.

أما عن المدرسة العلمية الثانية وهي مدرسة حرّان فإننا لا نملك معلومات واسعة عن كيفية تأسيسها، ولكنها مركز للنفوذ الهليني منذ زمن الإسكندر الأكبر، وبقيت موئلاً للدين الإغريقي القديم بعد أن أصبح العالم اليوناني بأكمله مسيحياً[2].

كان من نتائج التفاعل الحضاري بين الإغريق والشعوب السامية الذي بدأه الإسكندر المقدوني بفتوحاته والذي عززه وأغناه السلوقيون في سوريا، والبطالسة في مصر، نشوء حضارة جديدة أطلق عليها الحضارة «الهلنستية» تمييزاً لها عن الحضارة «الهلينية» التي تعني الحضارة الإغريقية في البلاد الأم. وهكذا أصبحت «الهلنستية» الحضارة التي تميزت بها بلدان الشرق الأدنى في القرون الثلاثة التي سبقت المسيحية. وكان مهد هذه الحضارة تلك المدن التي بناها الإسكندر ومن بعده خلفاؤه المقدونيون في أماكن استراتيجية تتحكم في طرق المواصلات التي كانت معبراً للتجارة الدولية في تلك الأزمان. كما كان الإسكندر نفسه رائداً من روّاد الثورات الكبرى العالمية التي تتعلق بتطلع الإنسان نحو تحسين العالم الذي يعيش فيه. وكان أول زعيم في التاريخ نادى «بوحدة العالم»، كما كان أول إنسان في التاريخ فكّر في الأخوة الإنسانية

---

(1) دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1974م، ص 41.

(2) المرجع السابق.

والوحدة البشرية[1]. وقد طبق هذه المبادئ فعلاً عندما قام بتزويج أعداد كبيرة من قواده وجنوده بالنساء الأجنبيات، كما تزيا بالزي الفارسي واتبع في حياته الخاصة أسلوب البلاد الفارسي، وتزوج من ابنة داريوس. لقد كان فعلاً تلميذاً نجيباً للفيلسوف أرسطو سعى لخلق مجتمع ليس فيه حدود تفصل بين بلاده والبلاد الأخرى التي استولى عليها[2].

هكذا كان الالتقاء الحضاري بين الشرق والغرب، حيث كان تأثير اليونان قويّاً على شعوب الشرق، إلا أن هذا لا يعني ألبتّة أن الشرق قد استسلم لهذه المؤثرات الغربية، فلم يكن من اليسير أن يسلم نفسه إلى الغرب أيّاً كانت قوته، ولهذا بقيت هذه الشعوب تتحدث بلغاتها الأصلية، وتعبد آلهتها القديمة، ولم يحصل ذلك الامتزاج الذي كان يحلم به الإسكندر بين الشرق والغرب، بحيث لم تدخل الصفات الذهنية اليونانية في العقل الشرقي، بل إن العكس قد حصل في غالب الأحيان، حيث حصل التأثير من المغلوب على الغالب، فبث الشرق عن طريق الفيلسوف «زينون» نزعته التجريدية والجبرية في الفلسفة اليونانية، واعتنق اليونان ديانة الشرق فاستسلم العديد من الغزاة اليونان للطقوس الدينية البابلية، والفينيقية، والسورية. وقصارى القول أن اليونان عرضوا على الشرق الفلسفة وأن الشرق عرض على اليونان الدين، فكانت الغلبة للدين، وكانت أعمق فتوح الإسكندر أثراً نتيجة أبعد ما تكون عن العقول، ألا وهي اصطباغ الروح الأوروبية بالصبغة الشرقية[3].

كان لموت الإسكندر المبكر، واقتسام قواده أمبراطوريته الواسعة بينهم، ثُمَّ ذلك التطاحن الذي دار بينهم حول تقسيم تلك التركة العظيمة التي لم يحسن الورثة استعمالها، أن ضعف اليونان وأصابهم الوهن، وتفرقوا أيدي سبأ، فانتهز شعب

(1) أ ـ W.W. TARN; Alexander the Great and the Unity of mankind, London. 1933. p. 28.

ب ـ ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثاني من المجلد الثامن، حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ط2، 1968م، ص 532.

(2) فيليب حتي، خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى، المجلد الأول، الدار المتحدة للنشر، ط1، 1975م، ص 144،

(3) ول ديورانت، قصة الحضارة، المرجع السابق ص 47.

يجاورهم وهو لا يزال فتيّاً في مضمار النشوء والحضارة ألا وهو الشعب الروماني هذه الفرص، فاستولى على مقاطعة مقدونيا، وجزر اليونان، وآسيا الصغرى، وبلاد الشام وإفريقيا، وأناخ الاستعمار الروماني بكلكله على هذه الأصقاع، إلا أن الثقافة اليونانية تغلبت على الثقافة الرومانية، وأصبحت هذه الأمبراطورية تستخدم اللغة اليونانية كلغة العلم والثقافة والمعرفة، وفعلت الفلسفة اليونانية والديانة اليونانية فعلها في الرومان، فتقوضت دعائم دين روما وأخلاقها، وبلغ هذا الغزو الثقافي غايته في الفلسفة اليونانية. ولمّا نشأت مدينة القسطنطينية كانت الغلبة فيها للثقافة اليونانية فنافست في بادئ الأمر الثقافة الرومانية ثم تغلبت عليها أخيراً وحلت محلها. وهذه التفاعلات تناقض تلك المقولة القائلة «بتأثّر المغلوب بالغالب». وفي هذا الصدد يقول «شيشيرون»: لم يكن منشأ الفيض الذي أقبل من بلاد اليونان إلى مدينتنا مجرى صغيراً، بل كان منشؤه نهراً عظيماً من الثقافة والعلم[1]. فأصبحت حياة روما الذهنية والفنية والدينية من بعده جزءاً من العالم المصطبغ بالصبغة الهلينية. وكما يقول «هوراس» في هذا الصدد «أسرت بلاد اليونان المغلوبة غالبها الهمجي»[2].

أما بالنسبة لاتصال الرومان بالشرق، فيتلخص في حلولها محل الامبراطورية الإغريقية، في هذه الأصقاع. وهكذا بعد أن تغلبت روما على إسبرطة وأثينا، زحفت بجيوشها المدربة ـ تدريباً عسكريّاً لا مثيلَ له في التاريخ ـ فاحتلت سوريا سنة 64 ق.م، وانتهت بضم مصر إليها ثم غزت شمال إفريقيا بكامله بعد قضائها المبرم والنهائي على مدينة قرطاجنة التي صيرتها خراباً يباباً إلى يومنا هذا، وذلك بعد حرقها وتدميرها وزرع أرضها بالملح حتى لا تنبت مرة أخرى، وبقيت هذه اللعنة تطارد هذه البقعة إلى يوم الناس هذا.

وهكذا، لأول مرة في التاريخ تحول مركز التاريخ السياسي من آسيا إلى أوروبا، وبقي إلى يومنا هذا باستثناء فترة السيادة العربية الإسلامية. وقد بلغت حدود الأمبراطورية الرومانية من المحيط الأطلسي غرباً إلى الصحراء السورية العربية شرقاً، ولأول مرة في التاريخ أيضاً توحد العالم الروماني تحت راية واحدة في وحدة سياسية قوية جمعت أشتاتاً من الشعوب واللغات والحضارات. وهكذا حققت هذه

(1) ول ديورانت، المرجع السابق.

(2) ول ديورانت، قصة الحضارة، المرجع السابق الجزء التاسع، الحضارة الرومانية، ص 199.

الامبراطورية حلم الإسكندر الأكبر الذي كان يدغدغه وهو إقامة وحدة عالمية لا فارق فيها بين الأجناس والديانات واللغات، تلك الوحدة التي صاغها بقالب فلسفي المفكر اليوناني «زينون» وحاول الإسكندر تطبيقها إلا أن المنية عاجلته قبل الأوان فحققها من بعده الرومان.

ولمّا استولى «يوليوس قيصر» على مصر بمساعدة الأعراب المرافقين للملكة كليوبتره الهاربة من أخيها، واستدراجهم لعدوه «بومبي» وقتلهم إياه، فقد قدَّموا مصر على طبق من ذهب لهذا الفاتح العظيم المعدود من عظماء الرجال على مر العصور. وقد راوده هو الآخر حلم الاستيلاء على الجزيرة العربية الغامضة الأسرار، القاسية الطبيعة، الوعرة المسالك، فأوعز إلى حاكمه بمصر «أوليوس غالوس» بغزوها للاستيلاء على ثرواتها المتمثلة في المر واللّبان والبخور والأفاويه، ولقد كان هذا المشروع عبقريّاً لو تم له النجاح لأن ذلك يؤدي إلى ضمان مصالح روما في هذه المنطقة الهامة من العالم، وصيرورة البحر الأحمر بحراً رومانياً كما فعلت بالبحر المتوسط قبله.

إن حملة «أوليوس غالوس» كان محكوماً عليها بالإخفاق منذ الوهلة الأولى لسوء تقدير الرومان للسكان العرب من جهة، ولقساوة الطبيعة التي لم تكن في حسبانهم من جهة أخرى. وأفضل وصف لهذه الحملة قدمه لنا الجغرافي الشهير «سترابون» الذي قيل إنه كان مرافقاً لها(1) فأخبرنا عن سير الحملة بحراً وبراً والطرق التي سلكتها، ووصف طبوغرافية الأماكن التي مرّت بها، والصعوبات التي واجهتها، والأهداف التي سعت إلى تحقيقها، وسلوك النبط الذين تعاونوا معها، ومع ذلك فإن هذا الجغرافي النابه لم يذكر لنا بالتفصيل الأماكن التي مرّت بها الحملة، وأسماء القبائل التي اتصلت بها، ولكنه أشار بصفة واضحة إلى وصول هذه الحملة إلى مدينة نجران، وهذا يدل على اختراقها للجزيرة العربية بكاملها حتى اليمن السعيد. وبالرغم من المقاومة العنيفة التي لاقتها الحملة من العرب والتي لم تكن تحسب لها حساباً، فإن هذا المؤرخ الجغرافي يزعم أن الإصابات اللاحقة بالحملة لم تكن نتيجة المقاومة الشديدة التي تعرضت لها، ولكن مرجعها يعود إلى الأمراض والأوبئة ومشقات

---

(1) د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الثاني، المرجع السابق ص 44.

الطريق، وهذا الزعم تدحضه دلائل أخرى لا مجال لذكرها الآن، لأننا لا نؤرخ هنا إلا للاتصال الحضاري والثقافي بين الشرق والغرب. ولكن الذي نود الإشارة إليه في هذا الصدد أن المستشرقين الذين تتبعوا آثار هذه الرحلة لم يجدوا لها أي أثر في الأماكن التي يفترض أنّها قد مرت بها واستولت عليها. فهذا «جلاسير Glaser» الذي زار اليمن واطلع على العديد من النقوش الموجودة به ينفي وجود أي أثر لها في المساند وهي الكتابة المعروفة في اليمن القديم. وحاول المستشرق الفرنسي «يوسف هاليفي Joseph Halévey» اكتشاف آثار هذه الحملة عندما زار اليمن على هيئة يهودي متسول من أهل القدس، ليتجنب الأخطار المحدقة بالغرباء الذين يزورون تلك الأصقاع باعتباره من أهل الذمة الذين يحرّم الإسلام المساس بهم، وقد استطاع أن يجوب اليمن حتى بلغ مدينة نجران، ومأرب، وصرواح، ولمّا عاد من رحلته هذه أحضر معه (686) نقشاً جمعها من أماكن مختلفة من اليمن، وقد نشر نتيجة أبحاثه عام (1872 ـ 1874) في «المجلة الآسيوية» التي يصدرها المستشرقون، ولكنه لم يعثر في هذه النقوش ذات القيمة العلمية البالغة على أي أثر للحملة الرومانية[1].

أمّا فيما يتعلق بالحياة الثقافية والفكرية، فقد كانت الإسكندرية هي المصدر الذي لا ينضب، تمد الأمبراطورية الرومانية برجال العلم والفكر والسياسة، وكانت مركزاً تجارياً تلتقي فيه البضاعات الشرقية والغربية، كما كانت مركزاً ثقافيّاً زاخراً بالفلاسفة والمفكرين، وإن مكتبتها الشهيرة كانت مضرب الأمثال بما تحتويه من نفائس الكتب وقيِّم المؤلفات، ولكنها ضاعت إبان الفتح العربي لمصر، وأُلْصِقَ تدميرها ـ ظلماً وزوراً ـ بالقائد العربي عمرو بن العاص.

إن الأحداث السياسية والثقافية التي واجهت الغرب بالشرق منذ الحروب الفارسية اليونانية مروراً بالفتوحات الإغريقية أدت إلى وصول الإغريق والرومان إلى هذه الأصقاع التي استعمروها سياسياً وحضاريّاً، وكان أبلغ أثر لها من الناحية الاقتصادية احتلال هؤلاء الغزاة للموانئ العربية وإقامة مراكز تجارية بها، كما عززوها بقواعد عسكرية لحماية تلك التجارة، وكان ذلك نفس الوضع الذي نجد أنفسنا فيه حاليّاً بالحضور الغربي في الخليج العربي لحماية مصالحه الاقتصادية والعسكرية والاستراتيجية، وهكذا فإن التاريخ يعيد نفسه، وقد صدق ابن خلدون الذي نبهنا إلى

(1) Joseph Halévey; in Journal Asiatique, 1874.

هذه القواعد عندما قال: إن التاريخ في ظاهره أخبار وفي باطنه نظر وتحقيق. ونحن عندما نشير إلى هذه اللمسات التاريخية فلا نقصد من ورائها تتبع مسار موضوعنا فقط، ولكن لكي نستنتج من هذا المسار ظروفنا الحالية لبناء نتائج عملية تتفق وما أخبرنا به التاريخ بعد استقرائه واعتبار حوادثه.

نعم، لقد تغلبت سنن الروم على الشرق في تلك الأزمان الغابرة، كما تغلبت البرتغال بعدهم بأحقاب طويلة على طرق التجارة العربية إبان الاستكشافات الجغرافية الأوروبية، وكما تغلب عليهم حالياً الغرب بسيطرته الاقتصادية وإدخال نمط حياته إليهم، واستنزاف ثرواتهم، وتحويلهم من أمة منتجة إلى أمة مستهلكة، وما يتبع ذلك من سيطرة سياسية وعسكرية واقتصادية لا نزال نعاني من آثارها الكثير.

إن السرد التاريخي الذي قمنا به كان الغرض منه تتبع العلاقات بين الشرق والغرب وكيفية الاتصال الذي تم بينهما، والآثار السياسية والاقتصادية والحضارية الناجمة عن ذلك الاتصال، حتى نؤصل حركة الاستشراق من أساسها تأصيلاً تاريخيّاً نعرض فيه بشيء من العمق وبقليل من التفاصيل هذه العلاقة التي لم ننج من آثارها إلى عصرنا الحاضر.

ذكرنا في مقدمة دراستنا أننا سنتناول بالدرس والتحليل العلاقة بين المسيحية والإسلام بعد تعرضنا لهذه العلاقة بين الشرق والغرب حتى تقودنا دراستنا بشيء من التسلسل التاريخي والمنطقي والفكري إلى تحديد نشوء الاستشراق ومن قبله التبشير بعد بروز العالم المسيحي إلى حيز الوجود، ومن هنا أخذت العلاقات الدولية تنظم المفاهيم والقيم والأفكار والدبلوماسية التي سادت في هذه الحقبة التاريخية، والتي نعتبرها بداية حقيقية للاستشراق الديني.

إن العرض الذي أتينا على ذكره هو بمثابة تمهيد لموضوعنا الأساسي وهو تأصيل الاستشراق وبيان المراحل الأساسية التي مرّ بها، وعلاقته بالتبشير، والأهداف الاستعمارية والسياسية والاقتصادية والعلمية التي سعى إلى تحقيقها، مع بيان خصائص كل مرحلة، وما تمتاز به من أعمال ثقافية وحضارية ساعدت على كشف الشرق بصفة عامة والإسلام بصفة خاصة، ونقسم الفصل بعد التمهيد الطويل الذي سطرناه إلى المباحث التالية:

المبحث الأول : المرحلة الدينية للاستشراق وعلاقته بالتبشير.

المبحث الثاني : المرحلة العسكرية للعلاقات المسيحية الإسلامية ونقصد بها آثار الحروب الصليبية على الاستشراق.

المبحث الثالث : المرحلة السياسية والاستعمارية للاستشراق.

المبحث الرابع : المرحلة العلمية للاستشراق.

المبحث الأول

مرحلة الاستشراق الدينية

تعتبر الديانة اليهودية أول الديانات السماوية، بعد أن أنزل الله على موسى «التوراة» وكلّمه تكليماً في طور سيناء، وكلفه بنشر عقيدة التوحيد بمصر الفرعونية بمساعدة أخيه هارون. فعصى فرعون أمر ربه، وطرد بني إسرائيل من وطنه ثم لاحقهم بغية القضاء النهائي عليهم، إلاّ أنه غرق في برزخ السويس الذي عبره الإسرائيليون بقيادة موسى، وتخبرنا الكتب المقدسة والمراجع التاريخية عن تطور هذه الديانة بعد موت مؤسسها وضياع التوراة الأصلية، وقيام اليهود بتحريفها. وبعد مرحلة زمنية طويلة افتقرت هذه الديانة إلى الأخلاق والتهذيب بعد أن دبّ فيها الفساد، فأرسل الله المسيح لتصحيح الديانة الموسوية محمَّلاً بالإنجيل ككتاب هداية وتهذيب لمحاربة عيوب النفس الإنسانية، وجنوحها عن القانون الأخلاقي، والدعوة إلى نبذ الأحقاد والضغائن، كل ذلك في إطار التقرب إلى الله والتمثل به، وحبّاً له، ومن هنا جاء الإنجيل خالياً من تنظيم المعاملات بين الناس لأنه كان يهدف إلى إصلاح العقول والنفوس.

وكان من نتيجة هذه الأفكار تنكر المجتمع اليهودي لتعاليم السيد المسيح، ورفضهم المبادئ السمحة التي حاول أن يغرسها في قلوبهم، واشتد الصراع بينهم وبينه حتى انتهى إلى غايته ورفعه الله إليه، ونحن لا نريد الدخول في متاهات كيفية الرفع هذه، ولكننا باعتبارنا مسلمين فإننا مطالبون ويجب علينا أن نؤمن بأن السيد المسيح هو نبي مرسل ونعترف بأنه ابن مريم البتول ونراه بأنه «روح الله» ولكن ليس ابناً له، ولم يصلبه الحاكم الروماني «بيلاتوس» بتحريض من اليهود ولكن شبه لهم ذلك.

والباحث عن الإِنجيل الأصلي الذي نزل على السيد المسيح لا يجد له أثراً، ولم يدّع أحد من الباحثين القدماءُ منهم والمحدثون أنهم اطلعوا عليه، والموجود من الأناجيل التي بين أيدينا أربعة كتيبات، وضعها اثنان من الرسل هما متّى ويوحنا واثنان من التلاميذ هما لوقا ومرقس. . ولا تخرج هذه الأناجيل عن سيرة المسيح الذاتية، والمعجزات التي حصلت له، والآلام التي كابدها، والأقوال والتعاليم التي فاه بها لأتباعه دون ترتيب زمني ولكن بهدف تعليمي[1].

انتشرت الديانة المسيحية عن طريق حواريِّي يسوع المسيح الذين تفرقوا شرقاً وغرباً فنشروا تعاليمه، وكثر أتباعهم خاصة في الولايات الرومانية الشرقية، ثم اجتازوا من آسيا الصغرى إلى بلاده اليونان حتى وصلوا روما عاصمة الأمبراطورية الرومانية. وفي هذا الزمان أصاب المسيحيين الأوائل الاضطهاد والتنكيل، ولكنهم أحسنوا الصبر، وبذلوا المهج والأرواح دفاعاً عن عقيدتهم، كما أن المفكرين الأوائل منهم أظهروا استعداداً قويّاً لاستيعاب أهم مقومات التراث الروماني اليوناني، مستعينين بسلاح العقل والفلسفة والمنطق، لإِخراج عقائدهم ومفاهيمهم لمعاصريهم في إطار قوي من الفكر المدعم والقول المتين المفحم[2]. واستمر الاضطهاد الوثني للمسيحيين حتى أوقفه الأمبراطور قسطنطين لأسباب سياسية كان أهمها محاولة رأب صرح الدولة المتصدع من جهة وقوة الحجة والإِقناع التي تحلّى بها المفكرون المسيحيون من جهة ثانية، والتضحية والفداء التي ضربها الشهداء الأوائل من جهة ثالثة.

وهكذا انتشرت الديانة المسيحية في أرجاء الأمبراطورية الرومانية ووجدت سبيلها إلى الجزيرة العربية قبل ظهور الإِسلام عن طريق الرهبان والتجار متخذة سلاح التبشير كأداة صالحة لنشر مبادئها ومعتقداتها. ونحن لا نؤرخ هنا للكيفية التي دخلت بها المسيحية هذه الأصقاع، ولا الزمن الذي حصل فيه هذا التدخل، وإنما الذي يهمنا في هذا السياق أنه بفضل ما كان لكثير من المبشرين من علم وطب ووسائل الإقناع تمكنوا من استمالة العديد من رؤساء القبائل العربية الذين استقبلوهم وهيأوا لهم الوسائل لنشر

---

(1) د. ساسي سالم الحاج، شريعة المجتمع بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، ط1، 1987م، ص 41.

(2) سامي اليافي، الحضارة الإنسانية بين الشرق والغرب، القاهرة، مطبعة العالم العربي، ص 48، بدون تاريخ.

دعوتهم. يضاف إلى ذلك ما يمتاز به أولئك المبشرون من تحمل للمشاق والصعاب، وقوة الصبر والتحمل حيث توغلوا إلى مواقع نائية من الجزيرة العربية وعاشوا بين البدو يقاسمونهم شظف عيشهم وقسوته، واقتبسوا منهم طريقة حياتهم وشاركوهم في سكنى الخيام حتى أطلق عليهم «أساقفة الخيام»[1]. كما تنصرت العديد من القبائل العربية كتغلب وسليم وغسان ووصلت النصرانية إلى نجران بأعالي اليمن عن طريق الراهب «كحيمون بن أرتكياس» الذي حصلت في أواخر أيامه مذبحة أصحاب الأخدود من قِبَلِ الملك اليمني الذي كان يعتنق الدين اليهودي ألا وهو «ذو نواس»[2].

واستمرت المسيحية بمذاهبها المختلفة منتشرة في الجزيرة العربية حتى ظهور الإسلام الذي كان له معها شأن وأي شأن، ومن هنا كانت بداية العلاقة بين المسيحية والإسلام. وسترينا الصفحات المقبلة كيفية تطور العلاقة بينهما من مناظرة بالفكر واللسان حتى تحولت إلى الحرب والطعان، وعندما فشل الحل العسكري لإنهاء المسألة الإسلامية حاول النصارى القضاء عليه باستخدام السلاح الفكري وهو بداية مرحلة الاستشراق الديني.

لم نتعرض في الصفحات الماضية إلى العلاقة بين اليهودية والإسلام، لأن الصراع الفكري الذي اندلع بينهما في المدينة انتهى إلى صراع عسكري خرج بموجبه اليهود من الجزيرة العربية، ثم انضووا تحت لواء الأمبراطورية الإسلامية، يعيشون في جو من التسامح والهدوء قل أن وجد له نظير في تاريخهم الطويل إبان عهود التشتت والضياع. بل إننا نرى علماء اليهود وقد ساهموا كثيراً في إبراز الحضارة الإسلامية وكانوا من المترجمين الذين نقلوا الحضارة الإسلامية إلى الغرب الأوروبي الذي بنى عليها حضارته الحديثة، ولم يشهد التاريخ منذ إخراج اليهود من الجزيرة العربية أي صراع فكري بينهما لعدة قرون حتى برز في عصرنا الحاضر بوجهه البشع والذي تمثل في قيام دولة إسرائيل بفلسطين وما أعقبه من صراع أيديولوجي وعقائدي واستيطاني ما زلنا نشهد آثاره، ونعيش تحت ظلاله إلى يومنا هذا.

إن المسيحية خلافاً لليهودية، قد واجهت الإسلام في عديد من المواطن،

---

(1) د. جواد علي، المرجع السابق الجزء السادس، ص 588.

(2) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، الجزء الثاني، ص 120 وما بعدها، دار المعارف.

واستمرت هذه المواجهة العنيفة إبان القرون الوسطى بكاملها، وكانت الحروب الفكرية والعسكرية سجالاً بين الطرفين، بداية من الفتح الإسلامي لسوريا والشام والأناضول حتى مشارف القسطنطينية ونهاية بطرد الروم من مصر وشمال إفريقيا. ثم تجددت الحروب العسكرية بين المسيحية والإسلام وهو ما أطلق عليه اسم الحروب الصليبية، وهي تلك الحملات العسكرية التي قام بها الغرب المسيحي على الشرق الإسلامي ثم امتدت هذه الحملات العشر حتى شملت شمال إفريقيا أيضاً. ومما يميز هذا الصراع اتسامه بالطابع الديني. وانتهى الصراع الأول بطرد الصليبيين من الشرق الإسلامي وسقوط مدينة القسطنطينية في يد الأتراك عام 1453.

ثم تطور هذا الصراع الحربي في العصر الحديث والذي تمثل في استعمار أوروبا للعالم الإسلامي، ومقاومة الأخير لهذا الاستعمار الذي نتج عنه طرد الغزاة من جديد، فتبدل الصراع من استعمار استيطاني عسكري مباشر إلى استعمار فكري وثقافي لا نزال نشهد أواره، ونراقب أحداثه، وننتظر نتائجه.

ونحن في هذا البحث لا يهمنا الصراع العسكري المباشر ووصفه بجميع تفاصيله، فذلك شأن المؤرخين، ولكننا نؤرخ للصراع الفكري والثقافي بين المسيحية والإسلام عبر تلك الحملات العسكرية المتعددة لتأصيل بداية الاستشراق الذي اتسم بالطابع الديني في مرحلته المبكرة، فكيف تم ذلك يا ترى؟.

بعد أن خرج العرب من جزيرتهم وأسسوا امبراطوريتهم الواسعة، وكوّنوا تلك الدولة الموحدة المترامية الأطراف الممتدة من إسبانية والمحيط الأطلسي غرباً إلى حدود الصين شرقاً، أسسوا بجانب ذلك حضارة عالمية ذات أهمية بالغة في التاريخ البشري الذي نقلت إليه تراث الحضارات القديمة، بعد أن استوعبتها وصقلتها، وأدخلت عليها أوجه التبديل والتغيير المطلوبة، وصبغتها بصبغتها المتميزة ودفعت بها إلى العالم المسيحي الذي كان يناصبها العداء عن طريق المعابر الجغرافية المعروفة ألا وهي القسطنطينية وجنوب أوروبا والأندلس.

تكوّنت الثقافة العربية الإسلامية من المصادر الأصلية كالقرآن وما يحتويه من تعاليم سامية تنظم الشؤون الدينية والدنيوية للمسلمين، ومن الشعر والنثر اللذين كان يمتاز بهما العرب خاصة الفصاحة والبلاغة، إلاّ أنها تطورت لتشمل ثقافة إنسانية أشمل وأعم وهي الحكمة الفارسية والهندية، والإغريقية التي وصلت إلى المسلمين عن طريق

حركة الترجمة التي شجعها سخاء الخلفاء العباسيين[1]. وعن طريق امتزاج هذه الحضارات وصقلها وتهذيبها، تكوّنت الحضارة الإسلامية التي تمتاز بخصائص فرضتها لغتها ودينها ومعتقداتها، ولكنها دفعت بالحضارة الإنسانية خطوات حثيثة وبارزة إلى الأمام.

ونحن نترك في هذه المرحلة من دراستنا أثر الشام والقسطنطينية في انتقال الثقافة الإسلامية إلى أوروبا لمعالجتها في المبحث الخاص بالحروب الصليبية وأثرها على نشوء وانتشار الظاهرة الاستشراقية، وسنقتصر في هذا السياق على الأثر الذي خلفته الأندلس في هذا المضمار وانبهار الغرب بالثقافة والحضارة الإسلامية وسعيه الحثيث للاغتراف من معينها.

فقد أعجب الإسبان بثقافة العرب وحضارتهم، وأرسلت الدول الأوروبية الأخرى الرهبان والقساوسة لطلب العلم والمعرفة من الجامعات العربية المنتشرة في ربوع إسبانيا وخاصة جامعة قرطبة التي كانت قبلة طلاب العلم، يفدون إليها من جميع الأصقاع وساعد على قيام هذه النهضة العلمية بالأندلس سياسة التسامح التي اتبعها المسلمون تجاه أهل الذمة من نصارى ويهود، فتعلم الإسبان والطلبة الوافدون من أوروبا اللغة العربية ـ وهي اللغة العالمية المستخدمة في العلوم والآداب في ذلك الزمان ـ. وقد شارك اليهود في نشر الثقافة الإسلامية بالأندلس في هذه المرحلة التاريخية ـ أي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ـ بما ترجموه من كتب عربية كثيرة انتقلت إلى غرب أوروبا وانتشرت في جامعاتها كمؤلفات ابن طفيل، وابن رشد وصارت تدرَّس في تلك الجامعات إلى أواخر القرن الخامس عشر[2].

كان إعجاب الغربيين بالحضارة الإسلامية عظيماً، حتى إن كاتباً مسيحيّاً متعصباً ذكر في القرن التاسع الميلادي أن المسيحيين يدرسون كتب فقهاء المسلمين وفلاسفتهم لا لتفنيدها بل للتعلّم بأسلوب عربي بليغ. . . وإن الشبان المسيحيين لا يعرفون علماً ولا أدباً ولا لغة إلاّ العربية، وإنهم يقبلون على كتب العرب بنهم وشغف، ويجمعون

(1) دومينيك سورديل، الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة علي المقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1983م، ص 46.
(2) دي لاسي أوليري، المرجع السابق، ص 231 ـ 232.

منها مكتبات ضخمة تكلفهم الأموال الطائلة في الوقت الذي يحتقرون الكتب المسيحية وينبذونها[1].

إن اتصال الغرب بالحضارة العربية اتصالاً فعليّاً ومؤثراً تمثل في ظهور طلائع المستشرقين ومعظمهم من الرهبان ومن أوائلهم في تلك الحقبة التاريخية راهب فرنسي يدعى جيبير Gebert المولود عام 938، فقد قصد الأندلس وأخذ عن علمائها. وتلقى العلوم الإسلامية بعد أن أتقن اللغة العربية، وكان من أنبه خريجي جامعة قرطبة من الوافدين حتى اعتبره المؤرخون من أوسع علماء عصره ثقافة بالعربية، والرياضيات والفلك. وبفضل هذا النبوغ تدرج في السلك الكهنوتي حتى أصبح حبراً أعظم، وتسمى باسم «سلفستر الثاني» عام 999، فأمر على الفور بإنشاء مدرستين عربيتين: الأولىٰ في روما مقر خلافته، والثانية في «ريمس» بوطنه فرنسا، ثم أضاف إليها مدرسة «شارتر»، وقيل إنه أول من صنع ساعة رقاصة، وبث الأعداد العربية في أوروبا التي كان ينقصها رقم الصفر، وترجم بعض الكتب الرياضية والفلكية، وله دراسة عن كتاب إقليدس الهندسي بالعربية[2].

كشفت أوروبا في القرن الثاني عشر ثروة إسبانيا المسلمة العلمية، فهرع العلماء إلى طليطلة، وقرطبة وأشبيلية وغرفوا من معين الثقافة العربية، وساعدت حركة الترجمة التي قام بها اليهود إلى نقل العديد من الكتب العربية القيّمة إلى اللغة اللاتينية، وكانت تتمّ الترجمة أحياناً عن طريق اللغة العبرية ومنها إلى اللاّتينية، وأشهر مترجمي المؤلفات العربية إلى اللاتينية «يوسف بن قمحي» الذي قام بترجمة كتاب «المرشد إلى واجبات القلب» ألفه فيلسوف يهودي باللغة العربية يدعى «بهيه»[3]، وترجم موسى بن طبّون كتاب العناصر لإقليدس من اللغة العربية، وكتاب القانون الصغير لابن سينا وكتاب الترياق للرازي، وشروح ابن رشد الصغيرة لأرسطو. كما ترجم يعقوب بن

---

(1) د. سعيد عبد الفتاح عاشور، حضارة ونظم أوروبا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية، 1976م، ص 266.

(2) أ ـ نجيب العقيقي، المستشرقون، الجزء الأول، ص 120.
ب ـ محمود محمد الطناحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1984م، ص 207.

(3) ول ديورانت، قصة الحضارة، المرجع السابق، الجزء 17، ص 15.

طبّون العديد من الرسائل العربية إلى اللغة العبرية كما ترجم بعضها إلى اللغة اليونانية.

استمرت حركة الترجمة قوية من العربية إلى اللغة اللاتينية، فاطلع الأوروبيون على هذه الكنوز العلمية الزاخرة، وعلى أساسها بنوا حضارتهم الحديثة. وبعد حركة الترجمة كوّن الأوروبيون نخبة من العلماء والمتخصصين في الدراسات العربية والإسلامية، وهؤلاء ممن نعتبرهم بحق طلائع المستشرقين. ولم يكن الدافع إلى هذه الدراسات الاستفادة العلمية فقط ولكن هدفها الحقيقي يتمثل في الاطلاع على التراث الإسلامي والثقافة الإسلامية لمقارعة المبادئ والقواعد الإسلامية بغية دراستها أولاً، وتفهمها ثانياً، ثم الرّد عليها ثالثاً.

ومن أشهر الرهبان الأوائل الذين اهتموا بالدراسات العربية والإسلامية «أدلارد أوف باث Adelard of Bath» الذي طلب العلم في مدينة تور بفرنسا، ثم الأندلس وصقلية، وعندما رجع إلى إنجلترا عُيّن معلماً للأمير هنري الذي أصبح فيما بعد الملك هنري الثاني، واشتهر باختباره سرعة الضوء والصوت، وقد تضلع كثيراً في الثقافة العربية الإسلامية وفضّل مذهبهم في العلم على مذهب الفرنجة، فقال في كتابه «المسائل الطبيعية» وهو محاورة بينه وبين ابن أخيه خريج جامعات الفرنجة: «إنني ـ وقائدي هو العقل ـ قد تعلمت من أساتذتي العرب غير الذي تعلمته أنت، فبهرتك مظاهر السلطة، بحيث وضعت في عنقك لجاماً تقاد به قياد الإنسان للحيوانات الضّارية، ولا تدري لماذا، ولا إلى أين، فقد منح الإنسان العقل لكي يفصل بين الحق والباطل فعلينا بالعقل أولاً. . . »[1].

ولكن الراهب الذي يهمنا في تأصيلنا للاستشراق هو «بطرس المبجّل» (1092 ـ 1156) رئيس دير كلوني الشهير Cluny الذي زار إسبانيا مرتين، وعني بأحوال المسيحيين الذين كانوا يعيشون تحت حكم المسلمين في إسبانيا، وكانوا من المتحدثين باللغة العربية. واستقر رأيه على ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية بغية فهمه أولاً، ثم الرّد عليه ثانياً. وفي سبيل هذا لجأ إلى مدرسة المترجمين من العربية إلى اللاتينية في طليطلة التي أنشأها «ريموندو». فقام بهذه المهمة العالم الإنجليزي

(1) أ ـ نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص 122.
ب ـ محمود محمد الطناحي، المرجع السابق، ص 27.

«روبرت كتون Robert Ketton» بمساعدة هرمانوس الدلماشي وبمساعدة أحد العرب المسلمين الذي لم يعرف عنه شيء سوى أن اسمه «محمد»[1]. وأنجزت هذه الترجمة عام 1143، وهكذا ألّف هذا الحدث المعلم البارز والأساسي في مجال الدراسات الإسلامية بأوروبا الغربية.

كان الغرض الذي هدف بطرس المبجل إلى تحقيقه من وراء ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية هو هداية المسلمين ـ حسب اعتقاده ـ إلى محاسن الديانة المسيحية. وهذا الهدف نراه تبشيرياً بالدرجة الأولى، ونعتبر هذا الراهب من أوائل المبشرين الذين استخدموا العلم لرد المسلمين عن دينهم. ومن هنا كان استنتاجنا أن التبشير هو الأصل الحقيقي للاستشراق وليس العكس صحيحاً كما يذهب أغلب الباحثين.

اعتبر بطرس المبجل أن الإسلام في حقيقته ما هو إلاَّ «هرطقة مسيحية» هي آخر الهرطقات وأشدها ضرراً، كما اعتقد أن التحدي الإسلامي لم يجد إجابة مسيحية مناسبة حتى أيامه، ورأى أنه من الضروري مواجهة هذه الهرطقة التي شكّلت ـ حسب زعمه ـ الأصل والمنبع لكل الهرطقات التي كانت تغزو المسيحية الأوروبية التقليدية آنذاك. وهو يقول في هذا الصدد ـ عندما اعتقد أن الإسلام لا يشكل خطراً عسكريّاً مباشراً ولكنه يشكل في حقيقة الحال خطورة فكرية لا يستهان بها، لذا فلا بد من التعرف إليه أولاً، ثم مكافحته ثانياً ـ «إذا بدا أن العمل الذي أدعو إليه غير ضروري الآن لأن العدو لن يتأثر بهذا السلاح، أجيب أن بعض الأعمال.. تتم من أجل ضرورات الدفاع... وهذا هو العمل الذي أقوم به أنا فإذا لم يكن بهذا الطريق إعادة المسلمين إلى المسيحية الصحيحة، فلا أقل من أن يستفيد العلماء المسيحيون من عملنا في مجال دعم إيمان المسيحيين السذّج الذين يمكن أن تضير هذه الصغائر عقيدتهم»[2].

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين ط1، 1984م، ص68. بدون تاريخ.

(2) مقتبس بتصرف من مقال للدكتور رضوان السيد عن كتاب «صورة الإسلام في أوروبا في العصر الوسيط» تأليف رتشارد سودرن، منشور في مجلة الفكر العربي، رقم 32 المشار إليها آنفاً.

نستنتج من الأقوال السابقة أن الغرض الأساسي من ترجمة القرآن الكريم هو معرفة الإسلام والاطلاع على مبادئه وعقيدته حتى يتمكن المسيحيون من محاربته لأنه يجسد خطراً على الناس العاديين الذين يتأثرون به فيعتنقونه. فوجب التنبيه إلى هذا الخطر. وإظهار هذا الدين بمظهر مناف للتعاليم المسيحية السمحة التي تتفوق عليه ـ حسب رأي بطرس المبجل ـ كما أن الغرض الأساسي هو محاولة تنصير المسلمين وردهم عن دينهم، باعتبارهم من المضللين الذين تركوا الديانة المسيحية الصحيحة واعتنقوا هذا الدين الذي هو عبارة عن هرطقة مسيحية أي خروج عن تعاليم الديانة المسيحية واعتناق دين آخر لا يضاهيها في تعاليمها وسماحتها. وهكذا اتخذت الدراسات الإسلامية في أوروبا منذ بدايتها الوجهة التبشيرية الصرفة، وأهم الأدوات التي تساعد على تحقيق هذا الهدف هم المتخصصون في هذه الدراسات لمحاربة الإسلام بالحجة والفكر والبرهان.

وبتتبعنا للسرد التاريخي لهذه الحقيقة التي نؤرخ فيها للعلاقة بين المسيحية والإسلام، فإن أهداف التبشير التي سعى إلى تحقيقها الرهبان لا تتحقق إلاّ إذا تعلم المبشرون الأداة التي توصل أفكارها للمسلمين والتي تتمثل في اللغة العربية، لأن آمال بطرس المبجل في هداية المسلمين إلى محاسن المسيحية بقيت حبيسة اللغة اللاتينية، ومن هنا جاءت الدعوة لتعلم اللغة العربية للاطلاع على الثقافة المدونة بها بغية تمثلها أولاً، واستيعابها ثانياً، ومحاربة الإسلام بها ثالثاً.

إن الاستشراق في بداية أمره ما هو إلاّ أداة من أدوات التبشير، فسعى الرهبان والقساوسة إلى تعلم اللغة العربية، والتضلع في الدراسات الإسلامية بغية فهم هذا الدين ثم نقضه من أساسه ورد أتباعه إلى ديانتهم. وهكذا انتشر تعليم اللغة العربية في الجامعات والمدارس الأوروبية، وأنشئ العديد من المطابع العربية لطباعة الذخائر العربية، كما تخصص آخرون باللغات الشرقية الأولىٰ كالعبرية والفارسية لفهم العهد المقدس، بغية مقارعة فقهاء المسلمين والرد عليهم بأدلة وبراهين مستقاة من الكتب الإسلامية أولاً، وكتاب العهد القديم الذي يعتبرونه أساساً للديانتين اليهودية والمسيحية التي أطلقت عليه «العهد الجديد» ثانياً. فتأسست أولاً المدارس العربية بمدينة «ريمس» بفرنسا بأمر البابا سلفستر الثاني ـ كما أشرنا آنفاً ـ وأنشأ البابا «هونوريوس الرابع» معهداً لتعليم اللغات الشرقية عام 1285، وقضى البابا «كليمانس الخامس» في مجمع ڤيينا عام 1311 بإنشاء كراس للعربية والعبرية والكلدانية في باريس وروما وأكسفورد

«روبرت كتون Robert Ketton» بمساعدة هرمانوس الدلماشي وبمساعدة أحد العرب المسلمين الذي لم يعرف عنه شيء سوى أن اسمه «محمد»[1]. وأنجزت هذه الترجمة عام 1143، وهكذا ألَّف هذا الحدث المعلم البارز والأساسي في مجال الدراسات الإِسلامية بأوروبا الغربية.

كان الغرض الذي هدف بطرس المبجل إلى تحقيقه من وراء ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية هو هداية المسلمين ـ حسب اعتقاده ـ إلى محاسن الديانة المسيحية. وهذا الهدف نراه تبشيرياً بالدرجة الأولى، ونعتبر هذا الراهب من أوائل المبشرين الذين استخدموا العلم لرد المسلمين عن دينهم. ومن هنا كان استنتاجنا أن التبشير هو الأصل الحقيقي للاستشراق وليس العكس صحيحاً كما يذهب أغلب الباحثين.

اعتبر بطرس المبجل أن الإِسلام في حقيقته ما هو إلاَّ «هرطقة مسيحية» هي آخر الهرطقات وأشدها ضرراً، كما اعتقد أن التحدي الإِسلامي لم يجد إجابة مسيحية مناسبة حتى أيامه، ورأى أنه من الضروري مواجهة هذه الهرطقة التي شكّلت ـ حسب زعمه ـ الأصل والمنبع لكل الهرطقات التي كانت تغزو المسيحية الأوروبية التقليدية آنذاك. وهو يقول في هذا الصدد ـ عندما اعتقد أن الإِسلام لا يشكل خطراً عسكريّاً مباشراً ولكنه يشكل في حقيقة الحال خطورة فكرية لا يستهان بها، لذا فلا بد من التعرف إليه أولاً، ثم مكافحته ثانياً ـ «إذا بدا أن العمل الذي أدعو إليه غير ضروري الآن لأن العدو لن يتأثر بهذا السلاح، أجيب أن بعض الأعمال.. تتم من أجل ضرورات الدفاع... وهذا هو العمل الذي أقوم به أنا فإذا لم يكن بهذا الطريق إعادة المسلمين إلى المسيحية الصحيحة، فلا أقل من أن يستفيد العلماء المسيحيون من عملنا في مجال دعم إيمان المسيحيين السذّج الذين يمكن أن تضير هذه الصغائر عقيدتهم»[2].

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين ط1، 1984م، ص68. بدون تاريخ.

(2) مقتبس بتصرف من مقال للدكتور رضوان السيد عن كتاب «صورة الإسلام في أوروبا في العصر الوسيط» تأليف رتشارد سودرن، منشور في مجلة الفكر العربي، رقم 32 المشار إليها آنفاً.

نستنتج من الأقوال السابقة أن الغرض الأساسي من ترجمة القرآن الكريم هو معرفة الإسلام والاطلاع على مبادئه وعقيدته حتى يتمكن المسيحيون من محاربته لأنه يجسد خطراً على الناس العاديين الذين يتأثرون به فيعتنقونه. فوجب التنبيه إلى هذا الخطر. وإظهار هذا الدين بمظهر مناف للتعاليم المسيحية السمحة التي تتفوق عليه ـ حسب رأي بطرس المبجل ـ كما أن الغرض الأساسي هو محاولة تنصير المسلمين وردهم عن دينهم، باعتبارهم من المضللين الذين تركوا الديانة المسيحية الصحيحة واعتنقوا هذا الدين الذي هو عبارة عن هرطقة مسيحية أي خروج عن تعاليم الديانة المسيحية واعتناق دين آخر لا يضاهيها في تعاليمها وسماحتها. وهكذا اتخذت الدراسات الإسلامية في أوروبا منذ بدايتها الوجهة التبشيرية الصرفة، وأهم الأدوات التي تساعد على تحقيق هذا الهدف هم المتخصصون في هذه الدراسات لمحاربة الإسلام بالحجة والفكر والبرهان.

وبتتبعنا للسرد التاريخي لهذه الحقيقة التي نؤرخ فيها للعلاقة بين المسيحية والإسلام، فإن أهداف التبشير التي سعى إلى تحقيقها الرهبان لا تتحقق إلاّ إذا تعلم المبشرون الأداة التي توصل أفكارها للمسلمين والتي تتمثل في اللغة العربية، لأن آمال بطرس المبجل في هداية المسلمين إلى محاسن المسيحية بقيت حبيسة اللغة اللاتينية، ومن هنا جاءت الدعوة لتعلم اللغة العربية للاطلاع على الثقافة المدونة بها بغية تمثلها أولاً، واستيعابها ثانياً، ومحاربة الإسلام بها ثالثاً.

إن الاستشراق في بداية أمره ما هو إلاّ أداة من أدوات التبشير، فسعى الرهبان والقساوسة إلى تعلم اللغة العربية، والتضلع في الدراسات الإسلامية بغية فهم هذا الدين ثم نقضه من أساسه ورد أتباعه إلى ديانتهم. وهكذا انتشر تعليم اللغة العربية في الجامعات والمدارس الأوروبية، وأنشئ العديد من المطابع العربية لطباعة الذخائر العربية، كما تخصص آخرون باللغات الشرقية الأولىٰ كالعبرية والفارسية لفهم العهد المقدس، بغية مقارعة فقهاء المسلمين والرد عليهم بأدلة وبراهين مستقاة من الكتب الإسلامية أولاً، وكتاب العهد القديم الذي يعتبرونه أساساً للديانتين اليهودية والمسيحية التي أطلقت عليه «العهد الجديد» ثانياً. فتأسست أولاً المدارس العربية بمدينة «ريمس» بفرنسا بأمر البابا سلڤستر الثاني ـ كما أشرنا آنفاً ـ وأنشأ البابا «هونوريوس الرابع» معهداً لتعليم اللغات الشرقية عام 1285، وقضى البابا «كليمانس الخامس» في مجمع ڤيينا عام 1311 بإنشاء كراس للعربية والعبرية والكلدانية في باريس وروما وأكسفورد

وبولونيا، وأنشئ أخيراً في جامعة السوربون كرسي للدراسات الإسلامية العربية ولا يزال من أهم الأقسام في هذه الجامعة العتيدة إلى يومنا هذا.

وحَذتْ الدول الأوروبية الأخرى حذو فرنسا في هذا المضمار. وهكذا نجد أن الرعيل الأول من المستشرقين البريطانيين كان دافعه الأول لدراسة العربية واللغات الشرقية دافعاً دينياً وهو ترجمة التوراة، وكان على رأس هؤلاء «بادويل» الذي عين أستاذاً للغة العربية بجامعة أكسفورد ويعتبر واضع أسس تدريس العربية في إنجلترا، وتابعه في هذا المضمار كل من «إدوارد بوكوك» (1604 ـ 1691)، و«سيمون أوكلي» (1678 ـ 1720)، و«جورج سيل» (1697 ـ 1736)، و«بوركهارت»، و«وليم لين» (1801 ـ 1876) وغيرهم كثيرون، وإن اختلفت أغراض هؤلاء المستشرقين إلاّ أن الرعيل الأول كان يهتم بالدراسات العربية والإسلامية لأهداف دينية أهمها التبشير، وتأتي بعدها الأهداف الثقافية والتجارية والاقتصادية التي اهتم بها المستشرقون المتأخرون[1].

أمّا في إيطاليا فإنه نظراً لما لصقلية من تأثير على نقل الحضارة الإسلامية إلى أوروبا باعتبارها من أهم المعابر التاريخية إليها، فقد اهتمت بهذا الموضوع «بولونيا» ثم نابولي ثم روما، كما تأسس فيها العديد من مراكز اللغات الشرقية. ومن أبرز دواعي اهتمام إيطاليا بالثقافة العربية منذ القرون الوسطى كان الدافع الديني، ثم ما لبث هذا الدافع أن تحول هو الآخر إلى دافع تجاري ثم سياسي وخاصة عندما احتلت إيطاليا ليبيا سنة 1911م.

وفي إسبانيا كان الاهتمام بالدراسات الإسلامية متميزاً بصورة واضحة لأنها كانت المعبر الأكثر أهمية الذي تسربت منه الثقافة والحضارة الإسلامية إلى أوروبا الغربية. فقام المترجمون بجامعتي قرطبة وطليطلة بنقل الفكر العربي إلى اللاتينية منذ القرن العاشر الميلادي، وأهمهم على الإطلاق في تلك الحقبة «جيراردو دي كريمونا» الذي تمكن من نقل أكثر من سبعين مؤلّفاً في المنطق والفيزياء والفلسفة وسواها وازدهرت الثقافة الإسلامية في الجامعات الإسبانية، وأنشئ العديد من المعاهد والمراكز التي تهتم بها. وكان الدافع لذلك في بداية الأمر هو الدافع الديني أسوة ببقية البلدان الأوروبية الأخرى إلى أن تحول إلى أغراض أخرى سنشير إليها في حينها.

وفي ألمانيا تميز الاستشراق بخصائص تخالف ما هو معهود في البلدان الأوروبية

---

(1) د. ميشال جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، المرجع السابق، ص 30.

الأخرى فلم تكن لها أطماع سياسية تبتغي تحقيقها في الشرق إلاّ في العصور المتأخرة جدّاً، ولم تكن لها أهداف دينية تسعى لنشرها لاستيلاء فرنسا وبريطانيا على هذا الميدان. ومن هنا اعتبر العديد من الباحثين أن الاستشراق الألماني هو نموذج للاستشراق العلمي الصحيح الذي لا تشوبه أغراض أخرى، فأتت نتائجهم العلمية متفقة ومتطلبات المنهج العلمي الصحيح. خاصة أن هذه الدراسات الألمانية منصبة على التراث العربي القديم، والتاريخ الكلاسيكي الشرقي البعيد عن السياسة ومتاهاتها. كما أن جوهر هذه الدراسات الألمانية منذ بدايتها كانت منصبة على اللغة العبرية التي من خلالها درست اللغة العربية اعتقاداً من دارسيها أن اللغة الأخيرة تساعد على فهم الأولىٰ. ومع ذلك فإننا نستطيع الإقرار بأن الاستشراق الألماني قام لغاية دينية شأنه شأن الاستشراق الفرنسي والبريطاني خاصة في هذه المرحلة التي نؤرخ لها والتي تسبق الحروب الصليبية، علماً بأن بعض الباحثين يرجّحون على أن أول اتصال ألماني مع العالم العربي قد بدأ مع الحملات الصليبية[1] وأن الدراسات الاستشراقية الألمانية لم تتوسع إلاّ في أوائل القرن الثامن عشر.

هذه بعض ملامح الاستشراق الديني في المرحلة التاريخية الواقعة قبل الحروب الصليبية، فقد كان الهدف الأساسي من هذه الدراسات تبشير المسلمين بالديانة المسيحية، والعمل على ردهم عن دينهم بكلِّ الوسائل، والانتقام من الفتوحات العربية الأولىٰ التي استولت على أجزاء واسعة من أوروبا. ومع ذلك فقد بقي العالمان المسيحي والإسلامي متجاورين مدة تزيد على أربعة قرون وكانت معرفة كل فريق بالآخر ضئيلة للغاية. بل إن المسيحيين كانوا يعتقدون أن المسلمين وثنيين لا يؤمنون بالله، ويطلقون عليهم صفات ونعوتاً لا تتفق والحقيقة العلمية، وإن الخطر الإسلامي بالنسبة إليهم لا يزال ماثلاً، وبالرغم من الدراسات التقريبية الخالية من الحيدة العلمية التي صورت المسلمين بصورة يشوبها الخيال أكثر من الحقيقة، فقد نشأت تلك الدعوة الملحة إلى ضرورة مواجهة الإسلام بالأساليب العسكرية، وحل هذه القضية بالاستيلاء مباشرة على قلب العالم العربي، وإزالة هذا الخطر المحدق الذي يتهددهم عسكريّاً وفكريّاً وسياسيّاً لقرون عديدة ـ وذلك حسب زعمهم ـ ومن هنا جاءت الدعوة ملحة إلى شن حروب صليبية كان لها أبلغ الأثر في تطور الاستشراق والتبشير. ولكن قبل

(1) المرجع السابق.

الدخول في تفاصيل هذه المرحلة فإننا نود ملاحظة أنه بالرغم من تلك المؤثرات التي تركها التراث العربي الإسلامي على أوروبا من خلال المعابر الثلاثة المعروفة فإن الإفادة من العلوم المنتقلة إلى أوروبا لم تكن لها فائدة على الصعيد العام، واقتصرت فائدتها على أوساط معينة من المثقفين ورجال الدين ولهذا فإن الشعوب الأوروبية لم تكد تستمع إلى نداء البابا الثاني في مجمع «كليرمونت» عام 1095 حتى آمنت بكل نداءاته، فأسرع الكثير منهم لحمل السلاح والصليب، وهكذا بدأت الحروب الصليبية التي بلغ عددها عشر حملات انتشرت من شمال إفريقيا إلى الشرق الإسلامي، وكان لها أبلغ الأثر في التقارب الذي حصل بين الشرق والغرب. ولكن أثرها الذي يعنينا هو نشوء الاستشراق وما شابه من ظاهرة التبشير خاصة وأن كنوز المعرفة الشرقية انتقلت إلى الغرب إبان فترة الاحتكاك المتمثلة في الكتب والمخطوطات القيّمة التي سطا عليها الأوروبيون ونقلوها إلى ديارهم، وأصبحت القاعدة العلمية التي بني عليها الاستشراق إلى يومنا هذا، بيد أننا لا نتجاوز الحقيقة عندما نؤكد أن أوروبا تدين بنهضتها الحديثة إلى ذلك التراث العلمي والأدبي بحيث كانت المؤلّفات الأوروبية ولأحقاب طويلة عبارة عن نقول من المؤلّفات العربية أو ترجمة لها.

تتميز فترة الحروب الصليبية والأحقاب التالية لها بانتشار ظاهرة التبشير حينما كانت الكنيسة الطرف الهام الذي سعى إلى اندلاع هذه الحروب بالتحالف مع النبلاء والأمراء وبذلك فإن دراستنا ستنصب على علاقة الحروب الصليبية بالاستشراق، واتساع حركة التبشير وهو ما نحاول دراسته في المبحث التالي:

المبحث الثاني

مرحلة الاستشراق العسكري وانتشار ظاهرة التبشير

كانت الحروب الصليبية من أهم الحوادث الكبرى في تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب في العصور الوسطى، ومن هنا كانت مجالاً خصباً لآلاف من الكتب والمباحث والمقالات والتحليلات عن أسباب اندلاعها ونتائجها وآثارها السياسية والعسكرية والثقافية والاجتماعية. هذه الآثار لم يسلم منها الشرق والغرب، فكلاهما قد أثر وتأثر بصاحبه، وكل طرف نظر إلى هذه الحروب من زاويته هو، وكان من العسير على المؤرخ المحايد كتابة تاريخها بموضوعية وحيدة علمية خاصة أولئك الذين عاصروها.

ونحن لا تهمّنا الأسباب الدينيّة، والاقتصادية، والسياسية، والعسكرية التي قامت هذه الحروب من أجلها، ولكننا نهتم في الواقع بآثارها من الناحية الفكرية والثقافية لتحديد الاستشراق وبيان الأسس التي قام عليها إبان هذه المرحلة وخاصة آثار هذه العلاقة بعد انتهائها، وما رافقها من ظاهرة التبشير المنظم الذي سعت إليه أوروبا أملاً في انتصارها على الشرق بعد أن ذهبت الحلول العسكرية أدراج الرياح.

بعد أن خفت حدّة المعارك بين النصارى والمسلمين، قامت علاقة بين العدوين اللدودين تتسم بشيء من الصداقة، وتعرّف كل طرف بالآخر، وتمثّلت هذه العلاقة في قيام العديد من الصليبيين بالزواج من المواطنات في بلاد فلسطين من المسيحيات والأرمنيات، وسلك المسلمون نفس السبيل فتزوجوا من العديد من المسيحيات خاصة اللائي كن أسيرات ثم اعتنقن الإِسلام. وعقدت أحلاف واتفاقيات كثيرة بين بعض الأمراء المسيحيين والمسلمين، وبدأ الغرب يتعرف إلى الشرق، وانمحت شيئاً فشيئاً تلك الصورة القاتمة التي كان يحملها عن الشرق. فلم يعد الصليبيون يرون في المسلمين أولئك القوم الغلاظ الشداد الجبناء، الكفرة، عَبَدَة الأوثان ـ حسب زعمهم ـ ولكنهم لمسوا حضارة عريقة وثقافة سامية، وشجاعة نبيلة، وأخلاقاً فاضلة خاصة بعد تلك المعاملة التي أسبغها صلاح الدين على أسراه من النصارى الذين سقطوا في يده بعد فتح القدس. فتغيرت الصورة كلّياً، وفعل قانون التأثر والتأثير فعله، فقد تزيّا الأوروبيون بالزي الشرقي، وزاد اتصالهم بمن يعيشون في تلك الممالك المسيحية من المسلمين، فقلّ بذلك ما بينهما من تنافر وعداء، فكان التجار المسلمون يدخلون إلى تلك الممالك ويتبادلون السلع فيها بكل حرية، وأخذ المرضى المسيحيون يفضلون الأطباء المسلمين واليهود على الأطباء المسيحيين، وأصبحت اللغة العربية هي لغة التخاطب اليومي العامة للسكان[1].

وعندما انتهت العمليات العسكرية نهائياً بطرد آخر الجنود الصليبيين من عكّا عام 1291م، قفل العديد من المسيحيين راجعاً إلى بلاده، ورافق ذلك الاستيلاء على الآلاف من الكتب والمخطوطات العربية، ونقلت جميعاً إلى المكتبات الأوروبية المختلفة وما زالت في هذه المواطن إلى يومنا هذا. وهذه الكنوز الأدبية والتاريخية لا تزال مصدراً لا ينضب للمستشرقين قديماً وحديثاً. وكان من نتائج الحروب الصليبية أن

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة، المرجع السابق، الجزء الخامس عشر ص 34.

خبت الحماسة الدينية التي دفعت الصليبيين الأوائل إلى خوض غمار هذه الحرب الضروس، وحدث ذلك الانشقاق بين الكنيسة والأمبراطورية وهبت رياح التغيير على القارة الأوروبية بما تأثرت به من المعارف والأفكار الشرقية خاصة في المجالات الدينية، ومع ذلك ظهر العديد من الدعاوى تطالب بضرورة وحدة الصف الأوروبي لإعادة الكرة من جديد لاحتلال الشرق والاستحواذ على خيراته. وقد بقيت هذه الدعاوى حبيسة الصدور إلى أن تحققت بعد حين وكان الذين مهدوا لها السبيل هم المستشرقون والمبشرون.

التقت أهداف الرهبان والتجار كل حسب غرضه في المطالبة بالعودة إلى الشرق ولكن الحل العسكري لم يجد آذاناً صاغية ناهيك عن عدم إمكانية نجاحه، فاتجهت الأنظار إلى اقتحام هذه الديار بالطرق السلمية واستخدمت الأطراف ذات المصلحة وسيلة التبشير لتحقيق تلك الآمال الضائعة التي عجزت الوسائل العسكرية عن تحقيقها. وبرز إلى عالم الفكر فلاسفة ومفكرون أوروبيون طالبوا بالتنكب عن الحل العسكري واللجوء إلى الحل الفكري لإنهاء المسألة الشرقية وكان على رأس هؤلاء «روجر بيكون Roger Bacon» الذي رأى أن «الحرب المقدسة» عديمة الجدوى للاستيلاء على الشرق، وأن أفضل وسيلة لنشر المسيحية بين المسلمين هي «التبشير» السلمي والموعظة الحسنة[1]. وأرجع عجز المسيحية عن القيام بمهمة التبشير إلى عدة أسباب أهمها عدم معرفة المبشرين بلغات الشعوب التي يراد التبشير فيها، والجهل بعقائد من يراد تبشيرهم، وعدم التمكن من الحجج والبراهين الفلسفية والعلمية التي تتخذ كأساس لدعوة غير المسيحيين إليها.

هذه الأسباب مجتمعة أدت إلى الاهتمام بالشرق، والانكباب على تراثه الذي انتقل إلى أوروبا عن طريق المعابر الجغرافية المعروفة، وعن طريق الحروب الصليبية كذلك أدت هذه الأسباب إلى ضرورة تعلّم اللغة العربية واللغات الشرقية الأخرى ليتمكن المبشر من نشر دعوته وأفكاره والاهتمام بالفلسفة والجدل المنطقي لأنها السبيل الوحيد لإقناع من يراد تبشيرهم بدلاً من تقديم مواعظ جاهزة لهم من الكتاب المقدس يقابله أعداؤهم الآخرون بكتاب مقدس لا يقل عن الذي يملكونه. ومن هنا كان الاهتمام بالدراسات الفلسفية للتسلح بسلاح الجدل والمناظرة المبنية على اليقين

(1) سودرن، المرجع السابق، ص34.

والبرهان. ولكن الفلسفة إذا كانت هي الوسيلة الرئيسة للتبشير بعد اللغة العربية فإنها هي الأخرى ملك العرب والمسلمين، وهي الميدان الذي يتقنونه بعد أن وفقوا بينها وبين الدين، فكان لزاماً على الغربيين الاطلاع على أسس الفلسفة الإسلامية. وخلاصة فكرة «روجر بيكون» أن الحروب الصليبية امتازت بالقسوة البالغة وأنها عديمة الجدوى ومضيعة للوقت، وأنه من الواجب تبشير المسلمين ودعوتهم لاعتناق المسيحية بدلاً من التفكير في غزوهم في عقر دارهم[1].

هذه العوامل مجتمعة أدت بالبابا «أنوست الرابع» إلى إصدار منشوره في 22 من يونيه 1248 إلى مدير جامعة باريس بإنشاء كرسي للدراسات العربية والإسلامية بها.

كانت أول مدرسة أنشئت للدراسات الشرقية في أوروبا هي مدرسة طليطلة التي أنشأها مجلس المبشرين عام 1250، وكانت تدرس بها اللغتان العربية والعبرية لإعداد من سيقومون بالتبشير بين اليهود والمسلمين.

وعندما ازداد الاضطهاد المسيحي للمسلمين في إسبانيا، وما توالت من نكبات لحقت المكتبات العربية من حرق وإتلاف، شعر المستنيرون منهم بهذا الخطأ الفادح فاتجهوا إلى تجميع التراث العربي الإسلامي للاستفادة منه، فدعم «ألفونس» ملك قشتالة أحد المتمكنين من اللغة العربية ويدعى «ميشيل سكوت» ليقوم بالبحث في علوم المسلمين وحضارتهم، فجمع هذا الشخص طائفة من الرّهبان وشرعوا يترجمون العديد من الكتب العربية إلى اللغة الإفرنجية، وأرسلت نسخ من هذه الترجمات إلى صقلية التي قام ملكها باستنساخها بدوره، وأرسل صورة منها إلى جامعة باريس التي أنشئ فيها قسم لتعليم اللغتين العربية والعبرية كما أسلفنا[2].

كان أبرز من تخرج في مدرسة الدراسات الشرقية التي أنشئت في طليطلة «ريموند مارتيني Raymond Martini»، الذي قيل عنه بأنه لم يظهر في أوروبا في تلك العصور من يضاهي هذا العالم في معرفته باللغة العربية والمؤلفين العرب، وكان يتقن إلى جانب العربية العبرية والكلدانية واليونانية، وقد تبحَّر في القرآن وحفظ صحيحي

---

(1) د. جمال الدين الشيال، التاريخ الإسلامي وأثره في الفكر الأوروبي في عصر النهضة، دار الثقافة، ص8، بدون تاريخ.

(2) د. محمد عبد الفتاح عليان، أضواء على الاستشراق، دار البحوث العلمية، 1980م، ص130.

مسلم والبخاري. وألف هذا الراهب الدومنيكاني كتاب «خنجر الإيمان» يردّ فيه على المسلمين واليهود، واعتمد فيه على حجج علماء المسلمين خاصة الإمام الغزالي وغيره ممن تصدوا لمجادلة المشائين. وقد شاع هذا الكتاب، وظلّ طوال قرون نموذجاً رفيعاً للجدل الديني بين فقهاء المسيحيين والإسلام[1].

تخرج في الجامعات الأوروبية اللاهوتية العديد من الرهبان المثقفين، ووقَفُوا معارفهم وثقافتهم على التبشير، فانتشروا في بقاع العالم الإسلامي رسلاً يبشرون بالديانة المسيحية، وحاولوا قدر جهدهم استمالة المسلمين إلى عقيدتهم، غير أن الفشل الذريع كان مآلهم، والذي يدهش له المرء في هذه الأزمان القديمة نسبيّاً تسامح المسلمين مع هؤلاء المبشرين، وفتح صدورهم لمجادلات فقهية دينية يحاول فيها كل فريق تقديم الحجج والبراهين للدفاع عن معتقداته. ولعلّ من المفيد في هذا السياق الإشارة إلى أعمال القديس «فرنسيس» بما لها من دلالة هامة على تسامح المسلمين ووثوقهم بصحة معتقداتهم؛ ومنها قدوم هذا الراهب المتعصب مؤسس جماعة الرهبان الفرنسيسكان إلى مصر إبان الحروب الصليبية، حيث قابل السلطان الملك الكامل محمد، واستأذنه في أن يبشر جنوده بمحاسن المسيحية، فأذن له السلطان بكل كياسة، واستمع إليه في أدب جمّ واحترام كبير. ولم يقم السلطان بمجادلته في الحجج التي أدلى بها هذا القديس، بل بالغ في إكرامه، الأمر الذي جعل هذا الراهب يبادل الملك الكامل آيات التقدير والاحترام والإعجاب، خاصة عندما أذن له في التجول بحرية في معسكر المسلمين ودعوة من يشاء منهم إلى دينه، وكانت النتيجة فشله الذريع في هذا المضمار، إذ لم يستجب لدعوته أحد، فقرر العودة إلى معسكر الصليبيين، وهناك أخبرهم بتفاصيل مقابلاته ومساعيه التي باءت بالفشل، ولكنه عاد وقلبه مملوء احتراماً وتقديراً للمسلمين بعد أن تبدلت في ذهنه تلك الصورة القاتمة المسبقة التي كان يحملها عنهم. وحاول قدر جهده إثناء الصليبيين عن مواصلة القتال ولكنه فشل أيضاً في هذه المهمة، فرحل عنهم وقفل عائداً إلى بيت المقدس ليؤسس للإخوان الفرنسيسكان نواة أعمالهم في سدانة كنيسة القيامة ببيت المقدس حتى يوم الناس هذا[2].

(1) نجيب العقيقي، المستشرقون، المرجع السابق ج1، ص130.
(2) أ ـ محمد مصطفى زيادة، حملة لويس التاسع على مصر، بتصرف كبير، ذكره الدكتور الشيال ـ المرجع السابق، ص 84.
ب ـ محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، المجلد الثاني، ص 206.

أمّا المبشر الآخر فهو أقل حظاً من القديس «فرنسيس» ونعني به «ريمون لل Raymon Lull» الذي كان يتقن هو الآخر اللغة العربية، ووَقَفَ على تبشير المسلمين والعمل على تنصيرهم، ورحل إلى الجزائر، وهناك عقد ندوة في مدينة بجاية عام 1307م ناقش فيها فقهاء المسلمين وحاول التأثير عليهم، واستعمل اللغة العربية في مناظراته، وكان مثار إعجاب مناقشيه إلاّ أن النتيجة كانت في غير مصلحته. ومع ذلك لم ييأس هذا المبشر من نجاح مشروعاته فاتجه إلى الحكام طالباً منهم تأسيس مدارس تعلّم ـ لغة الملحدين ـ حسب تعبيره ويعني بذلك المسلمين. وبالرغم من فشل مشروعه هذا فإنه تمكن في النهاية من إقناع الملك «جيمس الثاني» عام 1276م بإنشاء مدرسة في مدينة «ميرامار» في الشمال الشرقي من جزيرة «ميورقة» لتدريب المبشرين وتعليمهم اللاهوت واللغات الشرقية ودأب هذا المبشر على عمله بعزيمة لا تعرف الكلل والملل حتى لاقى حتفه بالجزائر نتيجة استفزازه للمسلمين[1].

لعبت إسبانيا وصقلية دوراً بارزاً في نشوء الاستشراق الذي ارتكز في أسسه على التبشير، ولكن سياسة العنف التي انتهجتها إسبانيا المسيحية ضد المسلمين، وبداية محاكم التفتيش لأعمالها الظالمة، وقيام الكاردينال «خمينس دي سينروس» بارتكاب أكبر حماقة في تاريخ الثقافة الإنسانية وهو جمعه للتراث العربي الإسلامي وحرقه في ميدان عام، ولم يستثن منه إلاّ ثلاثمئة من كتب الطب والعلوم. فقد خبت الدراسات الإسلامية هناك بعد أن كانت لقرون عديدة مركز إشعاع لهذه الدراسات. فتلقفت فرنسا الكرة، وركزت على دراسة العربية والعلوم الإسلامية، وكان السبب الرئيس الدافع إلى ذلك هو التبشير الذي حمل لواءه، وبشكل مثير، المبشر والمستشرق الفرنسي الشهير «جيّوم بوستيل» المولود عام 1510م بفرنسا الذي كان يمتاز بذكاء نادر، وبمقدرة عجيبة على تعلم اللغات الأجنبية، فقد أتقن اللغات التركية، والعربية، والعبرية، والحبشية.

وفي عام 1539 أصدر كتابه الشهير «النحو العربي» وقد أشار في مقدمة كتابه هذا إلى أهمية اللغة العربية باعتبارها لغة عالمية، ومعرفتها ضرورية لتوطيد العلاقات مع الشعوب التي تتحدثها، كما أن أهم المؤلفات العلمية والأدبية مدوّنة بها، فلا يستطيع المثقف أو الأمة التي تبتغي إنشاء حضارة راقية الاستغناء عنها. والأهم من هذه الأسباب مجتمعة هو أن من يملك ناصية هذه اللغة ـ يستطيع حسب قوله ـ أن يبقر

(1) د. الشيال، المرجع السابق، ص 84.

بطون أعداء الدين المسيحي بسيف الكتب المقدسة، وأن يفند عقائدهم بواسطة عقائدهم هم[1]. وبذلك فإن السبب الديني هو الباعث الدافع لهذا المبشر الغريب الأطوار أن يدبج كتابه في النحو العربي للتبشير بالمسيحية أولاً، ومقارعة حجج المسلمين بحجج أخرى مماثلة ثانياً.

وكانت أهم خدمة قدمها للاستشراق الديني قيامه بجمع نفائس من المخطوطات والكتب العربية والشرقية خاصة عندما سيطرت على ذهنه فكرة تنصير الشرق عن طريق إنجيل عربي سرياني، فرحل إلى الشرق وحصل على نفائس من التراث لا تقاس بثمن، منها على سبيل المثال تاريخ أبي الفداء، ومؤلفات يوحنا الدمشقي وترجمة سريانية للعهد الجديد من الكتاب المقدس، وباع هذه المخطوطات النادرة في وقت كانت قد مرّت به أزمة نفسية واقتصادية إلى مكتبة هيدلبرج مقابل مبلغ مالي زهيد[2].

هكذا توالت جيوش التبشير بعد اندحار جيوش الاحتلال الصليبي عن أرض الشرق، واتخذت من الاستشراق وسيلة لتحقيق أهدافها. وحاولنا في العرض التاريخي الذي سردناه بيان هذه العلاقة الوثيقة التي ربطت بين هذين المفهومين، لتأصيل الظاهرة الاستشراقية الدينية، التي تحولت إلى وسيلة عسكرية، وعندما فشلت الأخيرة اتخذ التبشير المظهر الحقيقي للغزو الفكري والديني لبلاد الإسلام بعد أن سخّر الاستشراق لخدمته باعتباره الأداة الثقافية التي لا مناص منها لتحقيق أهدافها.

ونحن في هذه الدراسة لا يعنينا تتبع التبشير وبيان مؤسساته ووسائله إلى يومنا هذا، ولكننا نهتم بالعلاقات التي تربطه بالاستشراق، فما هي يا ترى أهداف كل منهما ووسائله بعد أن حاولنا البرهنة على أصلهما المشترك؟.

إن أهداف الاستشراق متنوعة طبقاً للمراحل التي مرّ بها، ورأينا في المرحلة الدينية الخدمات العلمية التي قدّمها للتبشير بالنصرانية، ومحاولة ردّ المسلمين عن دينهم ونبذ معتقداتهم، وسترينا هذه الدراسات الأهداف السياسية والعلمية حينما نصل إلى تحليلها في أوانها، ومع ذلك فإن أهداف التبشير والاستشراق واحدة في هذه المرحلة خاصة إذا علمنا أن هدف التبشير الأساسي هو رد المسلمين عن ديانتهم، وهدم الإسلام

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 86.

(2) نجيب العقيقي، المستشرقون، المرجع السابق، ج1. ص 172.

في عقائده، وعباداته ونظمه. كما أن هدفه يتجلى في تجزئة المسلمين أينما كانوا حتى يصبحوا أشتاتاً متفرقين لا تقوم لهم قائمة، ولا تجمعهم رابطة، ولا تؤلف بين قلوبهم مودة. كما تتجلّى أهداف التبشير في تشويه صورة الأمة الإسلامية ماضياً وحاضراً، وتصوير الإسلام بأنه دين تخلف لا دين تقدم، وعدم صلاحيته لمواجهة التطورات الحديثة، وغيرها من الادعاءات التي لا تصمد أمام الحقيقة العلمية الموضوعية.

أمَّا بالنسبة إلى مفهوم المصطلحين، فقد شرحنا المقصود بالاستشراق في الفصل الأول، ولم يبق أمامنا إلاّ الإشارة إلى مفهوم التبشير الذي هو الدعوة إلى اعتناق الديانة المسيحية، ونبذ غيرها من الديانات الأخرى سواء أكانت سماوية أم غير سماوية. كما أن الديانات الأخرى لا تعرف التبشير خاصة اليهودية المنغلقة على نفسها، إلاّ أن الإسلام يطلق على المبشر اسم «الداعية» وشتان بين المفهومين في المحتوى والهدف والوسائل. ومما يجدر ذكره أن المسيحية مبنية في أساسها على التبشير الذي يرقى في تطوره التاريخي إلى الحواريين الذين يطلق عليهم اسم «الرّسل» والذين انتشروا شرقاً وغرباً لنشر المسيحية والتبشير بها. واستمرت هذه الظاهرة لدى المسيحيين حتى يومنا هذا.

أمَّا بالنسبة إلى الوسائل فإن الاستشراق يعتمد عادة على العلم والثقافة، ومحاورة الأفكار، وعقد الدراسات المقارنة، وهو موجه بالدرجة الأولىٰ إلى طبقة المثقفين بينما يعتمد التبشير على وسائل أخرى كالمساعدات الطبية والغذائية، وبناء الملاجئ والمستشفيات وتقديم المساعدات والهبات باسم الإحسان المسيحي، وخلاصة القول: إن الاستشراق حمل أعباء الأعمال في ميادين المعرفة الأكاديمية واستخدم البحث العلمي في تحقيق أهدافه فلجأ إلى الكتابة والتأليف والمحاضرات والمناقشات العلمية، والمؤتمرات المنتظمة، وتأسيس كراسٍ لدراسة الشرق في جميع مناحي حياته. أمّا التبشير فهو يلجأ إلى التأثير على مظاهر الحياة العقلية العامة التي تتناسب ومفاهيم الجماهير كاستخدام وسائل التعليم المدرسي في دور الحضانة ورياض الأطفال والمراحل الدراسية الأخرى، وكذلك إنشاء المؤسسات الخيرية كالمستشفيات، ودور الضيافة والملاهي للكبار ودور الأيتام. ونشر الدعاية الواسعة عن طريق الطباعة والنشر والأعمال الصّحافية[1].

---

(1) عبد الرحمن الميداني، أجنحة المكر الثلاثة، المرجع السابق، ص 112.

استغل التبشير بعد الحروب الصليبية كمحاولة للتنفيس عن الهزائم العسكرية التي منيت بها أوروبا، بعد حروب طاحنة امتدت خلال قرنين من الزمان، حاولت فيها بكل الوسائل البقاء الأبدي في الشرق والسيطرة على بيت المقدس، وفي هذا الصدد يقول اليسوعيون. . «ألم نكن نحن ورثة الصليبيين؟ أولم نرجع تحت راية الصليب لنستأنف التسرب التبشيري والتمدين المسيحي، ولنعيد في ظل العلم الفرنسي وباسم الكنيسة مملكة المسيح[1]؟».

باءت محاولة التبشير هي الأخرى بالفشل الذريع، ولم تسجل الإحصائيات أية نسبة من المسلمين ارتدت عن دينها بالرغم من كل المغريات التي تعرضوا لها. وسترينا هذه الدراسة مستقبلاً كيف أن أبناء الصحراء الكبرى لم ينصّر منهم إلاّ القليل جدّاً، وكل من كانت له الجرأة على اعتناق المسيحية اضطر إلى مغادرة بلاده[2].

لعب المستشرقون والمبشرون أدواراً سياسية في غاية الأهمية أدت إلى انتشار الاستعمار الأوروبي وسيطرته على العالم الشرقي بصفة عامة والعالم الإسلامي بصفة خاصة، فما هي يا ترى خصائص مرحلة الاستشراق السياسية؟ هذا ما سنقوم بتحليله في المبحث المقبل.

المبحث الثالث

مرحلة الاستشراق السياسية

بعد انتهاء الحروب الصليبية، وسقوط الأندلس في أيدي الإسبان. وجد الفرنجة ثروة علمية طائلة من نوادر المؤلفات العربية في شتى أنواع المعرفة، فاستولوا على هذا التراث، وجمعوه في مكتباتهم، وعكف عليه المستشرقون بحثاً وتحليلاً، ولم يتركوا جانباً من جوانبه إلاّ تناولوه بالدرس والتحقيق، فتكونت لديهم معارف واسعة عن الشرق من حيث سكانه، وعاداته، واقتصادياته، وطرق تجارته، ومواطن القوة والضعف فيه. فنشأت دراسات تحليلية عن هذه الأصقاع أعطت صورة واضحة لما هي

(1) د. ساسي سالم الحاج، مذكرات الاستشراق والتبشير، قسم الدراسات العليا/ شعبة الدراسات الإسلامية، ص15.

(2) جيمس ويلارد، الصحراء الكبرى، مكتبة الفرجاني، طرابلس 1967م، ص409.

عليه. ولكن النهم إلى زيادة المعرفة بالشرق وأحواله لم يتوقف أبداً خاصة بعد سقوط مدينة القسطنطينية وبروز الدولة العثمانية ككيان قوي مدافع عن الإسلام، فقرر الغرب محاربة الأتراك أولاً، ومنعهم من التوسع في أوروبا، وقد تم لهم ذلك بوقْفِ المد التركي وهو على أبواب مدينة ڤيينا النمساوية. كما اتجه اهتمام الغرب إلى الشرق بصفة عامة، ولم تعد الدراسات الاستشراقية محصورة في العالم الإسلامي فقط، ولكن نظراً للاستكشافات الجغرافية الأوروبية، وأثرها في تحويل طرق التجارة العالمية إلى الهند عن طريق رأس الرجاء الصالح، والرحلة العظيمة التي قام بها ماركو بولو إلى الصين، وما كشفت عن ثروات تلك الشعوب وحضارتها المتطورة، طمع الغرب في الاستيلاء على هذه البلاد، والسيطرة على مقدراتها السياسية والاقتصادية، والإلمام بطرق حياتها، وتركيب سكانها. وهذه المشاريع لا يمكن أن تتم دون أن تسبقها دراسات مفصّلة لإعطاء فكرة واضحة لا لبس فيها ولا غموض توطئة لاستعمار هذه الأصقاع. وليس هناك من يقوم بتقديم هذه التقارير إلاَّ المبشرون والمستشرقون. فسخرت الحكومات الغربية هؤلاء الناس لخدمة أغراضها الاستعمارية، وتمثلت في تلك الرحلات التي قام بها الرواد الأوائل من المستشرقين لتقديم صورة جلية عن المجتمعات التي نوت أوروبا السيطرة عليها. فقام المستشرقون والمبشرون بأدوارهم على أحسن ما يرام، فقدموا إليها ما تحتاج إليه من تراث الشرق لفهم عقليته وأمزجته وتفاصيل حياته، ومواطن الضعف فيه. وهكذا تسلل هؤلاء القوم إلى الشرق، واختلطوا بأهله تجاراً، وقناصل، ورحّالة، ومبشرين، يمهدون الأرضية لتكون صالحة ومهيَّأةً للاستعمار الغربي. فتأسست الجمعيات الجغرافية البريطانية والفرنسية، وأرسلت الرحالة والمستكشفين وكلهم من المستشرقين إلى مجاهل إفريقيا والشرق، لدراسة أحوال تلك البلدان وبيان آفاقها التجارية والاقتصادية، وكتابة تقارير دورية منتظمة ترسل إلى وزارة مستعمرات هذين البلدين لاستخلاص النتائج منها. والعمل على إعداد الخطط للتغلغل في البلدان المستكشفة بناءً على تلك الدراسات التي تصل إليهم تباعاً من أولئك الرحالة والمبشرين. وهكذا سخّر الاستشراق في هذه المرحلة لخدمة الأغراض السياسية تمهيداً لاستعمار إفريقيا والشرق كله.

ونحن لا نستطيع أن نتعرض بالتفصيل إلى هذه الأعمال التي قام بها هؤلاء الناس في هذه المرحلة نظراً لاتساعها وشموليتها، ولكننا نحاول بيان ذلك في ما يتعلق بنشاط الرحّالة الذين زاروا إفريقيا الشمالية ثم تغلغلوا منها إلى مجاهلها لنستنبط من تقاريرهم

تلك الأهداف السياسية التي سعوا إلى تحقيقها، ونركز بصفة خاصة على تلك الرحلات التي اتخذت من طرابلس نقطة انطلاق لها لتحديد موضوع دراستنا ونبين فيه علاقة هؤلاء الرّحالة بالقناصل المبثوثين في ولايات شمال إفريقيا والشرق باعتبارهم هم الآخرين من المستشرقين، ونشير بشيء من التركيز إلى الرّحلات التي قام بها الأوروبيون إلى الشرق الأوسط والجزيرة العربية، وتقديمهم لتقارير وافية على هيئة مؤلّفات كان لها أبلغ الأثر في توجيه أنظار فرنسا إلى تنظيم حملتها العسكرية ضد مصر بقيادة. . . «نابليون». . لما لهذه الحملة من آثار كبيرة على حركة الاستشراق. كما نشير في هذا المبحث إلى دور التبشير النشط في هذه المرحلة وما قام به من تمهيد السبيل أمام الاستعمار الأوروبي لتكتمل حلقة السيطرة الغربية على الشرق مرة أخرى.

ينقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب نتناول في المطلب الأول آثار الرّحالة المستشرقين بالتعاون مع القناصل الغربيين لاستعمار الشرق من جديد، وندرس في المطلب الثاني آثار الحركة التبشيرية في هذا المضمار، ونختتم هذا المبحث بمطلب ثالث نشير فيه إلى آثار الحملة الفرنسية على الدراسات الاستشراقية باعتبارها إحدى نتائجها السياسية المباشرة.

المطلب الأول

رحّالة وقناصل

كان للاستكشافات الجغرافية الأوروبية أثرها العميق في اكتشاف الشرق، والكشف عن كنوزه المادية والثقافية، وبيان طرق التجارة التي تؤدي من خلاله إلى الهند والشرق الأقصى. وكان اهتمام أوروبا قد انصب في نهاية القرن السادس عشر على اكتشاف طرق جديدة للوصول إلى الهند ـ أرض التوابل والبهارات ـ طالما كان البحر المتوسط والطرق التجارية البرية الأخرى في أيدي المسلمين. وكان من نتيجة هذه المساعي أن اكتشفت القارة الأميركية وما يحيط بها من عوالم جديدة لم تكن معروفة للعالم القديم. وهذا الاكتشاف كان وليد الصدفة ليس إلاّ، فبدلاً من الوصول إلى الهند عن طريق الشرق المحفوف بالمخاطر اتجهت الحملات الاستكشافية الأولى إلى الغرب وصولاً إلى الهند بعد أن تعززت فكرة كروية الأرض. ولكن البرتغال أثارت اهتماماً خاصاً عندما اتجهت قوافلها البحرية إلى ساحل إفريقيا الغربي، وأخذت تدور

حول القارة السمراء حتى عبرت إلى الشرق عن طريق رأس الرجاء الصالح بمساعدة بعض البحارة العرب المتمرسين بمعرفة البحار والأنواء البحرية والذين كان على رأسهم «ابن ماجد» العربي.

إن اكتشاف الطرق الجديدة الموصلة إلى الهند استقطبت اهتمامات دول أوروبا قاطبة، وسعت جميعاً إلى الوصول إلى تلك الأصقاع للاستئثار بخيرات وموارد تلك البلاد، ثم استعمارها مباشرة بداية من القرن الخامس عشر وانتهاء بالنصف الأول من القرن العشرين.

وبالرغم من اكتشاف الطرق البحرية الجديدة والوصول إلى الشرق الأقصى من خلالها تفادياً للمرور بالشرق الأوسط، ومن تأسيس لشركات تجارية ضخمة «كشركة الهند الشرقية» التي لعبت دوراً رئيساً في استغلال الهند وخيراتها ثم أدت تلك العمليات التجارية إلى استعمارها من قِبَل بريطانيا، إلا أن دواخل الشرق الأوسط وأواسط إفريقيا ظل مجهولاً لدول أوروبا، التي زاد جشعها التجاري الاستغلالي، ورغبتها الأكيدة في السيطرة على تلك الأصقاع. ولم يكن لها من بدّ سوى الاستعانة بالرّحالة الذين يتقنون لغات تلك البلدان، وعادات أهلها، وطبيعة أرضها، ولم يكن هؤلاء إلاّ المستشرقين والمبشرين، الذين قاموا بهذه المهمة على خير وجه وأكمله. فقد بدأ هؤلاء المتخصصون يتسربون إلى الشرق وإفريقيا لاستكشاف مجاهلها، وسبر أغوارها، والاطلاع على سلوك وتركيب عادات سكانها. ودبجوا التقارير الطويلة التي كانوا يرسلونها إلى الجمعيات الجغرافية البريطانية والفرنسية ذات الصلة الوثيقة بوزارة مستعمرات البلدين. ثم يستخلص الخبراء من تلك التقارير النتائج التي يرونها ملائمة والتي أدت في النهاية إلى السيطرة الاستعمارية المباشرة كما أسلفنا.

ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن تكوين الجمعية البريطانية لاكتشاف إفريقيا سنة 1788 والتي اجتمعت للمرة الأولى في 9 من يونية عام 1788 ـ على أن أهدافها حسبما هو مدوّن بمحاضرها كان لا يعدو حب العلم وحده، المنزه عن المصالح ـ هو الذي حدا بمؤسسي هذه الجمعية إلى العمل الذي دعاها إلى تكوين وتشجيع البعثات العلمية في دواخل القارة الإفريقية للكشف عن خفاياها وأسرارها الجغرافية[1].

(1) أتيلو موري، الرّحالة والكشف الجغرافي في ليبيا، تعريب: خليفة التليسي. مكتبة الفرجاني، طرابلس، ط1، 1971م، ص 9.

لكن الباحث الدقيق يلاحظ منذ الوهلة الأولى أن غرض هذه الجمعية ومثيلاتها لم يكن لدوافع علمية صرفة، ولكن تعداها إلى دوافع أخرى أهمها العامل التجاري ويليه العامل الاستعماري الذي تحقق بالفعل، ولبيان صدق استنتاجاتنا فإننا نورد هنا بعض عبارات سكرتير الجمعية الإفريقية المذكورة السيد «وليام يارنج» الذي ذكر في مقدمة كتاب يوميات الرّحالة.. «فردريك هورنمان»[1].. «وإذا استطعنا أن نقوم بهذا الدور النبيل بأن ننشر المعرفة والفنّ ونحمل لهؤلاء القوم المتوحشين الغلاظ روح التقدم فإن ذلك سيكون له عظيم الأثر على تجارتنا وخيراتنا ونساهم ـ فضلاً عن ذلك ـ في تطوير المعرفة الإنسانية بمختلف فروعها»[2].

ثم يمضي سكرتير هذه الجمعية في سياق آخر يقول: «إن الأجزاء القابلة للملاحة لنهري جامبيا والنيجر ليست بعيدة، وحين نوفر محطّات متوسطة ونحدد ملامح الطريق يمكن أن يكون ذلك خير مساهمة لتدعيم النشاط التجاري. وإذا استطاعت منتوجاتنا أن تحظى باهتمامهم وتجد طريقها إليهم فسيكون من الصعب حينئذ أن نتخيل غزارة الطلب على سلعنا من تلك المناطق الشاسعة الغزيرة السكان»[3].

إن ما أفصح عنه سكرتير الجمعية الإفريقية البريطانية واضح الدّلالة. فلم يكن الباعث العلمي هو الدافع الوحيد إلى اكتشاف إفريقيا ومجاهلها، ولكن الأغراض التجارية والاستعمارية تأتي هي الأخرى في المرتبة الأولى وهذا ما برهنت عليه الأحداث التاريخية لاحقاً.

لندع مؤقتاً أثر الرّحالة على إفريقيا، والنتائج التي أدت إليها تلك الرحلات بعد اكتشاف مجاهلها، وإجلاء ما غمض منها. ونتّجِه إلى بيان آثار الرّحالة المستشرقين في الشرق، حيث تداخلت الأهداف من رومانسية إلى استعمارية إلى علمية للبرهنة على ما افترضناه في مقدمة بحثنا من أن الاستشراق لعب دوراً سياسياً هاماً أدى إلى استعمار الشرق وإفريقيا والإلقاء بهما لقمة سائغة بين فكي أوروبا المستعدَّيْن دوماً للقضم والالتهام.

(1) فردريك هورنمان، الرحلة من القاهرة إلى مرزق، تعريب/ مصطفى محمد جودة، مكتبة الفرجاني، طرابلس، 1968م.
(2) المرجع السابق، ص 8.
(3) المرجع السابق، ص 10 ـ 11.

أرست البرتغال القواعد الأولى للوجود الأوروبي في الشرق منذ أوائل القرن السادس عشر، ثم دخلت بريطانيا حلبة الصراع، ووصلت إلى الهند التي عقدت معها أواصر تجارية عميقة أدت في النهاية إلى استعمارها. وقد تعارض المشروع البريطاني في الشرق بالمشروع الفرنسي، كانت نتيجة ذلك الصراع بين الدولتين الاستعماريتين سلسلة من الحروب الاستعمارية بينهما في الهند بين 1744 و1748 ثم بين 1756 و1763 خرجت بموجبها بريطانيا منتصرة على فرنسا وأحكمت بذلك سيطرتها على الهند. وكان من نتيجة هذه الحروب والصراعات الاستعمارية أن فكر نابليون بعد حين في أخذ الثأر لبلاده من بريطانيا عندما قرر احتلال مصر لقطع طريق بريطانيا إلى الهند ثم الزحف عليها مباشرة بعد استقرار حملته في الشرق. وبالرغم من فشل مشروع نابليون هذا إلاّ أن الوقائع التاريخية التي نسردها نستنبط منها دور الاستشراق في هذه القضايا التي نعالجها.

سبق التغلغل البريطاني في الهند، وحملة نابليون على مصر رحّالة من الغرب جابوا تلك الأصقاع وكتبوا عنها تقارير وافية كانت نبراساً اهتدت به الدول الاستعمارية لغزو الشرق اقتصادياً، وسياسياً وعسكرياً. لقد قام بالمحاولة الاكتشافية الأولى «هيسانت أنكيتل ـ دوبرون» (1731 ـ 1805) الذي كان منظِّراً شاذاً للمساواة، وإنساناً استطاع أن يوفق في ذهنه بين الجانسنية والكاثوليكية والبراهيمية، ورحل إلى آسيا من أجل أن يبرهن على الوجود البدائي الفعلي لشعب مختار ولسلاسل الأنساب التوراتية، ولكنه واصل رحيله شرقاً حتى وصل إلى «سورات» ليجد ثمة خبيئة من النصوص الأقصتية، وقدّم ترجمة للافيستا، ولخص الكاتب الفرنسي «شڤاب Shwab» نتائج انكيتل، وملخصها أن ترجمة للافيستا أبانت عن المآثر الباهرة للثقافة والحضارة الفارسية، كما أبانت أيضاً عن حضارات مجهولة لا تحصى تنتمي إلى أزمنة غابرة وإلى عدد لا نهائي من الآداب[1].

وبفضل هذه الترجمة للافيستا وهو الكتاب المقدس للفرس انجلت لأوروبا آسيا التي كانت غامضة لديها، وظهرت واضحة أمامها بعدما أكسبها اكتشافها بعدها الفكري والثقافي والحضاري. فسعت أوروبا إلى التعرف إليها، وكشف أسرارها، ودراسة الآفاق التجارية التي يمكن الحصول عليها منها.

---

(1) Raymond Schab; Vie d'Anquetil - Duperron suivie des usages civils et religieux des peres. «Paris Ernest Leroux» 1934, pp: 10 - 96.

ثم توالت الرحلات إلى الشرق وكانت أهمها بعد رحلة «أنكيتل» رحلة «وليم جونز W. Jones» التي قام بها إلى الهند وكان يتقن العديد من اللغات الشرقية ومن أهمها العربية، والعبرية، والفارسية، وقد أسند إليه أحد المناصب التجارية بشركة الهند الشرقية، وبالإضافة إلى عمله الرسمي الذي رحل من أجله إلى الهند عام 1783 لم يقف مكتوف الأيدي أمام تلك الآفاق الثقافية والحضارية الواسعة لتي وجدها أمامه، والتي يمتلك لها الأدوات اللغوية الكافية لسبر أغوارها، والغوص في أعماقها. فقد درس القوانين الهندوسية، والشريعة الإسلامية، والسياسة والجغرافيا للهندوستان التي تناول فيها أفضل السبل لحكم البنغال وهو بيت القصيد لدينا. وبفضل هذا العالم الرحالة أُسست «جمعية البنغال الآسيوية» عام 1784، وقد كانت لهذه الجمعية ما كانته الجمعية الملكية بالنسبة لإنجلترا. ونظراً لمعارفه المتعددة وإتقانه للغات الشرقية الأساسية ومعرفته الفعّالة بالشرق والشرقيين، فقد اعتبره «أربري» المؤسس غير المنازع للاستشراق[1].

إن الرحالة الفرنسي «ڤولني Volney» يستحق منا دراسة أكثر عمقاً وتركيزاً لأن نابليون قد اعتمد في إعداد حملته على مصر على كتابه «رحلة إلى مصر وسوريا» الذي أصدره في مجلدين عام 1787م. كما دبّج كتاباً آخر بعنوان «نظرات في الحرب الراهنة للأتراك» عام 1788. ويكتسي هذا الكتاب الأخير أهمية خاصة في مجال بحثنا لأنه أبرز فيه أهمية الشرق الأدنى بوصفه مكاناً يحتمل أن تتحقق فيه الطموحات الاستعمارية الفرنسية.

قدم ڤولني سوريا ومصر اللتين خصص لهما مجلدين بعنوان «رحلة إلى مصر وسوريا» بتقسيمين لهما أحدهما يتعلق «بالناحية الجغرافية الوصفية» والآخر يتعلق «بالناحية السياسية». ولكن الوصف الجغرافي لهذين القطرين يقل كثيراً عن «الوصف السياسي» لهما. كما يلاحظ على الوصف الجغرافي خلوه من تقديم الأماكن والسطح ولم يدبج حول وصف سوريا أكثر من عشر صفحات تناولت مميزاتها الجغرافية وجبالها. وكان ڤولني يعتقد أن وصف التضاريس والأماكن والمدن ورسمهما على الخرائط أصبح موضوعاً لا جديد فيه، ومن ثمّ لا يستحق الاهتمام به، خلافاً للوصف السياسي الذي يكتسي أهمية خاصة باعتباره مدخلاً جيداً لمعرفة أحوال هذين القطرين

---

(1) ادوارد سعيد، الاستشراق، المرجع السابق، ص 105.

توطئة للسيطرة عليهما واستعمارهما. وخصص في مجلده الثاني ستة عشر فصلاً تناول فيها «الحياة السياسية في سوريا»حيث تناول فيها المجموعات العرقية التي تسكن سوريا، ودراسات تاريخية شاملة للحوادث التي حصلت بين 1750 و1776، كما أشار إلى النظام الإداري التركي لهذا البلد، متطرقاً في الوقت ذاته إلى طبقاته الاجتماعية، منوهاً بالفنون والعلوم والآداب التي تزخر به في ذلك الزمان.

أما بالنسبة إلى وصف مصر الجغرافي فقد اهتم به ڤولني أكثر من اهتمامه بالقطر السوري خاصة أن لنهر النيل تأثيراً عليه من الناحية الجمالية والطبيعية. أما من الناحية السياسية، فقد بدأها بوصف الأجناس التي تقطن مصر وأصلها التاريخي، والأقوام التي انحدرت منها هذه الأجناس. ونلاحظ هذه الظاهرة لدى الرّحالة كافة الذين يولون اهتماماً كبيراً بدراسة السكان من الناحية الدينية والعرقية والفصائل الاجتماعية باعتبارها المدخل الرئيس لفهم البلاد التي يقطنونها من الناحية السياسية. كما نلاحظ هنا أن ڤولني يشير بكثير من الخبث وسوء النية إلى الحالة التي وصل إليها الأقباط عندما يقول: «يا له من موضوع يستحق التأمل العميق حينما نرى الحالة الهمجية التي يعيش فيها القبط، وجهلهم المطبق الذي يرتعون فيه، وهم الجنس الذي جمع بين العبقرية العميقة لقدماء المصريين ممتزجة بالروح المشعة بالثقافة الإغريقية»[1]. إنه ينشد هنا التفرقة بين الأقباط والمسلمين، وتتضح سوء نيته عندما يصفهم بالجهل المطبق وهم سلالة الفراعنة القدماء. وكأن الحالة التي هم فيها نتيجة انتشار الإسلام في مصر، وكأن الأقباط ينتظرون من ينقذهم من تلك الحالة المزرية التي هم عليها.

إن المنهجية التي سلكها ڤولني في تدبيج كتابه لا تعتمد على المصادر والمراجع العلمية إلاّ في الجزء المتعلق بتاريخ مصر الذي قسمه إلى ثلاثة أقسام أولها «مختصر تاريخ المماليك»، وثانيها «مختصر تاريخ علي بك»، وثالثها «مختصر للحوادث التي وقعت منذ وفاة علي بك حتى عام 1785». واستغرقت هذه اللمحات التاريخية خمسين صفحة من كتابه. أمّا باقي كتابه فقد سلك فيه منهج المشاهدة الشخصية، والمقابلات التي أجراها مع التجار المسيحيين والمسلمين. وكان يستنتج دوماً من تلك الحوادث والمشاهدات اليومية أنها ذات علاقة بالسياسة التي هي انعكاس صحيح لحالة الشعب

---

(1) Denise Brahimi; Arabes des Lumières et Bedouins romantiques, Les sycomore, p/ 33. S.D.

المصري وعلاقته بحكامه المماليك. فهو لكي يشرح عدم استقرار حكم المماليك فإنه يسعى في تفسيره إلى مفهوم المصلحة العامة وهو يقول في هذا الصدد: «إن هوى وتطلعات الخواص لا تتجه في المجتمع المصري إلى المصلحة العامة، ولكنها تعكس دوماً شهواتهم ومصالحهم الذاتية»[1].

يرى ڤولني وهو يصف الأوضاع السياسية المصرية في تلك الحقبة التي يؤرخ لها، أن تجارة الرقيق الرائجة، والحكم الاستبدادي الذي يمارسه المماليك على الشعب المصري، وعدم توزيع ملكية الأرض بطريقة عادلة أدت مجتمعة إلى إفقار الشعب المصري، والحكم عليه بالعيش في بؤس وشقاء. وهو لم تنقصه الشواهد العملية للبرهنة على صحة أقواله خاصة تلك السنوات العجاف التي مرّت بها مصر في الأعوام من 1783 إلى 1785، والتي انتشرت فيها المجاعة والفقر، وعاش الشعب المصري في أثنائها إحدى مراحله الصعبة الدقيقة التي مرَّ بها عبر القرون.

يتعرض ڤولني في كتابه إلى ذلك التساؤل التقليدي الذي لا يغفل عنه أي مراقب وهو: لماذا لا يثور الشعب المصري على هذه الأوضاع المزرية؟ ويأتي جوابه مناقضاً لما يذهب إليه «مونتسكو» من تأثير الجوِّ على هذه البلدان. وهو يرى أن الأسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والجغرافية والنفسية هي التي أدت إلى قبول الشعب المصري حالته الراهنة.

ينتهي ڤولني في كتابه بعد وصف مسهب للحالة السياسية في سوريا، ونظام الحكم التركي المتسلط عليها إلى التساؤل عن المصالح الفرنسية في هذه الأصقاع، وعن السياسة الفرنسية الواجب اتباعها حيال «المسألة الشرقية» بصفة عامة «والمسألة التركية» بصفة خاصة. وهذا الاستنتاج هو الذي يهمنا في بحثنا للبرهنة على دور الاستشراق في استعمار الشرق والسيطرة على مقدراته.

يرى ڤولني عدم ربط أية علاقات وطيدة مع الأتراك، لأنهم متعصبون ويكرهون الأوروبيين، ودعا إلى تقسيم الأمبراطورية التركية بين النمسا وروسيا ولكنه بشيء من الغرابة يدعو إلى تحرير الشعوب الشرقية من نير حكامها[2]. ودعا إلى زيادة الروابط التجارية بين فرنسا والشرق شريطة أن تقوم فرنسا بمساعدة الثورات إذا اندلعت في

---

(1) Ibid, p. 32.

(2) Ibid, p. 192.

مصر وسوريا. ولكنه أخيراً يدعو صراحة فرنسا إلى احتلال مصر للمنافع التجارية والسياسية التي تعود عليها. هذه الدعوة التي تحققت فعلاً بعد عشر سنوات من انطلاقها عندما احتل نابليون مصر.

تأثر نابليون بالأفكار الواردة في كتاب ڤولني، وقد أشار إليه صراحة في تأملاته حول الحملة الفرنسية على مصر وسوريا التي أملاها على الجنرال «برتران» في جزيرة القديسة هيلانة. ويقول نابليون في هذا الصدد: إن «ڤولني» رأى أن ثمّة ثلاثة حواجز في وجه السيطرة الفرنسية في الشرق، وأن أية قوة فرنسية لا بد من أن تحارب لذلك، ثلاث حروب: الأولى ضد إنجلترا، والثانية ضد الباب العالي العثماني، والثالثة وهي أكثرها صعوبة ضد المسلمين[1].

طبق نابليون بصرامة الأفكار الواردة في كتاب «ڤولني» وسنشير إلى تلك التطبيقات العملية حين يأتي أوانها. ونود أن نستخلص العبرة من هذا العرض الذي أتينا على ذكره وهو أن العديد من الرحالة الأوائل الذين ارتادوا الشرق، وكشفوا عن عقلية شعوبه، وبيّنوا أحواله السياسية والاجتماعية والاقتصادية ودبجوا حوله التقارير العلمية والمؤلفات المتعددة قد استخدمت جميعاً للسيطرة عليه.

ولكن ماذا عن أولئك المستشرقين الآخرين الذين استخدموا للاستيلاء على الشرق وتقديمه على طبق من ذهب لحكام أوروبا المتلهفين إلى ثرواته وخيراته؟. وما دور القناصل الأوروبيين المعتمدين في بلدان الشرق وشمال إفريقيا في هذه المشاريع الاستعمارية؟.

إننا لا نستطيع سرد الرّحالة والمستشرقين كافة الذين ساهموا في هذا الميدان ولكننا نورد نماذج محددة لكي نبرهن على صحة ما افترضناه من استخدام الاستشراق في هذه المرحلة لأغراض سياسية واستعمارية، وسنأخذ نماذج من أولئك الذين انطلقوا من ليبيا وتوغلوا في إفريقيا وسبروا مجاهلها، وكانت دراساتهم وتقاريرهم قد تم التعويل عليها لسيطرة أوروبا على هذه الأصقاع، وسنتعرض لبعض المستشرقين البريطانيين الذين خدموا الغايات الاستعمارية لبلدهم في الشرق، ونخص بالذكر منهم «بالمر» و«لورنس» البريطانيين.

---

(1) Napoleon Campagnes d'Egypte et de syrie 1749 - 1798, memoire pour seruir l'histoire de Napoleon «Paris - Camou» 1843; I: 211.

تعتبر طرابلس أهم المنافذ إلى دواخل إفريقيا. فهي ميناء صالح لرسو السفن التجارية منذ أسسها الفينيقيون في الأزمنة الغابرة باعتبارها محطة تجارية. ومنها تنطلق القوافل التجارية إلى الدواخل الإفريقية ناقلة البضاعة الأوروبية إلى قلب القارة السمراء، المجهولة الأركان، الغامضة الأسرار، وتعود منها إلى نقطة انطلاقها محمّلة بالعبيد وريش النعام والعاج والذهب والتبر وغيرها من المنتوجات الإفريقية التي تجد القبول والرضا في الأوساط التجارية الأوروبية.

وكانت طرق القوافل التجارية تنطلق من طرابلس متجهة إلى مرزق ومنها إلى غات، مارة بالممالك الإفريقية المتعددة حتى تصل إلى غايتها في وسط إفريقيا، وأحياناً تتجه القوافل من طرابلس إلى غدامس ومنها إلى توات حتى مدينة تمبكتو المليئة بالأسرار والتي ألهبت خيال الأوروبيين عقوداً من الزمان حتى تم اكتشافها وإماطة اللثام عن أسرارها.

إن الموقع الجغرافي لمدينة طرابلس أهّلها لأن تصبح النقطة التي ينطلق منها الرحّالة لاكتشاف إفريقيا. وساعد على ذلك العديد من القناصل الأوروبيين الذين يساعدونهم لإنجاز مهامهم بأوامر من حكوماتهم خاصة قناصل بريطانيا وفرنسا الذين يساعدون الرحّالة من أجل الكشف الجغرافي ظاهراً ومن أجل التعرف إلى إفريقيا لغرض الفتح والتجارة والاستعمار باطناً.

إن التحري المنظم عن إفريقيا بدأ رسمياً عندما تأسست «جمعية تشجيع اكتشاف داخلية إفريقيا» عام 1788 والتي أطلق عليها اسم «الجمعية الإفريقية». وهي مؤسسة تضم رجالاً مثقفين يهتمون بالحقيقة العلمية، ولكنهم يسعون إلى تحقيق أغراض أخرى اقتصادية وسياسية كما أشرنا آنفاً.

ونظراً لموقع طرابلس بالنسبة إلى إفريقيا فقد اقتنعت الجمعية الإفريقية باتخاذها نقطة انطلاق لبعثاتها الاستكشافية رغبة في الوصول بسرعة وأيسر الطرق وأكثرها أمناً إلى تمبكتو، خاصة بعد أن فشل البحار الأمريكي «لديارد» الذي جندته تلك الجمعية لعبور الصحراء الكبرى من الشرق إلى الغرب، واتخذ من القاهرة نقطة انطلاقه، إلاّ أن مشروعه دفن في مهده نتيجة وفاته المبكرة ولمّا ينطلق بعيداً من نقطة بدايته.

هكذا أصبحت الرحلات الاستكشافية تنطلق من مدينة طرابلس. وكان الرائد

البريطاني الأول الذي انطلق منها هو «وليام لوكاس» والذي كان قد شغل قبل ذلك وظيفة نائب قنصل بالمغرب(1).

وبالرغم من الاستعدادات لهذه المرحلة فإن لوكاس لم يذهب بعيداً هو الآخر، ولم يتقدم أبعد من مدينة لبدة، وقفل عائداً إلى طرابلس، ومنها إلى بريطانيا، ثم عاد أخيراً إلى طرابلس كقنصل بريطاني لها. وكان له الفضل في تهيئة الظروف المناسبة لعدد من الرّحالة سيأتون من بعده.

اضطربت الأحوال المالية «للجمعية الإفريقية» ولم تجد الرّحالة الكفاة، فبدأت تشير إلى الفوائد التجارية التي يمكن الحصول عليها نتيجة للاكتشافات الجغرافية، وأعلنت في تقرير لها أن ارتياد النيجر ربما يفتح لبريطانيا آفاقاً تجارية تؤدي إلى الأمم الغنية الشهيرة(2).

شعرت الجمعية الإفريقية بصعوبة النفاذ إلى قلب إفريقيا عن طريق موانئ شمال إفريقيا كطرابلس وتونس والجزائر، نتيجة مقاومة السكان لهذه الرحلات المشبوهة والتي اعتقد السكان حقاً أنها كانت تجري لأغراض تجارية وسياسية. وكانت نتيجة المقاومة تلك قتل معظم الرّحالة الذين حاولوا ارتياد إفريقيا ولم ينج منهم إلاّ القليل.

بعد مدة من فشل الرواد الأوائل في التوغل إلى إفريقيا، تعاقدت الجمعية الإفريقية مع شاب ألماني مثقف يدعى «هورنمان» الذي تعهد لها بإنجاز مهامه المتمثلة في طريقة السفر إلى إفريقيا، وسلوك المسافرين، وتجارة الرحلة وأسماء الأماكن، وخطوط الطول والعرض والجبال، وملاحظات عن طباع السكان، ورسوم ملابسهم، وبيان طبيعة الأرض التي يمر بها، ودرجة خصوبتها ومنتوجاتها، وفحص المعادن وغيرها من الدراسات المتعلقة بالديانة، وعلاقة الحكام بالمحكومين، وتجارة الرقيق، والأسلحة التي يمتلكها السكان وغيرها من المعلومات الدقيقة(3).

وهكذا ترى من سردنا لمهام هذا الرّحالة أن الأغراض التي يسعى إلى تحقيقها لا

(1) أ ـ أتيلو أموري، المرجع السابق، ص 9.
ب ـ رحلتان عبر ليبيا، مكتبة الفرجاني، 1974، ص 11.
ج ـ جيمس ويلارد، الصحراء الكبرى، المرجع السابق، ص 190.
(2) رحلتان عبر ليبيا، المرجع السابق، ص 13.
(3) المرجع السابق، ص 18.

تقتصر فقط على النواحي العلمية وإنما تتعداها إلى أهداف أخرى تجارية وسياسية واستعمارية، وهي أهداف برهنت الأحداث على صحتها لاحقاً.

وبالرغم من أن هورنمان قد انطلق من القاهرة ماراً بواحة سيوة تحت رعاية نابليون الموجود آنذاك بمصر وبتشجيع منه، ثم وصل إلى أوجلة، وتمسّة، وزويلة حتى وصل إلى مرزق عام 1798م، ثم قفل عائداً إلى طرابلس التي انطلق منها للمرة الثانية عام 1799م، صحبة قافلة تجارية حيث وصل إلى مرزق من جديد عام 1800م، وانطلق منها إلى دواخل إفريقيا. إلاّ أن أخباره انقطعت نهائياً، وقيل إنه مات في مدينة «نوفي» التي تقع في نيجيريا الحالية، ومع ذلك فإن هذا الرائد الشاب كان أول أوروبي اجتاز الصحراء الكبرى من الغرب إلى الشرق، أي من القاهرة حتى لاجوس تقريباً مروراً بالصحراء الكبرى وهي مسافة 2500 ميل عبر أكبر البراري إقفاراً في العالم[1]. .

أصبحت الحكومة البريطانية تهتم بإفريقيا لأسباب اقتصادية وسياسية، وأخذت الشركات الكبرى تتطلع إلى تلك الثروات التي ترزح تحتها أقاليم إفريقيا الداخلية فنظّمت بعثة يقودها «جوزيف ريتشي» رفقة كل من الكابتن «ليون»، و«جون بلفورد» وانطلق ثلاثتهم من طرابلس عام 1819 ولم يتجاوزوا مرزق التي مات فيها ريتشي بالحمى، واستمر الكابتن ليون في المسير جنوباً بعد أن تنكر على هيئة مسلم، وبذل قصارى جهده ليتمرس بعادات القوم رفقة زميله «بلفورد» وبلغا جبال تبستي الجنوبية حتى «زويلة» ثم قفلا عائدين صحبة قافلة من الرقيق إلى طرابلس عام 1820م.

اهتمت الحكومة البريطانية اهتماماً زائداً بدواخل إفريقيا بعد أن دخلت فرنسا حلبة المنافسة، وكوَّنت بعثة أخرى من الدكتور «أودني» والملازم «كلابرتون» والرائد «دنهام دكسون». وانطلقت هذه البعثة من طرابلس عام 1812م وسلكت طريق بني وليد ـ سوكنة حتى وصلت إلى مرزق. وتمت هذه البعثة تحت رعاية باشا طرابلس يوسف القرمانلي وتوغلت جنوباً حتى مملكة «بورنيو» وبحيرة تشاد، وأعدت تقريراً هاماً عن مشاهداتها تحت عنوان «قصة الرحلات والاكتشافات في إفريقيا الشمالية والوسطى» ولكن هؤلاء الشباب قضوا نحبهم في إفريقيا وهم لا يزالون في ريعان الشباب[2].

---

(1) جيمس ويلارد، الصحراء الكبرى، المرجع السابق، ص 203.

(2) أ ـ المرجع السابق، ص 220.

ب ـ أتيلو أموري، المرجع السابق، ص 37.

إن الرحلة الهامة التي تخص موضوعنا بصورة مباشرة لما لها من أغراض سياسية استخدم فيها المستشرقون لغير الأهداف العلمية هي رحلة الرائد البريطاني «لينج» الذي بذل مساعيه لدى وزير المستعمرات البريطاني اللورد «باتورست» لتنظيم بعثته انطلاقاً من طرابلس باتجاه تمبكتو وهو الحلم الذي راود الرّحالة الأوائل، وبعد مراسلات عديدة، واتصالات مع القنصل البريطاني بطرابلس «وارنجتون» الذي لعب دوراً هاماً في التأثير على يوسف القرمانلي للسماح للبعثات البريطانية بالانطلاق من طرابلس. وكان هذا القنصل السيئ السمعة، الغليظ الطباع ملاذ الرّحالة ومشجعهم، ووضع كلّ إمكاناته ونفوذه تحت تصرفهم.

وكان اللورد باتورست منذ تعيينه وزيراً للمستعمرات عام 1812 يبدي اهتماماً عميقاً بالاكتشاف، وهو الذي شجع الرحلات البريطانية السابقة. وقد اقتنع بمشروع الرائد «لينج». وهكذا وصل هذا الأخير إلى طرابلس عام 1825م، واستقبله وارنجتون باهتمام بالغ، وبادر الأخير بمخاطبة السيد. . (هورتون). . . وكيل وزارة المستعمرات بوصول الرّحالة إلى طرابلس سالماً.

ونستنتج من الرسائل المتبادلة بين وارنجتون ووزير المستعمرات البريطاني ووكيل وزارته ضلوع الحكومة البريطانية في اكتشاف دواخل إفريقيا لأغراض سياسية، كما نلاحظ أن العديد من الرسائل المتبادلة بين الرائد لينج والقنصل البريطاني بطرابلس وكذلك تلك التي يرسلها إلى وزارة المستعمرات أنّ الغرض الدافع لهذه الرحلة هو تحقيق أهداف سياسية استعمارية، الأمر الذي طبع هذه الرحلة بطابع سياسي بعيداً عن الأهداف العلمية[1].

ونحن لا نود الخوض في تفاصيل هذه الرحلة التي بلغ فيها لينج تمبكتو ثم غادرها حيث لقي مصرعه بالقرب من مدينة «آراوان» على يد الشيخ. . «لبيده». بناء على أوامر أعطيت في تمبكتو لقتل الكافر وإحراق أوراقه. وهو عمل وإن استهجنته الدوائر الغربية، إلاّ أن لقاتليه من الأعذار ما يبرر فعلتهم، فهم قد فهموا جيداً مهام الرحالة الأوروبيين، وتوغلهم في إفريقيا. وهم عندما تصرفوا على هذا الأساس معه ومع بقية الرّحالة الآخرين فإنهم في حقيقة الحال كانوا في حالة دفاع عن النفس.

(1) انظر الرسائل المتبادلة بالخصوص كما وردت في كتاب «رحلتان عبر ليبيا». المرجع السابق من ص 184 إلى ص 376.

ولكن الذي يهمنا من رحلة الرائد «لينج» هو ذلك الصّراع الذي اندلع بين القنصل البريطاني وارنجتون والقنصل الفرنسي «روسو» وهو عالم مستشرق سرعان ما أصبح مفضّلاً ومحترماً لدى أهل البلاد، وتوطدت علاقته مع وزير خارجية الباشا حسُّونة الدغيس. فاتهم القنصل البريطاني زميله الفرنسي بأنه كانت له اليد الطولى في قتل الرائد لينج، ثم الاستيلاء على أوراقه التي سلمها له صديقه حسونة الدغيس، واتهم الباشا صراحة القنصل الفرنسي بذلك فاستشاط الأخير غضباً، وغادر طرابلس في قصة طويلة لا مجال لذكرها هنا. والذي يهمنا في هذا السياق أن البارون روسو كان أحد رجالات شركة الهند وأنه قد ولد بمدينة أصبهان عام 1738م. وأتقن اللغة العربية وأصبح من كبار المستشرقين المعروفين، وكانت له علاقات وطيدة مع شيخ المستشرقين «دي ساسي»، وكان يبحث دوماً عن المخطوطات والكتب الشرقية البالغة الأهمية، ويقول الكاتب الفرنسي وعضو المعهد السيد «تيودور مونود»(1) بالخصوص: «إن السيد روسو عندما غادر طرابلس، حمل معه مجموعة من المخطوطات بالغة القيمة تتعدى 460 مجلداً. إلا أن جميعها أصابها التلف إبان نقلها عن طريق البحر باستثناء 36 مخطوطة بيعت بعد موته بثمن باهظ»(2).

كان إبان وجود روسو كقنصل لفرنسا بطرابلس حدث أن تعرف على زميل له وهو من مستشرقي السويد وقنصلها في طرابلس أيضاً. ونشأت بين العالمين صداقة حميمة، غالباً ما يتبادلان المعلومات عن الوثائق والمخطوطات التي يحصلان عليها بطرق مختلفة في طرابلس، كما اشترك الاثنان في تحرير مجلة فصلية تحمل عنوان «الباحث الإفريقي». وكان هذا المستشرق السويدي يدعى «جربرج همساو». وقد عثر في مؤلفات المستشرق «دي ساسي» على مراسلات من هذا المستشرق موجهة إلى رئيس المعهد الاستشراقي يقول فيها: «إن المؤلَّف التاريخي الكبير للعلامة ابن خلدون موجود بكامله في طرابلس، وهو تحت حوزة حسونة الدغيس الذي لم يكن من الحصافة عندما أعاره للسيد روسو الذي رفض إعادته له. . . كما أن النسخة الوحيدة

---

(1) Theodor Monod; Dernier voyage de Laing, Paris, Sociéte française d'histoire d'autre mer, 1977, pp: 50 - 64 - 70.

(2) Ibid, p. 50.

الكاملة لرحلة ابن بطوطة، وقعت في يد السيد روسو وقد احتفظ بها لمدة سنتين لاستنساخ صورة منها»[1].

ويستطرد هذا القنصل المستشرق في رسالة أخرى إلى دي ساسي مؤرخة في طرابلس في 9 من يونيه 1829م يقول فيها: «إن الفارس روسو نقل إلى فرنسا كتابي ابن خلدون وابن بطوطة الأصليين وقد استولى عليهما بطريق الحيلة ومن مالكهما بطرابلس. وهو بذلك قد منع بقية المستشرقين من الاطلاع عليهما، وأدعو الله ألاّ يكون الجزء الثالث من تاريخ ابن خلدون قد أصابه العطب لأهميته البالغة»[2].

ومما يعزز أقوال المستشرق السويدي أن السيد روسو عندما غادر طرابلس محتجاً على اتهامه بقتل الميجر لينج والاستيلاء على أوراقه، فقد بعث برسالة إلى وزير خارجيته مؤرخة في 14 من نوفمبر 1830م يذكر فيها الخسائر التي أصابته من جراء مغادرته طرابلس طالباً التعويض عنها، وبلغت القيمة المطالب بها 131543 فرنكاً فرنسياً. ولكن الذي يثير الانتباه بعد الاطلاع على تلك القائمة أن خمسين ألف فرنك فرنسي هي عبارة عن تعويض لأكثر من 460 مخطوطة أصابها العطب من جراء الرطوبة وقد حصل عليها جميعاً من طرابلس.

والذي يهمنا من السياق الآنف بيانه أن المستشرقين وهم على هيئة قناصل ورحالة، كانوا يهتمون بالنواحي السياسية والثقافية للقارة الإفريقية والشرق عموماً، وأن أحدهم وهو روسو حصل على هذه الكمية الكبيرة من المخطوطات من مدينة طرابلس، واستولى عليها بطريقة غير شرعية وهرّبها إلى بلده، وبعض هذه المخطوطات من نوادر الكتب التي لا يعادلها ثمن. فإذا ما قارنّا بقية القناصل والسفراء والرحالة الآخرين، وما استنزفوا من تلك الثروات الثقافية لشعوب الشرق لانجلى لدينا ذلك اللغز المحيّر وهو وجود الآلاف من هذه المخطوطات تحت حوزة الدول الأوروبية حتى يومنا هذا. وهو أمر له بالغ الدلالة والأهمية يشرح لنا الأعمدة الأساسية التي قامت عليها الدراسات الاستشراقية، بجانب الأهداف السياسية التي سعت هذه الدول إلى تحقيقها عن طريق رحّالتها وقناصلتها وجلهم من المستشرقين الذين مهدوا الأرضية الصالحة للتغلغل الأوروبي المباشر.

(1) انظر رسالة قنصل السويد إلى المستشرق «ساسي» بالفرنسية، المرجع السابق.
(2) انظر رسالة قنصل السويد إلى «ساسي»، المرجع السابق.

لننتقل الآن من المسرح الإفريقي الذي لعب فيه المستشرقون ـ وهم على هيئة قناصل ورحالة ـ إلى مسرح الشرق الأدنىٰ والأقصىٰ، لنستقصي نفس الدور الذي أدى في النهاية إلى غايته وهو استعماره من قبل الدول الأوروبية بعد أن مهد له المستشرقون الأرضية الملائمة لذلك، ونأخذ مثالين نستقيهما هذه المرة من بريطانيا بعد أن أشرنا إلى ما لعبه المستشرقون الفرنسيون بالخصوص، ونخص بالذكر كلاًّ من «إدوارد هنري بالمر» و«لورانس» الملقّب بالعرب.

فالأول كان مستشرقاً بريطانياً، ولد عام 1840م بإنجلترا وتعلم اللغات اليونانية، واللاتينية والإيطالية، ثم تلقى دروساً في الفارسية، والأوردية والعربية، وهكذا تضلع في اللغات والدراسات الشرقية، وأصبح نموذجاً لمستشرقي القرن التاسع عشر، وكان نشاطه العلمي بالغ الغزارة والتنوع، وارتحل كبقية زملائه إلى الشرق، وزار شبه صحراء سيناء تحقيقاً لمشروع تبنته «هيئة استكشاف فلسطين» التي كان من ضمن برامجها تتبع مسيرة بني إسرائيل في سينا بعد خروجهم من مصر، لاكتشاف الارتباط بين «التاريخ المقدس والجغرافيا المقدسة». ورافق البعثة المؤلفة من قبله كل من «سير هنري جمس» والكابتن «تشالرز ولسون». وقد اهتم بترسم طرق سينا، وتسجيل أسماء الأماكن التي زارها، ووصف عادات البدو القاطنين بها. ثم عاد مرة أخرى إلى ذات المكان عام 1870م، وواصل نفس مهمته السابقة، ثم رحل إلى القدس ومنها إلى سوريا فاستمبول. وهكذا تنوعت أنشطة هذا المستشرق من اكتشاف طرق سينا إلى وصف الحالة العامة في كل من سوريا وتركيا، إلى إصدار عدة كتب تهتم بالمخطوطات العربية والفارسية والتركية، إلى إصداره قاموساً موجزاً للغة الفارسية، إلى إصدار وتحقيق الجزء الأول من ديوان «البهاء زهير»، وكانت ترجمته كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي لديوان هذا الشاعر فيها من الرشاقة والجمال مثل ما في الأصل من الديوان[1].

لكن الذي يهمنا من سيرة هذا المستشرق أن استغلّت الحكومة البريطانية معلوماته ووظفتها لاحتلال مصر، ومن بعد استعان بالمسالك والطرق الصحراوية التي أثبتها هذا المستشرق بسينا اللورد إللنبي الذي ترسمها وسلكها إبان حملته الشهيرة من مصر إلى دمشق خلال الحرب العالمية الأولى. بل إن الاستعانة بمعرفة هذا المستشرق

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 43.

لم تقتصر على الاستفادة بالمعلومات الطبوغرافية، والتاريخية التي دبّجها في كتبه وتقاريره، ولكن الدوائر الاستعمارية البريطانية سخرته شخصياً للاستفادة به في سينا، والاتصال بأهلها واستخدام الجانب الشرقي لقناة السويس لصالح بريطانيا عندما عقدت العزم على احتلال مصر عام 1882م.

كانت المهمة المنوطة به هي الانتقال إلى سينا، والاتصال بالقبائل الموجودة بها، ومعرفة إلى أي مدى كانوا يميلون للانضمام إلى عرابي باشا، وعليه أن يحاول التأثير على تلك القبائل حتى لا تندلع ثورتها أو تنضم إلى القضية المصرية، بل وعليه محاولة إقناع بدو سينا بالانضمام إلى القوات البريطانية وليس مجرد تحييدها من النزاع الدائر فقط. وعليه أخيراً أن يتخذ الخطوات اللازمة لحماية قناة السويس إذا حاول عرابي باشا تدميرها[1].

هكذا باشر بالمر مهمته السياسية كعميل للاستعمار البريطاني في الشرق، ووظف إمكاناته الثقافية لخدمة هذا الغرض الذي يتنافى والبواعث العلمية، وحاول بكل جد ونشاط تنفيذ المهام التي أُوكلت إليه، إلاَّ أن نهايته المحتومة وضعت حداً لحياة كان الأجدر به أن يستغلها في العلم والمعرفة، فقد نصب له البدو كميناً محكماً واقتادوه مع زملائه الأربعة الآخرين إلى قمة جبل بسينا، وقتلوهم بأن ألقوا بهم من أعلى الجبل إلى واد سحيق.

إن النهاية التي استحقها بالمر عن مهمته، وفشله في تنفيذ مآرب أسياده، لم يكن في الحقيقة إلاَّ أقل نجاحاً بين الذين قدموا خدمات مماثلة للاستعمار الغربي، هذه الخدمات التي أصبحت الآن يعهد بها إلى مستشرقين أكثر تخصصاً منه مثل: هوجارت، وجرترودبل، ورونالد ستورز، وسان جون فلبي، ووليام بالغريف، ولورنس العرب الذي نتخذ منه مثلاً ثانياً على تسخير الاستشراق للأهداف السياسية الاستعمارية.

ولد توماس إدوارد لورنس عام 1888م، ثم التحق في صباه بكلية يسوع في أكسفورد، وهناك أبدى رغبة عارمة في الاطلاع خاصة فيما يتعلق بالآثار والاستراتيجية الحربية، ولإشباع هذه الرغبة المتأصلة فيه، غادر بريطانيا إلى سوريا وفلسطين لدراسة

(1) Arberry, Oriental Essays, portrait of seven scholares pp: 150 - 151.

القلاع الصليبية والاطلاع عليها عن كثب. ووصل إلى الشرق الأوسط عام 1909م وسط أحوال جوية وسياسية قاسية كانت تسود المنطقة آنذاك. وبالرغم من إلمامه باللغة العربية قبل سفره، إلاّ أنه ما إن وطئت أقدامه أرض الشرق حتى التحق بمدرسة تابعة للإرسالية الأمريكية، وبعدئذ انطلق إلى دواخل سوريا، وعاش هناك ثلاث سنوات بين العمال العرب والأكراد، فتعلم منهم لغاتهم ولهجاتهم المختلفة إلى حدّ الإتقان[1]. ثم عاد إلى بريطانيا قبيل اندلاع الحرب العالمية الأولى بقليل والتي كانت طرفاً فيها، وكان اهتمامها منصبّاً حول حماية قناة السويس من غزو الأتراك، وتأجيج نار الثورة العربية ضد الأتراك في الجزيرة العربية.

كانت بريطانيا تنظر إلى شبه جزيرة سينا كحصن طبيعي يحمي مصر من الخلف، وليس لديها خرائط دقيقة تدلها على مسالكها ووهادها وتضاريسها. فألّفت بعثة استكشافية كان من ضمن أعضائها صاحبنا «لورنس»، عهدت إليها مهمة القيام بوضع خرائط عن شبه الجزيرة المجهولة، فقامت بمهمتها على خير ما يرام، وكان نتيجة عملها كتاب يحمل عنوان «صحارى زن» وفي أثناء ذلك الوقت اندلعت الحرب الكونية الأولى. بعدئذ انهمك «لورنس» في كتابة دليل عن منطقة سينا كي تستعمله الجيوش في أثناء تنقلاتها، ثم دعي إلى مكتب الاستعلامات البريطاني بالقاهرة، وهناك انهمك في السياسة، وسخر معارفه الاستشراقية في خدمة الاستعمار البريطاني في الشرق الأوسط.

كان لورنس يعمل في قلم الاستخبارات البريطانية، إلاَّ أن خبرته بمنطقة الشرق الأوسط كانت واسعة جداً، بفضل إقامته الطويلة هناك ودراساته العميقة عنها من جميع النواحي، كما كان يتمتع بخبرة واسعة في رسم الخرائط وتفسير رموزها ويعرف الكثير عن أوضاع الجيش التركي، وهكذا ما إن وصل القاهرة حتى وضع خطة لاحتلال سوريا بمساعدة الشريف حسين كانت كفيلة بأن تضمن للقوات البريطانية سلامة الزحف على دمشق بسرعة خاطفة قبل أن يسبقهم الفرنسيون إلى احتلالها[2].

استغلت المخابرات البريطانية معرفة لورنس الواسعة التي اكتسبها عن الشرق

---

(1) أنتوني ناتنج، لورنس لغز الجزيرة العربية، لويل توماس، مؤسسة المعارف، بيروت، 1982م، ص 9.

(2) المرجع السابق، ص 35.

خلال إقامته به، وهكذا نراه شخصياً يقول في هذا الصدد: «أمضيت سنوات طويلة قبل الحرب وأنا أذرع بلاد الساميين شمالاً وجنوباً، شرقاً وغرباً، لأتعلم عادات القرويين وتقاليد العشائر والحضريين في كل من سوريا والعراق. وقد أرغمني فقري على معايشة الطبقات الدنيا التي نادراً ما التقى أبناؤها بالأوروبيين من مسافرين وسياح... أضف إلى ذلك أن سفراتي تلك زوّدتني بمعرفة واسعة بالقوى السياسية التي كانت حبيسة في الشرق الأوسط والتي كانت تشير جميعها إلى انحلال تركيا الأمبراطورية»[1].

وهكذا وجد لورنس فرصته عندما تناهت الأنباء إلى بريطانيا عن عزم الشريف حسين القيام بثورة ضد الأتراك. فسافر ضمن بعثة بريطانية إلى «جدّة» التي اتصلت فوراً بـ«عبد اللّه» أحد أبناء الشريف حسين الذي قال عنه لورنس: «كنت منذ محادثتي في اليوم الأول لوصولنا، قد وصلت إلى قرار نهائي بيني وبين نفسي بأن عبد اللّه لا يصلح أن يكون قائداً للثورة»[2].

استمر لورنس يسرد علينا بأسلوبه الرشيق في كتابه عن الثورة العربية الموسوم «بأعمدة الحكمة السبعة» التحالف المعقود بين بريطانيا والعرب لتأسيس مملكة عربية تضم الجزيرة العربية والشام والعراق، وعن ظروف الحرب الميدانية التي شارك فيها بفعالية حتى وصول القوات البريطانية إلى مدينة دمشق، وعن اندحار القوات التركية أمام الجيوش العربية، وأخيراً وبعد وصول «إللنبي» قائد القوات البريطانية إلى دمشق طلب منه لورنس تسريحه من الخدمة بعد أن أصبح في حالة نفسية وجسدية في غاية الضعف والوهن والخور. ولم يسجل لورنس أسباب طلب تسريحه من الخدمة إلاَّ قوله «بعد ذهاب فيصل التمست من إللنبي السماح لي بالعودة إلى بلادي. فأجابني مصراً بالرفض، ولكنني نجحت في إقناعه بأن الأمور تسير أحسن بدوني، وسيشعر العرب حقيقة أنهم أصبحوا أحراراً مستقلين، فوافق على ذهابي. وعندئذ شعرت بالحزن يتملكني»[3].

اختلف المؤرخون حول الأسباب التي أدت بلورنس إلى ترك دمشق، ولكن

---

(1) ت. أ، لورنس، أعمدة الحكمة السبعة، دار الآفاق الجديدة، بيروت. الطبعة الرابعة، 1980م، ص 23.

(2) المرجع السابق، ص 34.

(3) المرجع السابق، ص 401.

الرأي الراجح الذي نؤيده بعد اطلاعنا على العديد من المصادر والمراجع حول دور هذا المستشرق في اندلاع الثورة العربية، أن الإنجليز خدعوا العرب عندما وعدوهم باستقلال بلادهم واتحادها تحت رئاسة الشريف حسين. وقد ظهر ذلك جلياً إبان مؤتمر الصلح الذي عقد بباريس بعد الحرب وانضمام لورنس إلى الوفد العربي الذي كان يرأسه الأمير فيصل ودفاعه بحرارة عن القضية العربية، ومحاولته إبعاد فرنسا عن فرض هيمنتها على سوريا ولبنان، خاصة بعد أن علم بالشروط الواردة في اتفاقية سايكس ـ بيكو التي تقضي بتقسيم بلاد العرب بين بريطانيا وفرنسا. ذلك أن هذا المستشرق الذي وضع خبراته تحت تصرف بلاده كأحد المنفذين لسياستها في الشرق الأوسط قد فتن بسحر الشرق ونبل العرب، وتضحياتهم التي كان شاهداً عليها من أجل استقلال بلادهم فجعلته ينضم إلى قضيتهم، ويدافع عنها بكل إخلاص، ونراه حال وصوله إلى لندن بعد انتهاء الحرب ومثوله أمام اللجنة الشرقية في الوزارة البريطانية أن قدّم مذكرة مكتوبة بعبارات بليغة، تذكر أصل وأهداف ثورة العرب، واقترح وضع خطة لترتيبات ما بعد الحرب بالنسبة لشبه الجزيرة العربية. فالحجاز يجب أن تنال استقلالاً كاملاً، أما بلاد الرافدين فيجب أن توضع تحت الانتداب البريطاني كما يجب إعطاء فيصل سوريا بأكملها، وبالنسبة إلى وعد بلفور الصادر في سنة 1917م والذي يدعو إلى إنشاء وطن قومي لليهود بفلسطين، فقد أكّد أن العرب جميعاً متفقون على أنهم يفضلون أن تكون تحت إشراف بريطانيا، وألاّ ينشأ فيها وطن لليهود[1].

إن شعور لورنس بالفشل في دمشق، واستياءه مما حصل من غدر بريطانيا بالعرب، واستياءه من إلحاح فرنسا في فرض هيمنتها على سوريا ولبنان، وصل إلى حدّ أن بلغت به مأساته الشخصية إلى حد الانهيار العقلي التام. فأخذ يجلد نفسه كل صباح عله يكفّر عن الذنوب التي ارتكبها تجاه العرب الذين أحبهم بإخلاص بعدما قلبت لهم بلاده ظهر المجن، وهكذا فإن لعنة الشرق أصبحت تلاحقه حتى توفي شبه منتحر حينما كان يقود دراجته النارية بسرعة خارقة، فحاول أن يتجنب صبيين كانا يمتطيان دراجتين فانقلبت دراجته على الطريق، ثم مات متأثراً بجراحه.

هذه نماذج من استغلال الاستشراق للأغراض السياسية، فما دور المؤسسات التبشيرية في هذا الصدد يا ترى؟ هذا ما سنراه في المطلب الثاني من مبحثنا هذا.

---

(1) أنتوني ناتنج، المرجع السابق، ص 226.

المطلب الثاني

آثار الحركة التبشيرية واستخدامها في الأغراض السياسية

رأينا في فصل سابق مرحلة الاستشراق الدينية، واستطعنا أن نبرهن أن الدراسات الاستشراقية في بدايتها قد استخدمت لخدمة التبشير الذي نادى به القساوسة والرهبان، خاصة عندما فشلت الحروب الصليبية في تحقيق أهدافها. وتتبعنا مسار الحركة التبشيرية والأهداف التي سعت إلى تحقيقها، والنتائج التي توصلت إليها وأهمها كما أسلفنا نشوء الظاهرة الاستشراقية بما لها من الجوانب المضيئة والمظلمة، السلبية منها والإيجابية.

إن الذي نود تدبيجه في هذا المطلب، ونحن نعالج مرحلة الاستشراق السياسية أن الدول الأوروبية لم تستخدم المستشرقين من رحالة وقناصل ورجال استخبارات من أجل السيطرة على الشرق والهيمنة عليه فقط، ولكنها استعانت بالإضافة إلى أولئك برجال الدين الذين اتخذوا التبشير وسيلة ظاهرية لتحقيق أهداف سياسية واستعمارية بعيدة عن الأغراض الدينية..

برزت هذه الأسباب واضحة جلية إذا اقتبسنا العديد من المقولات التي تفوه بها أولئك المبشرون، فالسيد «لورانس براون» قال: «إذا اتحد المسلمون في امبراطورية عربية أمكن أن يصبحوا لعنة على العالم وخطراً، أما إذا بقوا متفرقين فإنهم يظلون حينئذ بلا وزن ولا تأثير»[1].

إن هذه المقولات وغيرها تبرز للعيان أن التبشير قد استخدم لأهداف سياسية أهمها إبقاء العرب على حالة الفرقة والتمزق، ومنعهم من الاتحاد لأن ذلك سيؤدي إلى سيطرتهم من جديد وإعادة حضارتهم، كما أن هؤلاء المبشرين يعتقدون أن التبشير هو وحده الكفيل بكسر شوكة الوحدة الإسلامية باعتبارها تكتلاً ضد الاستعمار الأوروبي.

أشرنا آنفاً إلى فشل الحملات التبشيرية في ردّ المسلمين عن دينهم، وخابت

---

(1) د. مصطفى الخالدي، وعمر فرّوخ، التبشير والاستعمار، المكتبة العصرية، بيروت ط2، 1957م، ص 37.

الجمعيات التبشيرية في جهودها الفردية لإقناع المسلمين بمحاسن الديانة المسيحية!! ومن هنا اتجهت هذه الإرساليات المنبثّة في الشرق خاصة إبان الحروب الصليبية وبعدها إلى الالتجاء إلى حكوماتها لمساعدتها، فانتهزت تلك الحكومات هذه الفرصة السانحة، وهذا الحماس الذي أظهره القساوسة والرهبان، وجعلت تقدم لهم العون والمساعدة سعياً إلى تحقيق أهدافها السياسية والاقتصادية والاستعمارية. ونحن قد نوّهنا آنفاً بأن الحروب الصليبية برمتها كانت في ظاهرها تتسم بالطابع الديني وهو تخليص بيت المقدس من أيدي المسلمين ولكن الأسباب الباطنية تكمن في تعاون السلطات الزمنية مع السلطة الدينية لتحقيق السيطرة على الشرق الإسلامي بما فيه من خيرات اقتصادية ومراكز حربية. وعندما فشلت الحروب الصليبية في تحقيق أهدافها كما أسلفنا اتجه الأوروبيون إلى السيطرة على العالم الإسلامي عن طريق استخدام الحروب الفكرية وعلى رأسها الاستشراق والتبشير.

ونحن لا نؤرخ الآن للحركة التبشيرية منذ بدايتها، فقد فعلنا ذلك بشيء من الإيجاز المركز في الفصل السابق، ولكننا سنحاول في هذا المطلب بيان آثار الحركة التبشيرية واستخدامها للأغراض السياسية بعد فشل الحروب الصليبية. وحينما نقول «للأغراض السياسية» فإنما نقصد بهذا المدلول تحقيق الأغراض الاقتصادية والاستعمارية أيضاً. بل إننا نستطيع تأكيد أن الحروب الصليبية، وهي في أصلها حروب تبشيرية دينية، كان الوازع المادي لها والمصالح الاقتصادية أهم الأسباب التي أدت إلى اندلاعها ومنها السيطرة على خيرات الشرق، والتحكم في طرق التجارة العالمية البرية منها والبحرية، ومحاولة الحصول على ثروات فردية، ومن هنا نرى اكتظاظ تلك الحملات بالقتلة، والفجار، واللصوص والقراصنة، والنساء التائهات، والأطفال المشردين، وكل يبتغي تحقيق مصلحة آنية بعيدة تماماً عن الأهداف الدينية. بل إن الكنيسة وهي المروِّجة الأولى والداعية الملحاح للحروب الصليبية اتخذت الربح المادي مطمحاً لها، بل إنها قد استفادت من جهتين؛ الأولى عند استيلائها على أموال الإقطاعيين والأغنياء الذين كانوا عند سفرهم إلى الشرق باعوا أراضيهم لها، ورهنوا الكثير من أملاكهم لديها، فتكدست لديها ثروات طائلة من هذا المصدر الداخلي، والثانية عندما عاد إليها الكثير من تلك الثروات التي حصل عليها المحاربون باسم التبرع والإحسان، وهكذا تطاولت همتها، ونافست السلطة الزمنية للاستيلاء على السلطة الدينية والدنيوية، وكان ذلك صراعاً طال أمده، وأتت نتائجه النهائية مخيبة لآمالها.

ولعلنا نسجل هنا ظاهرة أخرى جديرة بالتنويه لم تكن تخطر على بال الكنيسة، وهي أن انهزام أوروبا في تلك الحروب الدينية وما رافقها من اختلاط مع المسلمين كان وراء تفشي المبادئ الإسلامية بين العديد من رعاياها الذين اعتنقوا الدين الإسلامي بعد اطلاعهم على سماحة ونبل مبادئه، فاستشاطت هذه المؤسسة الدينية غضباً، وأسست محاكم ليمثل أمامها من أطلقت عليهم المرتدين وتوجيه تهمة الهرطقة لهم والتي كانت عقوبتها الموت الزؤام.

كان ارتداد المسيحيين عن دينهم واعتناقهم الدين الإسلامي يعتبر في نظر الكنيسة جناية أشد وأنكى من السرقة والزنا، فكانت تعامل بغاية الشدة والقسوة من وهنت عقيدتهم، متغاضية في نفس الوقت عن الجناة والمجرمين، ناهيك بأنها أكرهت الناس على الإقرار بالإيمان الصحيح، واتخذت من الوشايات وتقارير الشرطة الكنسية سلاحاً لبلوغ غايتها، وهو مكافحة الارتداد، وتكبيل الفكر البشري، وسنّت قانوناً على المرتاب يقضي عليه بأشد العقوبات وأفظعها[1].

وأنا أرى أن السبب الأخير الذي حاولنا استخلاصه من مصادر عديدة هو السبب الحقيقي الذي أدى بالكنيسة إلى تنظيم الحملات التبشيرية، خاصة قول بطرس المبجل الذي أشرنا إلى مقولته آنفاً (حتى لا تضر هذه الصغائر - ويقصد بها التعاليم الإسلامية - نفوسهم)[2]، أي مقاومة ارتداد المسيحيين إلى الدين الإسلامي، وذلك بالانطلاق من الدفاع إلى الهجوم، وهو محاولة تبشير المسلمين بالمسيحية والعمل على اعتناقها باتباع جميع الوسائل التي أشرنا إليها سابقاً.

إن تطور الحملات التبشيرية من ريمون ليل إلى القديس فرنسيس إلى بطرس المبجل إلى روجر بيكون، لم تخمد أوارها وإن اتخذت الأهداف الدينية باعثاً لها. إلاّ أنه بداية من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وبعد الاكتشافات الجغرافية الأوروبية، وبغية السيطرة على الشرق ومقدراته التجارية والاقتصادية والاستراتيجية، استخدمت الحكومات الأوروبية المبشرين كأدوات طيّعة في أيديها بغية تحقيق أهدافها السياسية.

---

(1) Rida Bay, La faillite morale de la politique occidentale en orient, 11 eme édition, Bouslama, Tunis, p. 67, S.D.

(2) Ibid, p. 76.

وتجلّت تلك الأفعال في تأسيس «جمعية لندن التبشيرية» عام 1795 بزعامة السيد «كاري» الذي سافر إلى الهند لأجل التبشير فصارت التبرعات والمساعدات ترد إليه من أوروبا قاطبة[1]، ولا يخفى علينا أهمية الهند الاقتصادية في ذلك الزمان، وذلك التطاحن الذي دار بين بريطانيا وفرنسا عليها، والنتيجة النهائية لذلك الصراع. ولكن الذي يهمنا تسجيله أن تأسيس هذه الجمعية وفي الهند بالذات كان لأغراض استعمارية اقتصادية أكثر منها دينية.

يلي تأسيس الجمعية السابقة جمعية أخرى أطلقت عليها اسم «جمعية التبشير في أرض التوراة العثمانية»، ويقصد بها البلاد العربية التي كانتِ تحت حكم السلطنة العثمانية. وكان الغرض من هذه الجمعية دينيّاً وذلك لإخراج المسلمين من دينهم وربط مسيحيي الشرق بالكنيسة الكاثوليكية إلاّ أن الأهداف السياسية لم تكن بمنجاة منها.

وهكذا توالت جمعيات التبشير المختلفة، خاصة وأن بعضاً منها تخصص في استمالة النساء والبنات والشبان والطلبة. وعندما دخلت الجمعيات البروتستانتية حلبة التبشير فقد اتسعت حلقات هذه الظاهرة وتنوعت مؤسساتها، وزادت من أنشطتها خاصة في مصر، وإفريقيا الوسطى وبلاد المغرب العربي، ومدغشقر، وآسيا الغربية، وعلى إثر تأسيس المركز البروتستانتي في الأستانة عام 1846 صارت هذه المدينة مركزاً رئيساً لأعمال المبشرين.

لعبت هذه المؤسسات التبشيرية أدواراً سياسية في غاية الأهمية والخطورة، فما أن انبثّ المبشرون في هذه الأصقاع بما لديهم من وسائل طبيّة، وتعليمية، ومؤسسات جامعية، وأموال طائلة حصلوا عليها من الدول الأوروبية، حتى قامت بزرع بذور الفتنة والشقاق بين العرب المسلمين والمسيحيين، وبين الدولة العثمانية والأقاليم العربية التابعة لها. وما المثال الذي أشرنا إليه حول الدور الخطير الذي لعبه لورنس في الحروب العربية العثمانية ببيعد، الأمر الذي أدّى في النهاية إلى هزيمة الأمبراطورية العثمانية من جهة، وسقوط العرب تحت وطأة الاستعمار الغربي من جهة أخرى.

وفي عام 1920م أصدرت لجنة التبشير الأمريكي منشوراً ذكرت في مطلع مقدمته

(1) عبد الرحمن الميداني، أجنحة المكر الثلاثة، المرجع السابق، ص 29.

أن من أبرز الأمور المتعلقة بدخول الولايات المتحدة في الحرب الكونية الأولى أن الآراء والمبادئ التي كانت تهدف إليها الإرساليات التبشيرية قد تبنتها الآن الأمة الأمريكية[1].

هكذا أصبح التبشير وسيلة فعّالة لخدمة السياسة الاستعمارية الغربية، والدليل على ذلك أنه لمّا عقد المبشرون مؤتمر «لنكاو» بالهند عام 1911م، أخذوا يدرسون الأحوال السياسية للعالم الإسلامي، ولاحظوا انقسامه، وشيوع الاضطراب بين أرجائه، قال كبيرهم «زويمر»: «إن الانقسام السياسي الحاضر في العالم الإسلامي دليل بالغ على عمل يد الله في التاريخ واستثارة للديانة المسيحية... إن ثلاثة أرباع العالم الإسلامي أصبحت سهلة الاقتحام على الإرساليات التبشيرية... كما أن هناك أكثر من مئة وأربعين مليوناً من المسلمين في الهند وجاوة، والصين ومصر وتونس والجزائر يمكن أن يصل إليهم التبشير المسيحي بشيء من السهولة»[2].

ولعل أوضح مثال على ارتباط الحركات التبشيرية بالاستعمار ما نشرته «مجلة إرساليات التبشير البروتستانتية» التابعة لجمعية التبشير في مدينة «بال» بسويسرا عن موقف إرساليات التبشير في المؤتمر الاستعماري الألماني بأنّه بحث أولاً في الشؤون الصناعية والاقتصادية، وأجمع ثانياً على وجوب ضم المقاصد السياسية والاقتصادية إلى الأعمال الأخلاقية والدينيّة في سياسة الاستعمار الألماني. وممّا ورد من توصيات في ذلك المؤتمر أن نمو ثروة الاستعمار متوقف على أهمية الرجال الذين يذهبون للمستعمرات، وأهم وسيلة للحصول على هذه الأمنية إدخال الدين المسيحي في البلاد المستعمرة، لأن هذا هو الشرط الجوهري للحصول على الأمنية المنشودة، حتى من الوجهة الاقتصادية[3].

تركزت الإرساليات التبشيرية في الجزيرة العربية لأهميتها السياسية والدينية، فتكونت «الإرسالية الأمريكية العربية» وكان أبرز مؤسسيها المبشر الشهير «صموئيل زويمر Zwemer»، وقد تأسست هذه الإرسالية عام 1889م، وكان هدفها الرئيس تحويل أهالي الجزيرة العربية إلى المسيحية باعتبارها موطن العرب ومهد الدين

---

(1) الخالدي فرّوخ، المرجع السابق، ص 129.
(2) المرجع السابق، ص 170.
(3) عبد الرحمن الميداني، المرجع السابق، ص 50.

الإسلامي. وباشرت عملها في بيروت كمحطة انتقالية للتضلع في دراسة اللغة العربية، والتعرف إلى سلوك الناس وعاداتهم، ثم أنشأت لها محطة أخرى بمدينة البصرة نظراً لموقعها الاستراتيجي الهام، ومن هناك بدأ عمل الإرسالية بتغطية معظم أراضي الخليج وبعض أجزاء شبه الجزيرة العربية. ثم افتتحت لها محطة ثالثة بالبحرين التي تقع في منتصف الطريق بين البصرة ومسقط، وقربها من العربية السعودية. ووجدها المبشرون أرضية سهلة لمباشرة نشاطهم خلافاً للمحطات السابقة، لأن وضعها السياسي يعطي قدراً أكبر من الأمان للعمل التبشيري مما هو الحال في البلاد العربية التي تنعم بقسط أكبر من الاستقلال[1].

وعندما استقرت أوضاع الإرسالية الأمريكية العربية «بِعَدَنْ»، تحركت إلى مسقط نظراً لموقعها الاستراتيجي الهام، وللدور التاريخي الذي لعبه العمانيون في شرق إفريقيا، ثم توالت المحطات الأخرى لهذه الإرسالية حتى انتشرت في معظم منطقة الخليج العربي.

والذي يهمنا في بحثنا التركيز على نشاط هذه الإرسالية السياسي وارتباط أهدافها بتحقيق السيطرة الغربية على الجزيرة العربية. فعندما احتدم الصراع بين تركيا وبريطانيا للسيطرة على هذه المنطقة، فإن السلطات التركية كانت تهيمن على هذه المنطقة منذ زمن بعيد، وقادت الأهداف الاستعمارية بريطانيا إلى منافستها في هذا الميدان، وكانت الغلبة في النهاية لبريطانيا طبقاً لما أتينا على سرده في المطلب السابق. فتوطدت العلاقات بين الإرسالية الأمريكية العربية والسلطات البريطانية، إلا أن الأخيرة شعرت من خلال نشاط الإرسالية بامتداد النفوذ الأمريكي ببطء ولكن بثبات في هذه المنطقة، فحاولت وضع حد لهذا الامتداد السياسي الأمريكي المتمثل في نشاط هذه الإرسالية، ومن ثمّ وضعتها تحت نفوذها المباشر. وتشير الرسائل المتبادلة بين المسؤولين البريطانيين بمنطقة الخليج وحكومتهم بلندن[2] أن الإرسالية الأمريكية العربية قد تورّطت بطريقة مباشرة في الأمور السياسية للمنطقة، وتعاونت هذه الإرسالية مع السلطات البريطانية لتدعيم نفوذها المتنامي في تلك الأصقاع. وهكذا لعب التبشير

---

(1) د. عبد الملك خلف التميمي، التبشير في منطقة الخليج العربي ـ شركة كاظمة للنشر والتوزيع ـ الكويت، 1982م، ص 55.

(2) انظر فحوى هذه الرسائل في المرجع السابق، ص 258 ـ 262.

دوراً سياسياً هاماً في هذه المنطقة العربية البالغة الحساسية، وكان من نتائج ذلك النشاط ترسيخ النفوذ البريطاني في منطقة الخليج العربي إلى السبعينيات من هذا القرن.

ولو تركنا الساحة الشرقية وانتقلنا من جديد إلى المسرح الإفريقي لوجدنا النشاط السياسي التبشيري لعب أخطر أدواره في ترسيخ السياسة الفرنسية بشمال إفريقيا وإفريقيا الوسطى خاصة الدور الهام الذي قام به المطران الفرنسي «لافيجيري» مطران الجزائر وكبير أساقفة إفريقيا ومبعوث البابا إلى الصحراء الكبرى وبلاد السودان بقوته المتمثلة في «الآباء البيض» و«جمعية مبشري سيدة إفريقيا»(1).

عندما تسلَّم الكاردينال «لافيجيري» مهامه الدينية بالجزائر عام 1868م، أصاب البلاد وباء الكوليرا الذي حملته أرتال الجراد القادمة من الجنوب، وتزامنت هذه الكارثة مع جدب وقحط شديدين رافقتهما مجاعة مميتة، فقضت هذه العوامل على نحو 60 ألفاً من سكان البلاد الأصليين، ورافق بعد ذلك هذه الكوارث سيول عارمة جرفت التربة الصالحة للزراعة وأتت على الأخضر واليابس، ونتج عن ذلك كله موت وهلاك الآلاف من البشر والماشية، فأصبحت التربة مهيَّأةً من جديد أمام المطران «لافيجيري» لنشر تعاليم الديانة المسيحية بين أبناء البلاد الأصليين، فكان يؤتى بالأيتام واللقطاء ويوضعون في الملاجئ ودور الرعاية التي يشرف على إدارتها القساوسة والرّهبان، وحَاوَلَتْ الإرساليات التبشيرية تنصير هؤلاء البؤساء إلاّ أن النتيجة كانت ضيئلة جدّاً نظراً لتمسك أهل البلاد بدينهم، ومقاومتهم الطبيعية لجميع الإغراءات المقدمة لهم. وتدل الإحصائيات المقدمة في هذا الخصوص أنه بعد خمسين سنة من العمل التبشيري المتواصل في الجزائر لم يعتنق من أهل البلاد الأصليين الديانة المسيحية إلاّ ألف منهم فقط(2).

قرر المطران «لافيجيري» التوغل في دواخل إفريقيا للتبشير بمعتقداته بعد أن فشلت جهوده في تنصير سكان شمال إفريقيا، فأسس «جميعة الآباء البيض» للاضطلاع بهذه المهمة المحفوفة بالمخاطر. ودلّت الحوادث التاريخية اللاحقة أن هذه الجهود قد ضاعت سدى، وكان مصير أولئك المبعوثين القتل على أيدي السكان الأصليين خاصة

(1) جيمس ويلارد، الصحراء الكبرى، المرجع السابق، ص 405.
(2) المرجع السابق، ص 409.

الطوارق الذين قاوموا بضراوة التغلغل الاستعماري الفرنسي في إفريقيا.

وخلاصة القول: إن الكُتّاب الغربيين أنفسهم وصفوا هذه البعثات التبشيرية بشمال إفريقيا ودواخلها بأنها قد استخدمت كمطية لتحقيق الأهداف السياسية التي تسعى الدولة الغربية إلى تحقيقها في تلك الأصقاع. وزاد من تعقيد الوضع تلك المنافسة اللامبررة بين البعثات التبشيرية الكاثوليكية والبروتستانتية، وزيادة الخلاف والتنافر وتباين المصالح بين الدولتين الأوروبيتين ألا وهما فرنسا وبريطانيا. فكان أن حكم على هذا المشروع من بدايته بالفشل الذريع.

وعندما تحرك الجيش الفرنسي واحتل وسط إفريقيا حتى مدينة «تمبكتو» التي ألهبت خيال الرحالة الأوروبيين لأحقاب طويلة، والتي كانت آمال أي رائد في الوصول إليها، والتي بسببها فقد الكثير منهم حياته فوق رمال الصحراء، أصبح الميدان فسيحاً أمام البعثات التبشيرية الفرنسية التي تنتقل متزامنة مع تحركات الجيوش النظامية. وهكذا أصبح الآباء البيض ينتقلون بين ربوع الصحراء كما يحلو لهم، وظهرت إرسالياتهم ومستوصفاتهم ومدارسهم وأديرتهم في أجزاء عديدة من الصحراء[1].

ولعلّ من الفائدة التطرق بشيء من التفصيل إلى الحالة الخاصة للأب «فوكو» الذي عشق الصحراء، وانعزل فيها بين الطوارق يبشرهم بمحاسن المسيحية إلى أن لاقى مصيره المحتوم على أيديهم، بعد أن اكتشفوا أنه كان أحد عملاء الاستعمار الفرنسي، إلاّ أنه تستّر برداء الدين وعمل تحت لوائه ولكن إلى حين. وهذا المثال يبين لنا بكل وضوح وجلاء استخدام الحركات التبشيرية لتحقيق الأغراض السياسية والاستعمارية للدول الغربية.

ولد شارل فوكو عام 1858 في عائلة متدينة تقوده والدته كل يوم أحد برفقة أخته إلى كنيسة المدينة التي تعيش فيها تلك الأسرة، وأصيب بكارثة مبكرة عندما فقد أبويه فتولى جده تربيته، وأدخله في إحدى المدارس الدينية حيث تلقى تعليمه الأساسي. وعندما حصل على شهادة البكالوريا دخل الكلية العسكرية الشهيرة «سان سير» التي يتخرج فيها إلى الآن أمهر الضباط الفرنسيين وأكثرهم قدرة وفعالية. ثم تخرج ضابطاً فارساً في كلية «سامور». وفي أعقاب عام 1880 غادر فرنسا إلى الجزائر وهو أول

(1) المرجع السابق، ص 421.

اتصال له مع إفريقيا[1]. وشارك مع فرقته في احتلال تونس الذي انتهى بتوقيع معاهدة باردو في 12 من مايو سنة 1881م، عاد بعدها إلى الجزائر، وأخذ اهتمامه يتزايد بالجنوب الجزائري، وطلب الإذن مرات عديدة لزيارة تلك الأماكن القاصية، لكن طلبه قوبل بالرفض الأمر الذي أدى به إلى تقديم استقالته من الجيش، فقبلت بسرعة وانتهت بذلك حياته البسيطة ثم نذر العيش في أقسى الظروف وأكثرها شراسة وكان ذلك بداية حياته البطولية كما يقول عنه أبناء جلدته.

ثم توالت حياته من تنظيم رحلة استكشافية إلى المغرب قاسى فيها العديد من الشدائد والأهوال، إلى عودته بعد سنة من رحلته الشاقة إلى الجزائر، ومنها إلى فرنسا مرة أخرى، إلى العودة ثانية إلى شمال إفريقيا حيث قام برحلة أخرى شملت جنوب كل من تونس والجزائر والمغرب، وكانت نتيجة رحلاته هذه مؤلَّفاً ضخماً بعنوان «معرفة المغرب» تناول فيه وصف الأقاليم التي زارها وصفاً دقيقاً من الناحية الجغرافية والفلكية، مع ذكر عادات السكان وسلوكهم والقبائل التي ينتمون إليها، والآفاق السياسية المستقبلية التي يمكن استخلاصها من تلك الرحلات.

ونحن لا يهمنا تفاصيل حياته الدقيقة، ولكن مجالنا يتناول نشاطه التبشيري بعد أن أصبح من رجال الدين المرموقين. فقد عزم على التوغل جنوباً والعيش مع طوارق الهوجار ومقاسمة حياتهم القاسية. وبعد محاولات عديدة نجح في إقناع زميله السابق العقيد «لاَيَرِين» ـ الذي نظّم دوريات عسكرية تجوب الصحراء الكبرى لنشر الأمن والسلام في ربوعها ونجح هذا الضابط في مهمته حيث نشر السلام في هذه الربوع عندما استطاع استمالة الطوارق بالحسنى، واستطاع في أقل من عشر سنوات أن يصل بين مستعمرات فرنسا الإفريقية والجزائر دونما خسارة تذكر في الأرواح أو الأموال ـ لمرافقته داخل الصحراء خاصة وقد رأى فيه عوناً وسنداً بما يقدمه من خدمات دينية تساعد على التغلغل العسكري والسياسي الفرنسي في الصحراء حسب تعبيره[2].

هكذا قطع هذا الراهب 5000 كيلومتر مشياً على قدميه، وترك لنا دليلاً كاملاً بيّن فيه المسالك التي اجتازها والأماكن التي مرّ عليها، والسكان القاطنين بها، والنباتات المزروعة فيها وغيرها من المعلومات التي تتعدى في حقيقة الأمر اهتمامات رجل

---

(1) Baudiment: Avec le père de foucauld, Librairie saint Joseph, Paris, 1938, p. 20.

(2) Ibid, pp. 167 - 168.

الدين، وتبتعد كثيراً عن أهدافه الرئيسة. وتوغل «دي فوكو» في قلب الصحراء حتى وصل تامنراست معقل الطوارق وملاذهم عام 1905م، والتي وصفها بأنها عبارة عن قرية تتألف من عشرين منزلاً، تقع في الجبال في قلب الهوجار بعيدة عن كل المراكز الهامة، ولا يظن أن من الممكن أن تأتي إلى هنا حامية من الحاميات أو تقام محطة للتلغراف أو يصل أحد من الأوروبيين[1]. وبقي في هذا المكان اثنتي عشرة سنة عاش فيها مع الطوارق واندمج في حياتهم، وقدم لهم المساعدات التي يحصل عليها من بلاده وحاول قدر استطاعته تنصيرهم إلا أن جميع جهوده كالعادة باءت بالفشل الذريع.

يلاحظ على هذا الراهب في أثناء إقامته في قلب الصحراء أنه كان كثير التنقل بين قبائل الطوارق، كما عاد ثلاث مرات إلى فرنسا، وكان على اتصال دائم بالعسكريين الفرنسيين الذين يجوبون الصحراء الكبرى، وأنه كان يزود أبناء جلدته بمعلومات عسكرية على صورة تقارير يومية[2].

ونظراً للنشاط السياسي والعسكري الذي كان يزاوله هذا الراهب فإن الطوارق الذين نذر حياته لهم قرروا التخلص منه باعتباره عميلاً للاستعمار الفرنسي خاصة بعد أن قام بتحصينات لجبال تامنراست ضد الغزو الليبي المحتمل لهذه المنطقة، بل إن هذا الراهب أصبح يعيش في حصن فرنسي حربي مليء بالأسلحة والذخائر، وتأكدت للطوارق خدماته العسكرية التي يؤديها لبلاده وهي الخدمات التي تخرج عن مهام رجال الدين الحقيقيين. وهكذا تسلل الطوارق إلى حصنه ليلاً، وطرقوا بابه وما إن فتحه لهم حتى أردوه قتيلاً باعتباره جاسوساً يستحق المصير الذي آل إليه. وكانت تصرفاته الأخيرة تنبيء بجلاء عن هذه الصفة، فما إن طرق بابه ليلة مصرعه حتى تساءل عمن يكون الطارق، وعندما جاءه الجواب بأنه حامل بريد له، فتح الباب قليلاً ومدّ يده لتسلُّم بريده المشبوه وفي أثناء ذلك مسكت به اليد التي كانت تطرق باب الحصن وجرته خارجه ثم أطلق عليه النار وقضي الأمر كله في ثوان[3].

وعندما فُتِّش حصنه وُجِد به كميات هائلة من الأسلحة والذخائر والمعدات الحربية، والعديد من المراسلات والوثائق والمذكرات التي سجل فيها هذا الراهب

---

(1) Ibid, p. 185.

(2) Ibid, p. 223.

(3) Ibid, p. 223.

السياسي انطباعاته، وهذه الأمور بالإضافة إلى تزويده القيادة الفرنسية بالمعلومات العسكرية اليومية، وهي التقارير التي لا يستطيع أن يقدم مثلها إلاّ جاسوس على مستوى رفيع[1]، تدل على أن من قام بتصفيته كان في حالة دفاع شرعي عن نفسه، وأن قوانين الحرب هي التي فرضت نفسها في هذا المجال، ويبقى الأسى على موته، وندب حظه العاثر، ومعاملته نقيض ما قدمه للطوارق من خدمات ضرباً من الدعاية والهراء لا يصمد أمام حقائق الموقف الحربي الذي يتلخص في مجمله بأنه عبارة عن صراع بين الاستعمار والشعوب المكافحة من أجل حريتها. ذلك أن كاتب سيرة هذا الراهب السيد «بوديما» ـ والذي استخلصنا من كتابه المعلومات التي أوردناها هنا يرى أن رسائله ـ أي الأب دي فوكو ـ كانت رسائل عسكرية تماماً وهذا الاعتراف الصريح من مترجم حياته يجعلنا نعتقد جازمين أن هذا الراهب وأمثاله قد استخدموا كجواسيس وعملاء لبلدانهم لتنفيذ سياساتها الاستعمارية في شمال إفريقيا ووسطها ومنطقة الشرق بكاملها. وهذه القصة ترينا صحة ما افترضناه من استخدام الحركات التبشيرية للأغراض السياسية وهو نفس الدور الذي لعبه الاستشراق في هذه المرحلة التاريخية التي نستقصي أحداثها.

إن مرحلة الاستشراق السياسية لا تقتصر على نشاط المستشرقين والمبشرين، ولكنها تمتد إلى آفاق أشمل وأرحب، ونحن لا نستطيع الإلمام بتلك التفاصيل جميعها، ولكننا أتينا بنماذج محددة للبرهنة على صدق افتراضاتنا. ولم يبق أمامنا في هذا المجال إلا التطرق لأثر الحملة الفرنسية على ظاهرة الاستشراق السياسية باعتبارها نتاجاً مباشراً لتقارير الرحالة والقناصل ورجال الدين المسيحيين، وهو ما سنراه في المطلب اللاحق.

المطلب الثالث

آثار الحملة الفرنسية على الدراسات الاستشراقية

يرجع أصل الحملة الفرنسية على مصر إلى التنافس الاستعماري بين بريطانيا وفرنسا. فحينما تغلبت الأولى على الثانية في أمريكا الشمالية وطردتها من مستعمراتها

---

(1) جيمس ويلارد، المرجع السابق، ص 432.

في العالم الجديد، وعندما دحرتها أيضاً إبان تنافسهما على امتلاك الهند، قررت فرنسا الجمهورية الأخذ بثأرها من عدوتها اللدود خاصة أن بريطانيا منذ إعلان النظام الجمهوري في فرنسا كانت أكثر الدول الأوروبية عداءً وتصدياً لها.

ولما عجزت فرنسا الجمهورية عن قهر الأمبراطورية البريطانية في عقر دارها، قررت قطع مواصلاتها مع الهند، ونظمت حملة عسكرية بقيادة «بونابرت»، خاصة أن إنجلترا نافست التجارة الفرنسية في الشرق الأقصى حالة كونها تمتلك في الهند شركة استعمارية عرفت في التاريخ تحت اسم «شركة الهند الشرقية». وقد تمّ تصفية هذه الشركة بعد المنافسة البريطانية الشديدة لها. وقضت بذلك نهائياً على النفوذ الفرنسي في تلك الأصقاع.

عزم نابليون على توجيه ضربة قاضية للامبراطورية البريطانية، فقرر الاستيلاء على مصر ثم الشام وأخيراً إذا وجد الظروف ملائمة لحملته فإنه سوف يستمر في زحفه حتى الاستيلاء النهائي على الهند باعتبارها لؤلؤة التاج البريطاني.

يضاف إلى السبب الرئيس الآنف بيانه أن نابليون كان منجذباً إلى الهند منذ صباه. وقام بتلخيص كتاب «ماريني» المسمى بـ«تاريخ العرب»، كما أنه كان يتشبه كثيراً بالإسكندر المقدوني باعتباره المثل الأعلى له، والذي حاول تتبع خطواته في الشرق. هذه المسائل العاطفية ممزوجة بالمصالح السياسية لبلاده دفعته إلى الاتجاه نحو الشرق. فإذا أضفنا إلى تلك العوامل مجتمعة آثار الرحالة والمكتشفين الفرنسيين من كتب وتراجم شرقية خاصة كتب «فُولني» التي أشرنا إليها آنفاً لرأينا أنه تأثر بهذا السَّفَر إلى حدّ بعيد، بحيث أصبحت مصر لديه قطعة شرقية تعرَّف إليها من خلال كتابات المؤلفين المحدثين والقدماء. وهكذا فإن هذه الحملة منذ نشأتها كانت عبارة عن تسخير الاستشراق لتحقيق الأهداف السياسية والاستعمارية. واستفاد نابليون من كتابات المستشرقين عندما نفّذ مشروعه واصطحب معه المئات من العلماء والمؤرخين والجغرافيين والصنّاع والمفكرين وزودهم بمطبعة عربية وهيأ لهم الوسائل الكفيلة بإنجاز مهامهم على أفضل ما يرام.

لعب القناصل كذلك دوراً فعالاً لتهيئة الحملة الفرنسية على مصر، فقد أعد السياسي الفرنسي الشهير «تاليران» ـ وزير العلاقات الخارجية في حكومة الإدارة ـ تقريراً استخلص مادته من مذكرات ورسائل القنصل الفرنسي في الإسكندرية

«ماجللون» الذي كان يوجه إلى رئيسه التقارير المفصلة عن الحالة السياسية المصرية تحت حكم المماليك، وأضاف هذا القنصل في أحد تقاريره أنه بعد احتلال مصر فإنه بمكنة فرنسا احتلال الهند ببضعة آلاف من الجنود فقط للقضاء نهائياً على النفوذ البريطاني في تلك الأصقاع[1].

لم يبادر نابليون إلى تنفيذ مشروعه إلا بعد اطلاعه على العديد من الكتب والتقارير التي وصفت أحوال مصر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وصفاً دقيقاً، وهذه التقارير كما رأينا مستقاة من مشاهدات وكتابات الرحالة الفرنسيين الذين سبق لهم أن تجولوا في مصر واطلعوا على أحوالها وقدموها عارية إلى سيدها الجديد، وجُلّ هؤلاء من المستشرقين المتضلعين في معرفة القضايا الشرقية.

استوعب نابليون كتابات الرحالة والقناصل والتجار الفرنسيين، وتسلح بفريق من المستشرقين حملهم معه للاستعانة بهم في حكم مصر والأصقاع الشرقية الأخرى التي سيفتحها. واستغل المسائل الإسلامية أيما استغلال عندما وصل إلى التراب المصري وادعى بأنه مسلم حقيقي في إعلانه الذي وزّعه على سكان الاسكندرية يوم 3 من يوليو عام 1798م[2]. واستغل كذلك عداء المصريين للمماليك، وأوهمهم بأنه قد أتى إلى بلادهم لتحريرهم من نير المماليك أعداء الإسلام، كما استغل الجاذبية الفكرية للثورة الفرنسية والتي كان أحد مبادئها الثلاثة المساواة، فأوهمهم بأنه لا فرق بينهم وبين جنوده، كما استعان بعلماء الدين لحكم البلاد عندما أسس «الديوان العام» الذي عين فيه العديد من أعيان البلاد ومشايخ الجامع الأزهر بالرغم من أنه لم يكن لهذا الديوان أية صلاحيات من الناحية الفعلية، ثم أعاد تكوين هذا الديوان من جديد وألفه من ستين عضواً معظمهم من مشايخ الأزهر، ودعا هؤلاء العلماء الستين إلى مجلسه ليلقي فيهم خطبة بليغة مملوءة بالنفاق والرياء حينما أبدى إعجابه بالقرآن والدين الإسلامي ونبيِّه وامتدح المبادئ الإسلامية والخصال المحمدية الكريمة. وعندما ألجأته الظروف إلى مغادرة مصر ألحّ على خليفته «كليبر» بأن يدير أمور مصر من خلال المستشرقين والقادة الدينيين المسلمين الذين يمكنه استمالتهم إلى جانبه.

---

(1) د. محمد عبد الكريم الوافي، يوسف باشا القرمانلي والحملة الفرنسية على مصر، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1984م، ص 74.

(2) Thiry; Bounaparte en Egypte, p. 126. S.D.

ذكرنا أن نابليون أحضر معه لفيفاً من العلماء في جميع مناحي المعرفة الإنسانية تجاوز عددهم المئة والخمسة والسبعين، منهم واحد وعشرون عالماً في الرياضيات، وثلاثة من علماء الفلك، وسبعة عشر مهندساً مدنياً، وثلاثة عشر عالم طبيعيات، وعشرات متخصصون في علم الاقتصاد والفنون الجميلة، وعمال المطابع المهرة، والمترجمون وغيرهم. وتوج هذه التظاهرة الثقافية الكبرى بتأسيس «المجمع العلمي المصري» وكان يضم بالخصوص ثمانية من علماء الرياضيات، والاقتصاد السياسي والآداب، والفنون وأسند رئاسته إلى عالم الرياضيات الشهير «جاسبار مونج» في حين اتخذ نابليون لنفسه لقب «نائب رئيس المجمع العلمي المصري» وكان يفتخر جداً بهذا اللقب حتى إنه كان يوقع به العديد من بياناته وقراراته بدلاً من لقبه العسكري كقائد أعلى للحملة الفرنسية[1].

اهتم نابليون بالحياة الثقافية الشرقية، فأحضر معه من فرنسا مطبعة عربية فرنسية أطلق عليها اسم «المطبعة الشرقية» وجمع لها أحرفاً عربية وفرنسية ويونانية، وعبرية وسريانية وقبطية.

وكان من نتيجة العمل الثقافي للعلماء المرافقين للحملة الفرنسية على مصر تأليف كتاب ضخم أُعطي تسمية «وصف مصر» طبع في ثلاثة وعشرين مجلداً، وهذا الإنجاز العلمي هو ثمرة الاستشراق والمستشرقين، وذلك عندما أراد نابليون أن يجعل مصر مفهومة ومفتوحة للعالم الغربي. ويستنتج الباحث من مقدمة هذا السفر الضخم أن هؤلاء الباحثين الفرنسيين عالجوا بصرامة وبصورة مباشرة نمطاً من الدلالة الثقافية والجغرافية والتاريخية، نظراً لموقع مصر الاستراتيجي والإمكانات الهائلة التي تزخر بها.

لقد تعرض هذا الكتاب ـ الذي تبلغ مساحة الصفحة الواحدة منه متراً مربعاً ـ لتاريخ مصر منذ العهود الموغلة في القدم وحتى الحملة الفرنسية عليها. كما تعرض بالتفصيل لوصف تاريخها الطبيعي، ودراسة ثرواتها المختلفة، ومحاصيلها الزراعية، وحياتها النباتية والحيوانية، وطبائع سكانها وعاداتهم، وهكذا كما ترى فإن الاستعمار

(1) د، محمد عبد الكريم الوافي، المرجع السابق، ص 208.

ما إن يحل ببلد ما إلاّ ويباشر منذ الوهلة الأولى بدراسة أحواله ودقائق خصاله بدقة متناهية لا مثيل لها[1].

إن أهم نتائج الحملة الفرنسية على الاستشراق هو الاتصال المباشر المنظم بالشرق، والكشف عن طريق المعاينة والمشاهدة عن أحواله السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتدبيج تلك الدراسات بأعلى المقاييس العلمية المتعارف عليها. وأدت هذه النتائج العلمية التي كرست للمعرفة الشرقية قبل الحملة إلى تأسيس «المدرسة الأهلية» في الثلاثين من شهر مارس سنة 1793 التابعة للمكتبة الوطنية لتدريس العربية والتركية والفارسية، وكان الغرض من تأسيسها إماطة اللثام عن الشعوب الشرقية ودراستها بطريقة علمية مباشرة. وقد تخرج في هذه المدرسة جميع مترجمي نابليون على يدي الأستاذ الشهير «دي ساسي» والذي أصبح فيما بعد معلم كل مستشرق بارز في أوروبا حيث سيطر تلاميذه على هذا الحقل ما يقارب ثلاثة أرباع القرن، وكان كثيرون منهم نافعين سياسياً، بالطرق التي كان عدد آخر نافعاً لنابليون في مصر[2].

والنتيجة الأخرى المنبثقة من الحملة الفرنسية على مصر هو إنجابها لمجموعة من العلماء والباحثين تخصصوا بالدراسات الاستشراقية، وتضلعوا فيها إلى أبعد مدى، وكانت نتائج أعمالهم ما يمكننا أن نطلق عليه «مرحلة الاستشراق العلمية» والتي سنفرد لها فصلاً خاصاً في دراستنا هذه. إلاّ أنه قبل الوصول إلى تلك المرحلة فإن مناهج البحث العلمي تتطلب منا السير على النهج الذي نحن عليه، ونحلل بشيء من التركيز آثار الرحالة والمستشرقين الفرنسيين الذين كانوا النتاج المباشر للحملة الفرنسية على مصر وهم الذين يطلق عليهم الأدباء الرومانسيون مثل شاتوبريان، ولامارتين وفلوبير الفرنسيين ووليام لاين وبريتون البريطانيين، وغيرهم من المفكرين الذين زاروا الشرق وإن لم يكونوا يبحثون عن الحقائق العلمية، بقدر ما كانوا يبحثون عن حقائق رومانسية لها جاذبية خاصة حيث وجدوا في الشرق مكاناً يتفق مع أساطيرهم، وهوسهم، ومتطلباتهم الفردية الخاصة.

نعم لقد اتخذ نابليون كتابات «فولني» دليلاً يهتدي بها عندما جرّد حملته ضد مصر وسوريا، إلاّ أنه استطاع السيطرة على الأرض الشرقية المفتوحة ليس من خلال

---

(1) د. الوافي، المرجع السابق، ص 211، بتصرف كبير.

(2) إدوارد سعيد، الاستشراق، المرجع السابق، ص 109.

القوة العسكرية وحدها، ولكن من خلال المعرفة العلمية المنظمة وبمساعدة خريجي مدرسة اللغات الشرقية ورجال الدين المسلمين الذين ضمن لهم حرية العبادة. واستطاع الظهور بمظهر المتفهم للدين الإسلامي المحترم لمبادئه وسلوكياته. وزاد من شعبيته قضاؤه نهائياً على حكم المماليك البغيض للشعب المصري الذي اعتبره في فترة من الفترات كمحرر لهم من ربقة استبداد المماليك. إلاّ أن الأرضية الإسلامية لم تكن مستعدة دوماً لاستقباله كيفما يبتغي نظراً لغرابته، ومن هنا كان لجوؤه إلى العلم والمعرفة بوساطة أولئك المستشرقين المصاحبين له في مغامرته الفريدة. ذلك أن بونابرت عندما غادر الأراضي الشرقية ترك وراءه آثاراً من الصعب مسحها بسهولة. وعندما أسس المعهد الفرنسي بمصر الذي كان مكتظاً بالعلماء في مختلف التخصصات كما ذكرنا، لم يذهب أولئك جميعهم معه قافلين إلى بلادهم، ولكنهم اختاروا البقاء في الأرض التي وصلوا إليها فاتحين، وقد كان لبقائهم هذا أكبر الأثر في استمرار الوجود الفرنسي في الشرق طيلة القرن التاسع عشر بأكمله.

هذه الحملة كما ذكرنا كان لها آثارها على الكتّاب الرومانسيين في مواجهة الإسلام، ولم تخل كتاباتهم طوال ذلك القرن من ظل بونابرت الذي سيطرت صورته الحقيقية والأسطورية على مخيلاتهم. كما كان لهذه الحملة آثارها الخطيرة التي أدت إلى إعداد المشاريع المختلفة للتدخل الفرنسي في شؤون الشرق. وقد كان لهذه الآثار التدخلية صداها الواسع في كتابات شاتوبريان ولامارتين مروراً بكتابات «دوماس» وتعززت هذه المظاهر جميعها بالاحتلال الفعلي الفرنسي للجزائر عام 1830م.

وإزاء هذه الآثار الثقافية والعلمية للحملة الفرنسية فقد واجه الكتّاب الرومانسيون الشرق بصورة عامة والإسلام بصورة خاصة بطرق مختلفة تراوح بين الإعجاب بهما والإشادة بمآثرهما وتراثهما الخالد، وبين تلك الأفكار المسبقة واكتشاف الحقائق الجديدة المشوبة بالافتراضات الشخصية التي لا ترى في العلاقة بين الشرق والغرب إلاّ ذلك التناحر المرسوم بالحروب المقدسة وامتداداً مباشراً للحروب الصليبية، بالإضافة إلى تلك الملاحظات والتأملات التي تزخر بها عقلية أولئك الخياليين والمتمثلة أحياناً في معرفة الروح الدينية وأهميتها باعتبارها نوعاً من اللغة الكونية التي يفهمها البشر كلهم كما قال شاتوبريان.

صوّر شاتوبريان رحلته إلى الشرق في كتابه الموسوم «خط الرحلة من باريس إلى القدس» على أنها رحلة حج إلى الأراضي المقدسة، ووضع نفسه منذ الوهلة الأولى

كمعارض للإسلام باعتباره ديناً لا يمقت الاستبداد والطغيان، ولا يبشر بحب الحرية والتعلق بها[1].

كان شاتوبريان كارهاً للإسلام، ماقتاً لتعاليمه وينظر إليه على أنه العدو الأول والأخطر للدين المسيحي، وهكذا حكم على هذا الدين الذي يؤمن بالتوحيد، ويحتوي على مبادئ إنسانية وخلقية سامية، ويهتدي بكتاب مقدس يفوق قدسية وصحة الإنجيل على أنه دين لا يؤمن بالحرية، ولا يحبذ المساواة ولا يمقت الاستبداد والطغيان. وقد كوّن هذه الأفكار بطريقة حازمة، وأحكام مسبقة، وبنيّة سيئة حتى قبل أن يطلع شخصياً على الأرض التي ترعرع وانتشر فيها الإسلام، بل إن هذه الأفكار المسبقة التي لا تصلح للحكم طبقاً لمناهج البحث العلمي الصارمة قد صمم على التمسك بها، وحاول ليّ الحقائق التي ظهرت له مخالفة لها حتى تتمشى وتلك الأفكار التي لم تبرهن الأرض والأحداث والمعرفة الجديدة التي حصل عليها على صحتها.

كان شاتوبريان يرى خلال رحلته أن حضارة العرب، وديانتهم، وسلوكهم من الانحطاط والوحشية بحيث إنهم يستحقون الغزو من جديد، ويرى كذلك أن الحروب الصليبية كانت من العدالة والإنصاف بحيث تنفي عنها أية صفات للاعتداء، لأن تلك الحروب ـ حسب رأيه ـ لم تدر رحاها لإنقاذ كنيسة القيامة وحسب، ولكنها دارت لمعرفة من الذي سينتصر على هذه الأرض، هل ينتصر الإسلام الذي هو عدو للحضارة، ومحبذ للجهل والطغيان والعبودية أو تنتصر المسيحية التي أدت إلى إيقاظ عبقرية الزمن الغابر في البشر المعاصرين وألغت العبودية الممقوتة؟[2].

وعندما يتحدث عن المسلمين بصفة خاصة والشرقيين بصفة عامة فإنه يراهم لا يعرفون شيئاً عن الحرية، وليس لديهم شيء من الاحتشام، ودينهم الوحيد الذي يؤمنون به هو القوة، وحينما تمر بهم فترات لا يرون فيها فاتحين يطبقون عدالة السماء، فإنهم يبدون كجنود بدون قائد ومثل عائلة دون أب[3].

ويرى هذا الكاتب الخيالي المهووس بحب الذات أن الإسلام ليس ديناً ولكنه عبارة عن مذهب سياسي، فالنبي العربي ليس إلاّ فاتحاً شأنه شأن الإسكندر أو

(1) Claudine Grossir, L'islam des romantiques, maisonneuve et larose, Tome I, 1984, p. 56.

(2) Chateaubriand; Itinéraire de Paris à Jerusalem, 1969, pp. 1052 - 1053.

(3) Ibid, p. 1069.

نابليون[1] بل إن هذا المذهب السياسي الذي أطلق عليه خطأ اسم الدين الإسلامي أسس من الناحية العقائدية مبادئ الاستبداد ويتميز بذلك النوع من الحكومات التي لا تعمل إلاّ من أجل الخراب. ومن هنا فإن هذا الكاتب يعتقد أن الإسلام لا يؤلّف من هذه الناحية خطراً دينياً ولكن خطره السياسي هو الذي يجب الالتفات إليه لأنه يدعو أتباعه دوماً إلى حبّ الفتح ويزين لهم محاسن التوسع والغلبة. ولعل هذا الكاتب قد تناسى أو أن مخيلته لم تسمح له بالتفكير أن خطر الإسلام من الناحية الدينية أقوى بكثير من الناحية السياسية حالة كون كلتا الحالتين متلازمتين لديه، وحالة كون الآلاف من المسيحيين اعتنقوا مبادئه عندما فهموها على حقيقتها ولا يزالون هكذا إلى يومنا هذا.

لم يكن «القرآن» بالنسبة لهذا الكاتب إلاَّ قصة اخترعها محمد، وإنه لا يحتوي على أي مبدإ للحضارة[2]. ولم تبق لديه إلاّ المسيحية الجديرة بالعناية والتمجيد لأنها ـ حسب رأيه ـ الديانة الوحيدة التي تعطي للإنسان قيمته الحقيقية، وهي الوحيدة التي تكافح الاسترقاق خلافاً للإسلام الذي نص عليه صراحة وأباحه في القرآن[3].

ويتناسى الكاتب في المقطع السابق ذلك التعايش الذي دام طويلاً بين المسيحية والرّق، وقد شاهد ذلك بأم عينيه عندما زار العالم الجديد قبل رحلته إلى الشرق، ولم تتخذ المسيحية موقفاً محدداً من هذا النظام الاجتماعي البغيض إلاّ بفضل الأفكار الفلسفية المنتشرة في أوروبا إبان القرن الثامن عشر، أما الإسلام فإنه قد وجد هذا النظام راسخ الأركان فلم يستطع إلغاءه رسمياً منذ البداية، ولكنه شرَّع من الوسائل ما كانت كفيلة بالقضاء عليه. ورغّب في العتق من الرق واتخذه نوعاً من العبودية تقرباً إلى الله ونوعاً من التكفير عن الذنوب حتى يقضي عليه بصورة أبدية.

وعندما يتحدث عن الاستبداد في الشرق ويحلل العوامل المؤدية إليه فإن هذا الكاتب يجانبه الصواب كليّة، ويعبر حقيقة عن كونه حاجاً عائداً إلى الأراضي المقدسة كما عاد إليها الصليبيون منذ قرون. كما أن حججه الواهية لا تصمد أمام الحقائق العلمية الدامغة. فهو يرى أن سبب الاستبداد والطغيان راجع إلى القرآن باعتباره نصاً دينياً من جهة ونموذجاً لتنظيم الحياة الاجتماعية من جهة أخرى، فهو لم يلغ الطغيان،

---

(1) Ibid, p. 1068.

(2) Ibid, p. 1007.

(3) Ibid, p. 909.

ولم يحث على حبّ الحرية وذلك عندما يقول «إن كتاب محمد لم يحتو على أي مبدإٍ للحضارة، ولا على أية تعاليم تسمو بالشخصية، إنه لا يحضّ على مقت الاستبداد والطغيان ولا يحث على حب الحرية»[1]. إلاّ أن حكمه الجائر هذا لا يستند إلى أية نصوص تؤيده أو شواهد تاريخية تعضده بل إن العكس هو الصحيح لأن المبدأ الأساسي المبثوث في القرآن هو مقت الاستبداد وحبّ الحرية. وهو عندما ينفي عن الإسلام تأييده للحضارة وحَدَبِهِ عليها وتطويره لها فإنما يجافي الحقيقة التاريخية الدامغة التي تؤكد حضارية هذا الدين ومسعاه الجميل لدفع الحضارة البشرية دفعات قوية إلى الأمام ربما لم تلحظ له البشرية مثيلاً عبر مسيرتها الحضارية الطويلة. ويبلغ تجني هذا الكاتب على المسلمين مداه حينما يصفهم بأنهم «يمضون وقتهم إمّا في خراب العالم وتدميره، أو في النوم على الفرش المرفوعة وسط النساء والعطور»[2].

عندما نستعرض أفكار ذلك الكاتب الخيالي في هذا السياق فإننا نود البرهنة على الآثار السلبية للحملة الفرنسية على الشرق من جهة وعلى الدور السياسي الذي لعبه المستشرقون في الشرق من جهة أخرى. ذلك أن هذه الأفكار المبثوثة في كتب الرحالة وجدت لها أرضية مناسبة في أوروبا، حيث نادت الأفكار الاستعمارية بضرورة احتلال الشرق من جديد وإعادة السيطرة عليه استناداً إلى هذه المعطيات والمعايير التي عبّر عنها أولئك الرحّالة المهووسون، وما أفصحوا عنه من حالة الشرق المتدنِّية وذلك الضعف الذي انتاب الأتراك بحيث أصبح في مكنة الغربيين التدخل في هذه الأصقاع. وهذه هي النتيجة ذاتها التي وصل إليها شاتوبريان في نهاية كتابه «دليل الرحلة من باريس إلى القدس» الذي سجل فيه تفاصيل رحلته المشرقية عام 1805 ـ 1806م. فهو يسجل بكل فخر ما كان لنابليون من سمعة حسنة في الشرق من خلال ما عبّر عنه العرب والأتراك، بل إنه يسجل في سفره أن العرب يتمنون عودة فرنسا لإنقاذهم من نير الأتراك، وهي دعوة تفتقر إلى الصدق طالما لم تؤيدها الحجج والبراهين الدامغة. ومع ذلك فقد عبّر صراحة عن رغبته في عودة بلاده إلى الشرق من جديد، ودعا إليها بكل ما أوتي من بلاغة وقوة حجة. بل إن الكاتب قد صوّر نفسه كمحرر لشعوب الشرق بعد نابليون إلاّ أنه لا يمتلك الوسائل العسكرية اللازمة لتنفيذ مهمته. ومع ذلك فلم ييأس

---

(1) Ibid, p. 908.

(2) Ibid, p. 908.

من دعوة مراطنيه وحثهم على التدخل في الشرق، والذي سيكون النجاح حليفهم بدون شك أو مواربة وذلك طبقاً لمشاهداته وملاحظاته على أرض الواقع حسب قوله. وهو هدف سعى إليه الرحّالة والمستشرقون خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وقد تحقق ذلك بعد حين. إلاّ إن الذي يعنينا من هذا السرد هو تسخير هؤلاء الناس طاقاتهم العلمية الاستشراقية لاحتلال الشرق وإعادة الهيمنة الأوروبية عليه، وكان قصدنا من وراء ذلك إثبات الدور السياسي الاستعماري الذي لعبه الاستشراق في هذه الحقبة التي نؤرخ لها.

لننتقل من شاتوبريان إلى لامارتين لنرى الوجه الآخر للعملة، ونحلل آثار الثورة الفرنسية بصورة عامة والحملة الفرنسية على مصر بصورة خاصة على الدراسات الاستشراقية. وهذا الأديب قادته هو الآخر قدماه إلى الشرق لتحقيق «الأنا» وحبّ الذات، وهي الصفة المميزة لأدباء النصف الأول من القرن التاسع عشر[1].

فهو عندما بدأ رحلته المشرقية عام 1833م، فقد قام بذلك بوصفه شيئاً قد حلم به دوماً منذ طفولته. وتأكدت روح الأنانية لديه عندما قال عنها صراحة: «إن رحلة في الشرق هي مثل جليل من أفعال حياتي الداخلية»، وهو كبقية الرحالة الفرنسيين كان ذهنه مشغولاً بالمسائل الدينية إلاّ أنه لم يتوجه إلى الشرق بصفته حاجاً متقمصاً لدور صليبي جديد كما فعل شاتوبريان، لأنَّهُ أعطى أهمية أكثر للأقاليم الشرقية الأخرى وخاصة لبنان أكثر مما اهتم بفلسطين التي تضم بيت المقدس. وحاول من خلال كتابه «رحلة إلى الشرق» إيجاد نقط التقارب والاتفاق بين المسيحية والإسلام. ومن هنا كانت أحكامه على الديانة الإسلامية أكثر موضوعية من سابقيه، كما أنه لم يفصل بين الديانة الإسلامية كعقيدة وبين توجهاتها السياسية لأنه وجد التلازم واضحاً بين المبدأين والهدفين، وهذا الأمر صحيح إلى حد بعيد لأن الإسلام في حد ذاته هو دين ودولة خلافاً للمسيحية التي تفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية. لقد كان حكم لامارتين حول هذه النقطة صحيحاً إلاّ أنه حاول أن يعطي الأولوية للسلطة الدينية على السلطة الزمنية، كما حاول أن يفصل بينهما حتى لا تجتمع العقيدة الدينية مع التوجهات السياسية الإسلامية.

وبالرغم من التوفيق الذي حالف لامارتين حول النقطة السابقة فإنه قد انحدر إلى

---

(1) Claudine Grossir op. cit., p. 15.

الخطأ كبقية زملائه عندما اعتبر أن العقيدة الإسلامية ترتكز أساساً على التوكل والقدرية، ونفى عنها حرية الإرادة وخلق الإنسان لأفعاله سواء كانت خيرة أو شريرة. وهو يرى في هذه النقطة ذلك التلاقي والانسجام بينه وبين المسيحية. ووحدة العقيدة هذه بين الديانتين هي التي أوجدت روح التلاقي والوفاق بينه وبين محدِّثيه الشرقيين، لأنه لم يرهم بذلك المنظار الذي وصفهم به شاتوبريان، فقد وجدهم «نبلاء لطفاء هادئين، واثقين بالقدرة الإلهية كالمسيحيين»[1]. وعبّر بصراحة وبلاغة عن هذا التقارب الإسلامي المسيحي عندما ألقى خطبة أمام حاكم القدس قال فيها: «أجبت عن الحاكم قائلاً: إنه بالرغم من ولادتي تحت دين آخر فإنني لا أعبد مثله إلاّ الله. إن عبادته تدعى (القدرية) وعبادتي يطلق عليها (قدرة الله) ولكن كلا الاصطلاحين لا يراد بهما إلاّ معنى واحد وهو أن الله هو الكبير، وهو السيد وهو الكريم»[2].

وانطلاقاً من مبدأ القدرية الذي وصم به المسلمون، فهو يستنتج أن المسلمين مستعدون لقبول السلام كما يستقبلون الحرب ما دامت هذه الأمور مفروضة عليهم من الله. ويقول في هذا الصدد «إن عقيدة القدرية جعلت من المسلمين أشجع شعوب العالم، ذلك أن القرآن قد وعدهم بالنعيم الأبدي يوم الآخرة إذا ما ضحوا بأرواحهم في هذه الدنيا من أجل معتقداتهم»[3].

إن تركيز لامارتين على إيمان المسلمين بقضاء الله وقدره لم يكن يقصد من ورائه بيان التلاقي بين المسيحية والإسلام، ولكنه أراد أن يصل به إلى أغراض سياسية لا تخفى على ذوي البصيرة والأفهام. فهو يعتقد أن الإيمان بالقضاء والقدر يجعل المسلمين يتقبلون التدخل الأوروبي في شؤونهم وكأنه أمر محتوم من الله لا سبيل إلى مقاومته، لأنه ما دامت إرادته قضت باحتلال بلادهم من قِبَلِ هؤلاء الأجانب فإنما عليهم القبول بها لأنهم يقبلون بإرادة الله وقضائه. وقد روّج هذه الأفكار القدرية نابليون نفسه عندما احتل الأراضي المصرية وذلك بإصداره منشورات تحتوي على هذه الأفكار التي تتناقض والتعاليم الإسلامية. فيقول نابليون في أحدها: «أيها العلماء والأشراف اعلموا أمتكم ومعشر رعيتكم بأن الذي يعاديني ويخاصمني، وإنما خصامه

(1) Lamartine A. Souvenirs,Impressions, Pensées et paysages pendant un voyage en orient, 1845, p. 135.

(2) Ibid, p. 366; in claudine Grossir, op. cit, p. 117.

(3) Ibid, pp. 140 - 141, in Claudine Grossir, op, cit. p. 118.

من ضلال عقله وفساد فكره، فلا يجد ملجأ ولا مخلصاً ينجيه منّي في هذا العالم. ولا ينجو من بين يدي الله لمعارضته لمقادير الله سبحانه وتعالى. . . . واعلموا أمتكم أن الله قدّر في الأزل هلاك أعداء الإسلام وتكسير الصلبان على يدي. . . وقدّر في الأزل أن أجيء من الغرب إلى أرض مصر لهلاك الذين ظلموا فيها، وإجراء الأمر الذي أمرت به. ولا يشك العاقل في أن هذا كله بتقدير الله وإرادته وقضائه. . . إلخ[1].

إن هذه الدعوى الظالمة التي وصم بها الإسلام لا أساس لها في معتقداته ومبادئه وتعاليمه، ولكن المستشرقين روّجوا لها وأساءوا استخدامها وأوهموا المسلمين بقبول الحكم الاستبدادي الظالم عليهم باعتباره قضاء من الله وقدره لا تجوز مخالفته وهذه الدعوى تبطلها الأحكام والآيات القرآنية العديدة التي تحث على العمل، ومقاومة الظلم والاستبداد والاستغلال بجميع أشكاله وألوانه، وتحث المسلمين على الجهاد في سبيل الله، وعدم الرضا بتلك القواعد الظالمة التي لا تقرُّها أحكامه. ومع ذلك فقد التجأ إلى هذه الفرية معظم المستشرقين لبسط السيطرة الغربية على أرض الإسلام والشرق ولم يكن لامارتين بمنجاة منها. وهكذا فإن روح التسامح والمحبة التي عبّر عنها تجاه الإسلام والمسلمين لم تكن صادقة. وكيف يمكننا أن نعتقد بصحتها طالما كانت هذه الادعاءات دعوات مُلِحَّة ليقبل الشرق بتدخل الأوروبيين في شؤونه؟.

وبالرغم من هذا التضليل المتعمد الذي يردِّدُه لامارتين في كتابه حول الإسلام، فإنه ينعته في مقاطع عديدة بأنه دين التسامح والمحبة خاصة تجاه الديانات السماوية الأخرى. وفي هذه النقطة نراه يناقض ما ذهب إليه شاتوبريان عندما وصم هذا الدين بالتعصب الشديد وكرهه للديانات الأخرى. ويورد لامارتين العديد من الشواهد على هذا التسامح الإسلامي خاصة في مدينة القدس حيث كنيسة القيامة تُدار بحرية من قِبَلِ سدنتها تحت الحكم التركي، هذه الحرية التي لا يمكن أن تتمتع بها في ظل حكم أحد المذاهب المسيحية الأخرى لو كانت هي المسيطرة على المقدرات السياسية لهذه المدينة[2].

وإزاء هذا التسامح الإسلامي تجاه معتنقي الديانات السماوية الأخرى فإنه يؤيد

(1) د. محمد عبد الكريم الوافي: يوسف القرمانلي والحملة الفرنسية على مصر، المرجع السابق، ص 167.

(2) Lamartine, Souvenirs, op. cit, p. 318.

بشدة موقف الإسلام المتشدد تجاه الحركات الإلحادية والملحدين. وهو يرى في هذا الموقف ذلك التطابق بينه وبين المسيحية التي تمقت بدورها الإلحاد والملحدين وترى فيهما جريمة ضد الإنسانية[1]. ويصيب لامارتين كبد الحقيقة عندما يقرر أن التعصب لا مكان له في الشرق ولكن مرتعه الخصب يقع في الغرب وهو يقول في هذا الصدد: «إن الاضطهاد بعيد عن أخلاقيات الشرق وهو أقرب منه إلى أخلاقيات أوروبا»[2].

وفي ختام رحلته إلى مصر يقرر لامارتين البقاء بصورة نهائية في لبنان بالقرب من قبر ابنته التي واراها التراب هناك، وعزم على تأسيس تعاونية زراعية لكي يبقى دوماً بجوار ثراها. ولو تحقق له هذا المشروع فإن لامارتين يعتبر أول أوروبي أسس مستعمرة غربية في الشرق. وهذه الفكرة لاقت قبولاً حسناً لديه لأنها تنسجم ومشاعره الملتهبة التي سخرها لتدخل أوروبا في الشرق، وهكذا ربط بين مشروعه الشخصي للبقاء في الشرق ومشروعه السياسي لاستعمار هذه المنطقة من قِبَلِ الغرب. ولكنه عدل عن تحقيق هدفه الاستيطاني لأسباب عديدة منها نقص الرساميل لديه، أما بالنسبة لتنبؤاته السياسية فإنها قد تحققت فعلاً عام 1860م، عندما اجتاحت القوات البريطانية والفرنسية أرض الشام، ولكن هذه الحملة المشتركة لم تكن موافقة لهوى لامارتين وتطلعاته السياسية الذي تمنى دوماً أن يكون لفرنسا وحدها اليد الطولى في الشرق.

عبّر لامارتين بوضوح في كتاباته عن ضرورة التدخل الأوروبي في الشرق وحَسْمِ هذه القضية التي أُطْلِق عليها تاريخياً مصطلح «المسألة الشرقية» وقد عرض بالتفصيل إلى الظروف المواتية لتحقيق مشروعه الاستعماري خاصة الضعف والانحطاط اللذين أصابا الأمبراطورية العثمانية، وكره العرب لها نظراً لاستبداد حكامها وتسلطهم على مقدرات أهلها. كما حلّل بدقة ووضوح الأحوال الداخلية والخارجية الفرنسية والتي أصبحت جميعها صالحة لتحقيق مشروع غزو الشرق واستعماره. وأشار بصراحة إلى الفراغ الذي يجب ملؤه في الشرق وهو ذات النظرية التي ما زالت معولاً بيد الاستعمار الغربي إلى الآن والمبرر المقبول لديه للتدخل في أحوال الشرق لملء هذا الفراغ الشاغر دوماً حسب منطق مصالحه. كما أشار لامارتين إلى المنافسة الاستعمارية

(1) Claudine Grossir, L'islam... op. cit, p. 120.

(2) A - Lamartine, A - Souvenirs, op. cit., p. 296.

B - Ibid, Souvenirs, op. cit, in Claudine Grossir, op. cit, p. 156.

التقليدية بين بلاده وإنجلترا، وهو يرى أنه ما دام قد احتل الإنكليز أرض مصر، فعلى فرنسا احتلال الشام بكامله لإيجاد التوازن الاستراتيجي مع غريمتها الاستعمارية. وهذا المبدأ لا يزال صالحاً للتطبيق حتى أيامنا هذه والذي يطلق عليه مبدأ إيجاد التوازن بين القوتين الأعظم في بقاع عديدة من الكرة الأرضية. وهكذا فإن التاريخ يعيد نفسه، لأن الدعوات الاستعمارية التي بشّر بها المستعمرون منذ القرن التاسع عشر وعبأوا قواهم العلمية والثقافية لتنظيرها وتبريرها ما زالت صالحة للاستخدام وبنفس المنطق والحجج والبراهين في أيام الناس هذه.

تخيّل لامارتين خطة الاحتلال الفرنسي للشرق في ثنايا كتبه منذ الوهلة الأولى التي وطئت فيها أقدامه أرض الشرق، إلاّ أنه عبَّر عنها صراحة بعد وفاة ابنته عام 1833م، عندما انقطع عن الكتابة أربعة أشهر قضاها متأملاً مفكراً، وهدته تأملاته هذه إلى أن يكتب هذه الخطط الخيالية لاحتلال الشرق قائلاً: «إن مغامراً أوروبياً واحداً بمساعدة خمسة أو ستة آلاف جندي أوروبي يستطيع القضاء على إبراهيم باشا ويحتل آسيا والبصرة والقاهرة وبغداد خطوة خطوة وبسهولة بالغة. وذلك بالتعاون مع المارونيين اللبنانيين من جهة وبالاعتماد على مسيحيي الشرق من جهة أخرى في الأعمال الإدارية والعسكرية. بل إن عرب الصحراء سيكونون بجانبه إذا استطاع شراءهم بالمال لأن هؤلاء لا دين لهم إلاّ المال، وربّهم دوماً هو السيف والذهب».

إن العنصرين الأساسيين اللذين يجب الاعتماد عليهما هما القوة العسكرية والمال، ولكن لامارتين لا يتمتع بأي منهما، وبالتالي فإنه لم يَدَّعِ إمكانية تحقيق هذا المشروع بنفسه، ومع ذلك فإن هذا الاقتراح يبين منه نظرته السياسية الواقعية، إلاّ أن الخيال يلعب دوره عندما يعتقد أن تحقيق مثل هذا المشروع يمكن أن يتم بواسطة مغامر أوروبي وحفنة من الجنود معه، لأن الحقائق التاريخية أثبتت دوماً خلاف هذه الافتراضات المتعسفة. كما أن أخلاق العربي وديانته ليستا دوماً السيف والذهب. ويصبح هذا المشروع الاستعماري خيالياً عندما يعتقد لامارتين أن المسلمين لا يتصدون لمثل هذا الغزو المسلح بدون مقاومة، لأنهم لا يؤمنون بالقضاء والقدر الذي يزين لهم حب الغزاة والمستعمرين والانضواء تحت أكنافهم بحجة أن ذلك قضاء من الله وقدر لا مردَّ له. ويصبح هذا المشروع أكثر إغراقاً في الخيال عندما يعتقد لامارتين أن المسلمين لا يهتمون بالقضايا السياسية، لأنه يعتقد بأن أتباعه ـ أي الإسلام ـ «سهلو

الانقياد وطيعون كما أنهم متعوّدو الطاعة لله والسلطان، ومستعدون دوماً لتقبل المصير الذي يواجههم»[1].

هكذا تتجلى الأغراض السياسية والاستعمارية لدى الرحّالة والمستشرقين الذين زاروا الشرق بعد حملة نابليون على مصر، وكان هؤلاء جميعاً نتيجة من نتائج هذه الحملة الثقافية، وقد اقتصرنا على هذين الكاتبين شاتوبريان ولامارتين باعتبارهما أشهر الأدباء الفرنسيين في القرن التاسع عشر، وبالرغم من الأفكار الفلسفية التي كانا يحملانها وبالرغم من شعارات الثورة الفرنسية التي ترسخت جذورها والمنادية بالإخاء والحرية والمساواة، فإن الدعوة الملحة الصادرة عنهما إبان رحلتهما للشرق كانت تدعو بقوة إلى ضرورة استعماره والسيطرة عليه من قِبَلِ بلديهما. هذه الأهداف السياسية الاستعمارية الاقتصادية كانت دوماً محل مطالبة مُلِحَّة من قِبَلِ الرحّالة والمستشرقين الآخرين الذين يضيق بنا المقام لذكرهم، لأننا أبحنا لأنفسنا منذ البداية الإتيان بنماذج محددة للاستئناس بها في دراستنا وللبرهنة على صحة افتراضاتنا من أن الاستشراق قد استُخدم ولمدة طويلة لمشاريع استعمارية سياسية تحققت بعد حين على أرض الواقع. ولكن لم تكن للاستشراق هذه الأهداف الدينية والسياسية فقط لأنَّ لديه أهدافاً أخرى لعب دوراً رئيساً لتحقيقها وهي الأهداف العلمية، فما خصائصها يا ترى؟.

المبحث الرابع

أهداف الاستشراق العلمية

عندما قسمنا الفصل الثاني من كتابنا إلى أربع مراحل مرّ بها الاستشراق، لم نقصد من وراء هذا التقسيم أن كل مرحلة من المراحل التي أشرنا إليها مستقلة لوحدها بجميع خصائصها وبواعثها وإنتاجها العلمي، ولكن هذه المراحل عبارة عن دوائر متداخلة في بعضها ولا تنفصم إحداها عن الأخرى، ولا يمكن أن تستقل كل مرحلة بخصائص مميزة، لأن كل مرحلة تحتوي على خصائص المرحلة التي تليها، بل إن هذا التقسيم من الناحية الواقعية لا يستند إلا إلى إظهار بواعث الاستشراق وأهدافه. إلاّ

(1) Ibid, op. cit, p. 157.

أننا حاولنا إبراز خصائص كل مرحلة لأنها تتغلب عادة على خصائص المراحل التي تليها. ومن هنا فإذا تحدثنا عن مرحلة الاستشراق الدينية فإنها لا تكون خالية من الدوافع العلمية والسياسية، وإذا تناولنا مرحلة الاستشراق السياسية فإننا وإن نكن قد ركزنا على استخدام الاستشراق لأهداف سياسية استعمارية إلا أن هذه المرحلة لا تخلو من الإنتاج العلمي الغزير. وإذا وصفنا المرحلة الأخيرة من فصلنا هذا بأنها مرحلة الاستشراق العلمية فربما تبادر إلى ذهن القارئ منذ الوهلة الأولى أنها لا تتناول إلا الباعث العلمي للاستشراق. وتحرر هذه المرحلة من الأغراض الدينية والسياسية وارتكازها على الرغبة العلمية الصرفة وخلوها من الأهواء والدّس والتحريف، ونتائجها متسمة بالأمانة العلمية، والموضوعية في البحث والتقصي، ولكن هذا ليس صحيحاً مع الأسف الشديد لأن دوافع الاستشراق المختلفة تتداخل وتتشابك بعضها مع بعض فلا نستطيع تمييز مرحلة من أخرى. وربما يتساءل القارئ. لماذا إذاً هذا التقسيم إذا كانت كل مرحلة ليست منفصلة عن الأخرى؟ والجواب: إننا قد لجأنا إلى هذا التقسيم لسهولة إبراز الموضوع، ولمّ شعثه وشتاته نظراً لشموليته، وتعدد أغراضه، واتساعه، يضاف إلى ذلك أن الباحث الذي يتناول مثل هذه الموضوعات المتسمة بالشمولية واللامحدودية عليه أن يقسم موضوعاته إلى أقسام وفصول لإبراز هذه الدراسة، وبيان خصائص كل قسم وفصل حتى من باب الطرافة في التبويب إن لم يكن هناك جديد في مجال البحث والتقصي.

ونظراً للاعتبارات السابق ذكرها فإننا عندما أشرنا إلى هذا الفصل بأنّه «مرحلة الاستشراق العلمية» فلا نقصد من وراء ذلك القول بأن الدراسات الاستشراقية قد سَلِمت الآن من الأغراض الدينية والسياسية ولم يبق أمامها إلاّ الأهداف العلمية الصرفة، فهذا ضرب من المحال، وأمنية لن تتحقق، فمهما اتجهت هذه الدراسات إلى الموضوعية العلمية، ومهما حاول صنّاعها النأي بها إلى أغراض أخرى غير الأهداف العلمية فإنها تبقى دوماً مجالاً واسعاً لاستخدامها في تحقيق أهداف أخرى لا علاقة لها بالموضوعية العلمية الصرفة المتسمة بالنزاهة والأمانة في العرض والتحليل ثم الاستنتاج. وإذا كان الأمر كذلك فعلى القارئ أن يفهم أننا سنتناول في هذه المرحلة النشاط العلمي الذي قام به المستشرقون سواء أكان هذا النشاط قد قام لأغراض علمية صرفة أو اقترن بتحقيق أهداف أخرى أشرنا إليها في إبانها.

وبما أن دراستنا تتناول الظاهرة الاستشراقية وعلاقتها بالدراسات الإسلامية. فإننا

سنقتصر على هذا النوع من المعرفة دون التطرق إلى مجالات الاستشراق الأخرى التي تتناول الشرق بصفة عامة كالدراسات الهندية والصينية والأندونيسية. وسنقتصر في تحليلنا على نشاط الاستشراق العلمي في مجال الدراسات العربية والإسلامية.

لعلّ القارئ يلاحظ أننا قد أشرنا إلى العديد من النشاط العلمي الاستشراقي عند استعراضنا للمراحل الدينية والعسكرية والسياسية التي مرّ بها. وقد وقفنا في سردنا لذلك النشاط عند انتهاء الحملة الفرنسية على مصر وما لها من آثار واضحة على الدراسات الاستشراقية، ونود في هذا الفصل بيان النشاط العلمي للظاهرة الاستشراقية منذ نهاية الحملة الفرنسية على مصر إلى وقتنا هذا. إلاّ أنه نظراً لاتساع هذه المرحلة الزمنية وشموليتها العلمية، وانتشارها في أصقاع عديدة من العالم الغربي ابتداء من فرنسا وبريطانيا وألمانيا وانتهاء بالاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة، فإننا سنضطر إزاء هذا الاتساع المذهل لهذه الدراسات إلى الاقتصار على الدراسات العربية والإسلامية مع بيان خصائص كل بلد، لأننا لا نستطيع مهما أجهدنا أنفسنا الإلمام بنشاط الاستشراق في جميع ميادين المعرفة التي تناولها. ومع ذلك فإن البحث العلمي يقتضي منّا البحث في ما خلّفه علماء الاستشراق في مجال الدراسات العربية حتى قبل ظهور الإسلام، ثم التطرق إلى هذا النشاط ومجاله بعد ظهور الإسلام وانتشار الحضارة العربية الإسلامية وسيطرتها على مقدرات العالم الثقافية لقرون طويلة حتى انحدارها وحلول الحضارة الغربية محلها.

ولعلّ من نافلة القول الإشارة إلى الدور الذي لعبه المستشرقون في تدوين التاريخ الجاهلي، وبيان مصادره، والكشف عن جذوره وهي دراسات اعتمدت على أعلى المقاييس العلمية الصّارمة وذلك باعتمادها على المقابلات والمطابقات ونقد الروايات والاستفادة من المصادر العربية والأجنبية، والكشف عن الآثار والنقوش المغمورة في اليمن والجزيرة العربية. وهذا المجهود المبذول من قِبَلِهِمْ محمود لأنه لم يمتزج بتحقيق أغراض أخرى غير المعرفة العلمية لذاتها. فقد اكتشفوا خط المسند القديم، واستخلصوا ما جاء فيه من أمور تتعلق بتاريخ العرب قبل الإسلام. وقد ساعدهم في ذلك إتقانهم للعديد من اللغات الشرقية القديمة كالعبرانية، والسريانية، والبابلية نظراً للرابطة السامية التي تجمع بينها، ومن هنا كان من السهل عليهم فهم وتحليل ما ورد في الكتابات الجاهلية. يضاف إلى ذلك أن العديد من المستشرقين قد زاروا منطقة الجزيرة العربية على شكل رحّالة وسيّاح، وتعرضوا لأخطار محققة،

ومنهم من قضى نحبه وهو يقوم بمهامه، إمّا لسوء الأحوال الصحية، أو لارتياب الناس في مقاصدهم فقضوا عليهم، وكان ذلك شأن الرحّالة والمستشرقين الآخرين الذين لاقوا نفس المصير في إفريقيا وبعض مناطق الشرق الأخرى.

كان أول رائد غربي في العصور الحديثة زار بلاد العرب وقدّم وصفاً شاملاً عنها هو السائح والرحّالة الدانمركي نيبور Neibaur، الذي لفت نظر العلماء إلى المسند والرقم العربي، وأثارت رحلته حماس العديد من علماء الغرب الذين اقتفوا أثره، وكانت لرحلاتهم نتائج علمية في غاية الأهمية تتعلق بتاريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام[1].

واقتفى أثر الرحالة الدانمركي الدكتور سيتزن Seetzen الذي تمكن عام 1810 من زيارة جنوب الجزيرة العربية، واستطاع نقش نصوص عربية جنوبية أرسلها إلى أوروبا وكانت ذات فائدة كبرى في تدوين تاريخ العرب قبل الإسلام[2].

وتمكن الصيدلي الفرنسي توماس يوسف أرنو T.J. Arnaud من زيارة اليمن والتجول في أنحائها، واستنسخ ستة وخمسين نصاً كتابياً قديماً[3].

واستطاع اليهودي الفرنسي يوسف هاليفي J. Halévy أن يخترق اليمن على هيئة يهودي متسول من أهل القدس لعلمه أن المسلمين لا يلحقون الأذى بأهل الذمة، فوصل نجران ومأرب وصرواح وأحضر معه 686 نقشاً جمعها من تلك الأصقاع ونشرها في «المجلة الآسيوية» الشهيرة.

ولعل أشهر الرحالة الذين زاروا اليمن أربع مرات وعاد بأكبر قدر من النقوش والنصوص هو أدوارد جلاسر Glaser الذي عاد من الرحلة الأولى عام 1882م ومعه 250 نقشاً، وفي العام التالي بعد عودته أي في عام 1885م بدأ رحلته الثانية إلى الجنوب العربي، ومسح المنطقة من صنعاء إلى عدن، وحصل منها على عدد كبير جدّاً من

(1) أ ـ د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 125،
ب ـ صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، دار الكتاب الجديد، ص 86 ـ 87.

(2) المرجع السابق، ص 125،

(3) Arnaud; Relation d'un voyage à Mareb; in Journal Asiatique, 1845, 211, 309, 1874, 3.

النقوش الحجرية ومئتين وخمسين مخطوطاً عربياً.

وفي رحلته الثالثة لليمن التي استغرقت من 1887م إلى عام 1888م، حصل على آثار ونقوش كتابية في غاية من الأهمية، بعد أن تنكر على هيئة فقيه عربي، ووصل مدينة مأرب وجلب معه أربعمئة نص أخذها من العاصمة السبئية ترجع في تاريخها إلى زمن قريب من ميلاد الرسول، كما حصل على نصوص أخرى من مدينة صرواح كان لها أبلغ الأثر في معرفة تاريخ بلاد العرب الجنوبية قبل الإسلام.

وفي عام 1892م، قام «جلاسر» برحلته الرابعة والأخيرة إلى اليمن، إلا أنه لم يتمكن من التجوال في ربوع البلاد نظراً للاضطرابات التي كانت تعمّها، فبقي في صنعاء، لكنه تمكن من الحصول على مبتغاه بعد أن درّب الأعراب على فن طبع الألواح المنقوشة. وهكذا انتشر أولئك البدو في طول البلاد وعرضها، واستنسخوا له النقوش والكتابات القديمة، وبذلك عرفت النقوش القتبانية لأول مرة وضمّها متحف فينا إلى يومنا هذا[1].

وتوالى الرّحالة والمستشرقون على الجزيرة العربية فنقبوا عن آثارها، واستنسخوا نقوشها، ووصفوا طبوغرافيتها، وعادات ومسلك سكانها. وحددوا مدنها وقراها، وأشهرهم في هذا المضمار المستشرق الهولندي «سنوك هرجرونيه» الذي زار مكّة، وتنكر على هيئة مسلم وتسمى باسم عبد الغفار، وكان ذلك عام 1884م، وأقام بمكّة طوال ستة أشهر كانت ثمرتها كتابه «مكّة»، لكنه طُرد منها قبل موسم الحج الذي كان ينوي حضوره ليصفه وصفاً دقيقاً لأنه جعله قبل ذلك موضوعاً لرسالة الدكتوراه[2]. ثم توالت الرحلات إلى الجزيرة العربية من ريتشارد برتون البريطاني إلى حنّا بلنت، إلى تشارلس دوتي إلى تيودور بنت وزوجته، إلى الرحّالة الألماني هانيرش فون مالتزن إلى التشيكسلوفاكي «موسيل» إلى تشارلز هوبر وبرترام توماس الذي استطاع سنة 1929م لأول مرة أن يخترق الربع الخالي، فكشف بذلك بقعة من أكبر البقاع المجهولة في بلاد العرب، وغير هؤلاء كثيرون لا يسع المقام لذكرهم جميعاً.

ولعلّ من هو جدير بالتنويه في هذا الصدد المستشرق النمساوي. . رودو

---

(1) أ ـ د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 129.

ب ـ صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، المرجع السابق، ص 95.

(2) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 246.

كاناكس Rhodo Kanakis الذي تخصص في اللهجات القديمة لجنوب الجزيرة العربية، وترجم العديد من النصوص بلهجة إقليم ظفار ووضع لها نحواً ومعجماً، وكتب بحثاً عن تركيب «اللهجة المهرية». ثم نشر نصوصاً بلهجة قتبان ودرسها، ثم أصدر ثلاث كراسات بعنوان «دراسات في ألفاظ ونحو اللغة العربية الجنوبية القديمة». واستطاع هذا العالم المستشرق أن يكشف الكثير عن حضارة جنوب الجزيرة العربية قبل الإسلام[1].

إن الدراسات العلمية التي قام بها المستشرقون للكشف عن تاريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام من الأهمية بمكان، لأنها سمحت لنا بالاطلاع على أهم المصادر العلمية حول هذه المنطقة، ولأنها اعتمدت على دراسة اللغات القديمة للمنطقة، وعلى النقوش والنصوص الحجرية التي كتبت بها، ولأنها تناولها العلماء بالتحليل الصارم الذي أدى إلى الكشف عن حقائق علمية ما كان لنا الوصول إليها لولا هذه الجهود التي لا سبيل لنا إلى إنكارها. ومهما كان الدافع لها فإن الاستفادة منها أمر لا يجحده ناكر، ولا يستهين به عالم، ولا يقلل من فائدته منصف.

فإذا ما تركنا مجهودات المستشرقين العلمية حول الكشف عن تاريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام، وبحثنا في مناحي العلوم الأخرى العربية والإسلامية التي تناولوها بالدرس والتحليل والتمحيص، لعجزنا عن سردها بكاملها نظراً لاتساعها وشموليتها كما أسلفنا القول. ولكن علينا أن نتتبع هذه الجهود العلمية بشيء من التركيز والإيجاز لإظهار مميزات المرحلة العلمية للاستشراق تمهيداً للردّ عليها في الجزء الثاني من هذا الكتاب إن كانت تستحق الرد والنقد والتمحيص. سنقسم هذا المبحث إلى عدة مطالب نتناول فيها مجهودات المستشرقين العلمية حول الدراسات العربية والإسلامية، وسيكون هذا التقسيم على أساس المعيار الجغرافي طالما لا توجد بحوزتنا معايير علمية أخرى نستند إليها. وسنتناول خصائص هذه المرحلة العلمية لدى كل من فرنسا، إيطاليا، بريطانيا، ألمانيا، النمسا، إسبانيا، هولندا، الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة الأمريكية. وهكذا نكون قد اخترنا المدارس الاستشراقية الكبرى التي تتميز بخصائص معينة سنشير إليها في حينها، كما تُمثل هذه البلدان صفوة الدراسات الاستشراقية التي لا يمكن إهمالها. وتركنا عمداً العديد من البلدان التي تزخر بهذه

(1) المرجع السابق، ص 192.

الدراسات إمّا لقلة أهميتها، وإمّا لقلة غزارة إنتاجها، وإمّا لتصنيفها ضمن هذه المجموعة التي أتينا بالتخصيص على ذكرها. وأخيراً فإن المقام لا يسمح لنا بالتعرض لهذه الدراسات في سائر أرجاء المعمورة لأن ذلك الأمر يتطلب منّا دراسة ومنهجاً يغايران ما عزمنا على تنفيذه وخططنا له وحددناه في مقدمة كتابنا. وإذا ما أطلقنا على تقسيمنا مصطلح «خصائص الدراسات الاستشراقية» في البلدان التي ذكرناها فإننا لا نقصد من ذلك بيان الخطوط الأساسية لهذه الدراسات ومميزاتها في كل بلد من هذه البلدان. كما أننا لا نقصد من وراء ذلك إيجاد خصائص معينة لهذه الدراسات تمتاز بها عن البلدان الأخرى، ولا نبتغي ألبتّة إطلاق أحكام عامّة على هذه المدارس الاستشراقية، وتصنيفها من حيث سلبيتها وإيجابيتها لأن هذه الدراسات قد سبقنا إليها الكثيرون، ولأننا نقتصر في دراستنا على القضايا العربية والإسلامية دون التطرق إلى مجالات الاستشراق الأخرى زماناً ومكاناً ونوعاً. ولأن التطرق إلى خصائص المدارس الاستشراقية الكبرى لا يندرج تحت النشاط العلمي للاستشراق ولكن يمكن تصنيفها ضمن نطاق المناهج العلمية لهذه المدارس وهو الأمر الذي أفردنا له فصلاً خاصاً.
وفي الختام فإنه يجب أن يفهم من العناوين المدبّجة تحت خصائص الدراسات الاستشراقية في البلدان المذكورة من أنها يقصد بها مجال الدراسات العربية والإسلامية في هذه البلدان وبيان تنوعها وأشهر المستشرقين الذين كتبوا حولها، مع بيان خصائصها في شيء من الإيجاز حسبما يقضيه الحال والمقام.

المطلب الأول

خصائص الدراسات الاستشراقية في فرنسا

أشرنا في الفصول السابقة إلى الدور الذي لعبته فرنسا في الدراسات الاستشراقية من تأسيس مدارس ريمس وشارتر لتدريس اللغة العربية، وإلى إنشاء كراس للعبرية والعربية والكلدانية في باريس وبعض المدن الأوروبية الأخرى بعد مجمع ڤينا المنعقد تحت رئاسة البابا كليمانس الخامس عامي (1311 ـ 1321). وإلى إنشاء كرسي للدراسات الإسلامية في جامعة السربون والتي ألحق بها معهد الدراسات الإسلامية.

وأشرنا بشيء من الاقتضاب إلى إنشاء وأهمية المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحيّة عام 1795م، والتي زودت المترجمين والعلماء المتخصصين الذين استعان بهم

نابليون إبَّان حملته على مصر، والتي لعبت دوراً هاماً في تطوير الدراسات الاستشراقية بصورة عامة وتعميق الدراسات العربية والإسلامية بصورة خاصة. كما نوَّهنا بمعهد مصر الذي أسسه نابليون بالقاهرة وتزويده بمطبعة عربية قامت بنشر وطبع العديد من الكتب والمخطوطات ذات العلاقة بالدراسات الشرقية. ولا ننسى الدور الذي لعبته جامعة السربون وما زالت تلعبه في مضمار الدراسات العربية والإسلامية حيث أنشئ بها قسم خاص بهذه الدراسات يعتبر أقوى الأقسام وأهمها إلى وقتنا هذا. وما زال المئات من الطلبة العرب والمسلمين يتلقون دراساتهم العليا به. وعلينا الآن الإشارة إلى المعاهد الأخرى المتخصصة في هذه الدراسات الإسلامية: منها المعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة الذي أنشأه ماسبيرو عام 1880 ومنها معهد الدراسات العليا في تونس، ومدرسة الآداب العالية في الجزائر، ومعهد الدراسات المغربية العليا في الرباط، والمعهد الفرنسي في دمشق، وغيرها من المعاهد الأخرى التي لا تزال تهتم بهذه الدراسات وإن تقلص بعضٌ منها بعد زوال الاستعمار الفرنسي عن شمال إفريقيا.

فإذا ما انتقلنا من المعاهد والجامعات إلى المكتبات الشرقية وجدنا أن بمكتبة باريس الوطنية ـ التي تحتوي على ستة ملايين من الكتب والمخطوطات ـ نحو سبعة آلاف مخطوطة مكتوبة بالعربية وتتناول مسائل علمية وأدبية وتاريخية في غاية الأهمية ناهيك بالمكتبات الخاصة التي كان يمتلكها الرحالة والمستشرقون وما حصل عليه السفراء والقناصل والتّجار من نوادر الكتب والمخطوطات العربية والإسلامية ما لا يقدر بثمن، وما زالت أيدي الباحثين العرب عاجزة عن الوصول إليها.

فإذا ما تركنا الجامعات والمكتبات العامة والخاصة وانتقلنا إلى المجلات المتخصصة في هذا المجال وجدنا العديد منها يصدر من باريس والشرق الأدنى وشمال إفريقيا وأشهرها: (صحيفة العلماء) التي تصدر عن جمعية العلماء الفرنسيين في باريس كل ثلاثة أشهر وتخص الدراسات العربية والإسلامية بنصيب كبير فيها. ومنها «المجلة الآسيوية» الشهيرة التي تصدرها الجمعية الآسيوية الفرنسية من باريس. وكانت في بداية صدورها تحت رئاسة المستشرق «ساسي»، وتعنى خصيصاً بتاريخ وجغرافية وثقافة وحضارة وفنون العرب. ومنها «المجلة الإفريقية» التي كانت تصدرها الجمعية التاريخية الجزائرية في الجزائر منذ عام 1856م. ومنها مجلة تاريخ الأديان، والمجلة التونسية، والمحفوظات المغربية، ومجلة «الدراسات الإسلامية» التي صدرت في باريس عام 1927م، تحت إشراف ماسنيون وبمشاركة معهد الدراسات الإسلامية

باريس، والمعهد الفرنسي في دمشق، ومنها نشرة المعهد الفرنسي للدراسات الشرقية في دمشق، ونشرة الدراسات العربية، ومجلة الدراسات الإِسلامية، وغيرها مما يضيق المقام بذكرها[1].

اهتم المستشرقون الفرنسيون باللغة العربية وفقهها ونحوها وآدابها. وبرزوا في هذا المضمار بروزاً واضحاً بما أنتجوا من مؤلفات تتناول هذه المجالات، وتخصص العديد منهم فيها، فهذا المستشرق بوستيل Postel ألف منذ 1539م كتاب قواعد اللغة العربية، كما زاول تدريس العربية بجامعة ڤيينا عام 1552م، وكانت نتيجة محاضراته كتاب اللغة العربية والفينيقية، كما أصدر كتاب عادات وشريعة المسلمين، وكتاب وصف القاهرة بالإِضافة إلى حصوله على آلاف من المخطوطات العربية والإِسلامية حصل عليها إبّان جولته في الشرق ثم باعها لمكتبة هايدلبرج[2]. وهذا المستشرق «أيربلو D'Herbelot» اشتهر بكتابه «المكتبة الشرقية» وهي دائرة معارف تبحث في علوم الشرقيين وتاريخهم وآدابهم وأديانهم ونظمهم، وقد حصل هو الآخر للمكتبة الوطنية بباريس على مجموعة نادرة من المخطوطات العربية والفارسية والتركية. وهذا المستشرق «دي كوروا Du Courroy» يؤلف عام 1848م عن التشريع الإِسلامي في المذاهب السنّية والشيعية والحنفية. وهذا البارون دي ساسي شيخ المستشرقين ورئيسهم دون منازع، أنشأ «المجلة الآسيوية» التي لا تزال إلى الآن من أهم المجلات الاستشراقية في العالم، كما كان أول رئيس «للجمعية الآسيوية». أمّا بالنسبة لمؤلَّفاته القيّمة فإنه لا يعنينا في هذا المقام إلاّ كتابه الهام «النحو العربي» الذي لم يؤلَّف مثله في موضوعه، كما حقق وطبع مقامات الحريري، والإِفادة والاعتبار بما في مصر من الآثار لموفق الدين عبد اللطيف البغدادي، وكليلة ودمنة، وغيرها من الكتب المتعلقة بالدراسات العربية وآدابها وفقهها.

وهذا المستشرق «كاتر مير Quatermere» أحد تلامذة دي ساسي ينشر بمقدمة

---

(1) لمزيد من التفصيل حول المعاهد والمكتبات والمجلات الفرنسية المتخصصة في الدراسات الإِسلامية يرجع إلى كتاب نجيب العقيقي: المستشرقون، الجزء الأول، من ص 151 إلى ص 163.

(2) أ ـ عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 88.
ب ـ نجيب العقيقي، المستشرقون، المرجع السابق، 172.

نقدية دقيقة «مقدمة ابن خلدون» في ثلاثة أجزاء، ويصنّفُ كتاباً بعنوان «اللغة العربية وآدابها وجغرافيتها». وهذا «لافاليه» تناول الحضارة العربية في إسبانيا بكثير من الدقة والعمق، مشيداً بها، ومبرزاً لمحاسنها في المجالات الثقافية والزراعية والفنية. وهذا البارون دي سلان Slane نشر وترجم ديوان امرئ القيس، وكتاب الأعيان لابن خلكان، وكتاب تقويم البلدان لأبي الفداء وغيرها من نوادر الكتب العربية التي يضيق بنا المقام عن ذكرها. وهذا رينان Renan يدبج كتاب ابن رشد والرشديين، وتاريخ اللغات السامية الذي أبان فيه علاقة النحو العربي بمنطق أرسطو كما ألف العديد من الكتب الأخرى تتعلق بالنواحي الإسلامية. ولا نستطيع سرد جميع المستشرقين الفرنسيين وما قدّموه من آثار تتناول الدراسات العربية والإسلامية ولكننا نتناول وضع الدراسات العربية والإسلامية في السنوات الخمسين الأخيرة في فرنسا. فنجد في فقه اللغة الكتاب الرئيس في هذا الموضوع لمؤلفه فليش Fleish بعنوان «الوسيط في فقه العربية» طبعة بيروت سنة 1961م وكتابه «اللغة العربية الفصحى ـ محاولة في التركيب اللغوي» طبعة بيروت الثانية سنة 1968م. أمّا في ما يتعلق باللغة العربية الحديثة ومفرداتها، فإننا نشير إلى مؤلّفات كل من ليفي بروفنسال وكولان وبيرشيه وبيلا[1].

أمّا في ما يتعلق بتأليف القواميس فإن المستشرقين الفرنسيين لا يزالون عالة على ما حققه أسلافهم في هذا المضمار باستثناء ما قام به بلاشير وشومي وديتزو من نشرهم «للقاموس العربي الفرنسي الإنجليزي» وهو يعتبر مرجعاً هاماً وضرورياً للدراسات التاريخية واللغوية، أمّا بالنسبة للقواميس المتعلقة بالمصطلحات الفنيّة العربية فإنها نادرة، ولم ينشر مثلها شيء إلى الآن سواء في فرنسا أو غيرها[2].

اهتم المستشرقون الفرنسيون في النصف الأول من القرن العشرين باللهجات العربية العامّية خاصة في المغرب. وقد بدأ الاهتمام بهذه الدراسات منذ بداية القرن الحالي. وتعززت هذه الدراسة على يد وليام مارسيه Marçais 1872 ـ 1956م، الذي تحول من دراسة القانون إلى الدراسات العربية العامية خاصة في ما يتعلق باللهجات المغربية والجزائرية والتونسية، غير أنه لم يهمل اللغة العربية الفصحى التي أعطى فيها

(1) Claude Cahen et Charles Bellat. Les études arabes et islamiques, in Journal Asiatique, Tome CCLXI Année 1973, p. 93.

(2) Ibid, p. 94.

محاضرات قيّمة «بالكوليج دي فرانس». كان كتابه الرئيس حول اللغة العامية ما أطلق عليه «نصوص تكرونه العربية» الذي نشره في باريس عام 1925م، وظهر بعد مماته عام 1956م في ثمانية مجلدات. وفي المغرب فإن المستشرق الجدير بالإشارة في هذا المجال بعد مارسيه هو السيد كولان Colin وقد نشر بمساعدة رينو Renaud عام 1934م كتاب «تهافت الأحباب» والذي يحتوي على النصوص والاصطلاحات المتعلقة بالطب الشعبي المغربي. وفي تونس اشتهر المستشرق داڤيد كوهين Cohen في هذا المجال الذي أصدر دراسة حول «الكلام العربي ليهود تونس». كما خصص دراسة عميقة عن «اللهجة العامية الحسنية» نشرها في باريس عام 1963م. تناولت اللهجات العربية العامية المختلطة بالبربرية في موريتانيا.

وإذا ما اتجهنا نحو المشرق العربي وجدنا أن هناك دراسات أخرى تتعلق باللغة العامية في هذه المنطقة قام بها «مونتاني Montagne» حول النصوص البدوية لشمر والجزيرة ونجد. ونشر بارتلمي Barthélémy عام 1935م، «القاموس العربي الفرنسي للهجات السورية». وتناول آخرون لهجات لبنان وفلسطين والقاهرة وغيرها من المناطق الشرقية[1].

وقد اهتم الفرنسيون باللهجات العربية العامية عندما رفع لواء العودة إليها والاستغناء تدريجياً عن اللغة العربية الفصحى بحجة صعوبتها. ووجدت هذه الدعوة أنصاراً في الشرق. وكان هذا المشروع في أصله استعمارياً يبتغي إدخال العامية بدلاً من الفصحى لزيادة التفرقة بين العرب، وإزالة الوحدة اللغوية التي تعتبر أهم مقومات وحدتهم. والقضاء تدريجياً على لغة القرآن وإدخال نظام اللغات الأوروبية الغربية التي حلّت محل اللغة اللاتينية لدى الغرب. إلاّ أن هذا المشروع لم يحالفه النجاح. وهكذا سخرت هذه الدراسات اللغوية هي الأخرى لأغراض سياسية.

فإذا تركنا فقه اللغة العربية وانتقلنا إلى الدراسات الفرنسية حول الأدب العربي وجدنا أن الصعوبة تكمن هنا في التفرقة بين الدراسات الأدبية وبين الدراسات الدينية والفلسفية و القانونية. وهذا الخلط بين هذه العلوم يجعل الدارس في حالة من الحيرة لبيان المجال الأدبي النقي. علماً بأنه لا توجد دراسات محددة ودقيقة تتناول الأدب العربي باللغة الفرنسية. نعم ترجم المستشرقون القرآن وأشعار الجاهلية إلاّ أنهم أهملوا

---

(1) Ibid, p. 96.

دراسة الأدب العربي الحديث. وهذا الحكم لا يمكن إطلاقه على علاته لأننا نجد بين أيدينا بعض الدراسات عن هذا الموضوع نشرها عبد الجليل، وبيلا، وفييت وميخائيل Miquel. إلاَّ أن أهم دراسة في هذا الصدد هو كتاب «تاريخ الأدب العربي منذ البداية حتى نهاية القرن الخامس عشر الميلادي» الذي ألفه المستشرق بلاشير في ثلاثة مجلدات تنتهي عند سنة 125 هجرية 742 ميلادية، وتوفي دون أن يتمّه.

أمّا في ما يتعلق بالشعر العربي فقد ألف السيد «بيريز Pérés» كتابه «الشعر الأندلسي باللغة العربية الفصحى» عام 1937م وأعيدت طباعته عام 1953م. وبدأ المستشرقون الشباب بدراسة الصور الفنية للشعر العربي في الوقت الحاضر دون الاهتمام فقط بالصور التركيبية والاستنباطية. وأهم دراسة من هذا النوع للمستشرق «جان فادي Vadet» في كتابه «روح النسيب الشرقي»[1].

فإذا انتقلنا من الشعر إلى النثر فإن الكتب الأدبية العربية القديمة نادراً ما تمّ نقلها إلى الفرنسية. فمنذ أن نشر دي ساسي كتاب «كليلة ودمنة» لم تُنْقَلْ إلى الفرنسية كتب أدبية عربية مهمة إلاَّ ما ترجمه شارل بيلا من مقطوعات للجاحظ خاصة كتابه البخلاء عام 1951م. كما ترجم جودفري ـ ديمومبين عام 1974م كتاب الشعر والشعراء لابن قتيبة. وترجم بيرشيه عام 1949م كتاب طوق الحمامة لابن حزم. وأخيراً فإن ترجمة كتاب ألف ليلة وليلة قد تمت على يد «جالاند وماردرو» وأعيدت طباعته مرات عديدة[2].

درس المستشرق ميخائيل Miquel الجغرافية الأدبية (العربية)، وكانت نتيجة دراساته كتاب «الجغرافيا البشرية للعالم الإِسلامي حتى نهاية القرن الحادي عشر» عام 1967م وترجم «فييت» مؤلفات ابن رسته عام 1955م واليعقوبي عام 1957م وابن حوقل في مجلدين عام 1964م. وقد اعتمد في ترجمة الكتاب الأخير على ما بدأه «كريمر» في هذا الصدد. وترجم هنري ماسيه Massé كتاب ابن الفقيه الهمداني، وترجم سوفاجيه كتاب «رحلات التاجر سليمان» وكتاب «عجائب الهند». وقام بنفس المهمة السيد «كانار» الذي ترجم «رحلة ابن فضلون» وقد سبق ذلك كله ترجمة كتاب: «رحلة ابن بطوطة» و«رحلة ابن جبير» الأول قام بها جودفري ـ ديمومبين، والثاني ترجمه

(1) Ibid, p. 97.

(2) Ibid, p. 98.

ديمفريمري وساجنيتي. وهكذا فإنه بالرغم من قلة الكتب الجغرافية العربية المترجمة إلى اللغة الفرنسية فإن هذا القدر الذي أشرنا إليه يعتبر كافياً للإلمام بالأدب العربي الجغرافي من قبل قراء الفرنسية.

فإذا انتقلنا من الجغرافيا إلى التاريخ وجدنا أن المستشرقين الفرنسيين اهتموا بدراسة شمال إفريقيا من حيث تاريخه وجغرافيته وآثاره، وتركيب سكانه. وهذه الدراسات لا علاقة لها في الغالب الأعم بالفترة الإسلامية، كما أن القائمين بها لم يكونوا جميعاً من المستعربين أو المستشرقين لأنها سبقت الفترة الاستعمارية الفرنسية لهذه المنطقة. ويبقى كتاب أندريه جوليان Gulien الموسوم بـ«تاريخ شمال إفريقيا» أهمها جميعاً، إلاَّ أنه يتوقف عند بداية الفتح الإسلامي فقام متخصص آخر في هذا المجال ويدعى روجيه لاتورنو Tourneau باستكمال ذلك النقص. وكان هذا الباحث هو أستاذ للتاريخ في المغرب والجزائر. ثم «أكس» اشتهر بكتابة أبحاث قيمة عن المغرب خاصة بحثه «فاس قبل الحماية الفرنسية». كما اهتم بهذا الجزء من الوطن العربي كل من كولان، وليفي بروفنسال، وبيرك وغيرهم. وخلق هؤلاء الباحثون فريقاً من البحاثة المغاربة ساهموا في كتابة تاريخ بلادهم.

ونظراً للروابط التاريخية بين إسبانيا والمغرب فقد اهتم الباحثون الفرنسيون بهذه العلاقات الوثيقة، وتميز في هذا المجال العالم الفرنسي المستشرق «ليفي بروفنسال» الذي ألف كتاباً حول هذا الموضوع بعنوان «تاريخ إسبانيا المسلمة» نشره في ثلاثة مجلدات. وبقي هذا الكتاب قاعدة أساسية لسائر الدراسات الإسبانية العربية فيما يتعلق بالعلاقات التاريخية، وأصبحت جميع الكتب التي تناولت هذا الموضوع عالة عليه بما امتاز من عمق وتحليل.

فإذا ما تركنا تاريخ شمال إفريقيا وانتقلنا إلى الشرق الأوسط، لاحظنا أن الدراسات التاريخية لا تقتصر على العرب فقط، ولكنها تشمل الفرس والأتراك أيضاً، لأن من تناول التاريخ الإسلامي لهذه المنطقة عالج هذه المناطق الثلاث مجتمعة. وتركزت الدراسات التاريخية للشرق الأوسط على الآثار خاصة أن المستشرق «فييت» وقف جزءاً كبيراً من أبحاثه ودراسته على الآثار المصرية وتاريخها، كما حقق كتاب «خطط المقريزي» وكتب ابن حوقل وابن رسته واليعقوبي. وساهم في هذا الميدان المستشرق «سوفاجيه» بما قدّم من بحوث ذات قيمة علمية بالغة الأهمية تناولت سوريا، والمدينة، ومصر، وإيران وتركيا من الناحية الأركيولوجية والتاريخية. وبموته

تابعت تلميذته «مدام سورديل» تقاليد أستاذها بما لها من شخصية متميزة ومنهجية صارمة والتي كان مؤداها مزج المعرفة التاريخية باللغة والآثار الشرقية[1].

وبالرغم من هذه الدراسة التاريخية الغنية التي تناولت تاريخ العرب قبل الإسلام والتاريخ الإسلامي والآثار الشرقية، فإن الدراسات المتعلقة بتاريخ الشرق الحديث ليست غزيرة، بل وتكاد تكون مهملة، ومع ذلك فإنه يجب التنويه في هذا الصدد ببعض الدراسات الجديّة كالتي قام بها شفاليه Chevallier حول «مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا» عام 1970م. وكالتي قام بها أندريه ريموند حول «الحِرَف في القاهرة خلال القرن الثامن عشر». وأشرف السيد «كولومب» على مجلة «كراسات الشرق الحديثة» ثم مجلة «الشرق» التي تناولت «تطور مصر الحديثة» وأخيراً أعد بحثه الرئيس بعنوان «المشرق العربي والقوى الكبرى من سنة 1945م إلى سنة 1961م»[2].

كان للتاريخ الروحي للشرق الإسلامي علماؤه ومتخصصوه، وتميز بين هؤلاء كل من فادا Vajda ولاوست Laoust وكوربان Corbin. فقد اهتم الأول بالعلاقات اليهودية العربية في مجال الفكر. وتخصص الثاني في دراسة المذاهب الإسلامية خاصة مذهب ابن حنبل الذي كان يمثله ابن تيمية، ثم اتجه لدراسة ابن باطا والماوردي والغزالي وغيرهم. أمّا الثالث فقد تخصص في التصوف، إلاَّ أن دراساته اتجهت نحو إيران والمؤلفات الفارسية، ولكنه مع ذلك اهتم بالمفكرين الذين كتبوا بالعربية وعلى رأسهم ابن رشد. وتخصص «إرْنَلْدزْ Arnaldez» في دراسة ابن حزم وبعض الفلاسفة المسلمين الآخرين.

ولا نتعرض في هذا المطلب إلى مساهمات لويس ماسنيون في الدراسات الإسلامية لأننا سنفرد له مبحثاً خاصاً في الفصل المتعلق بمناهج المستشرقين باعتباره صاحب منهج متميز في هذه الدراسات.

تناول المستشرقون الفرنسيون الدراسات الاجتماعية للديانة الإسلامية. وعلى رأس هؤلاء شيلهود Chelhod و«مكسيم رودنسون» و«جان بول شارني»، وأخيراً

---

(1) Ibid, p. 102.

(2) Ibid, p. 103.

المستعرب جاك بيرك الذي سيطر بجدارة على هذا الميدان وذلك عندما بدأ بدراسة العادات والعقليات المغربية، وانتهى بمعالجة المسائل الإنسانية المتعلقة بالشعوب الإسلامية. وقد تميز في هذا الميدان بالخصوص رودنسون بداية من كتابه «محمد» و«جاذبية الإسلام» مروراً «بالإسلام والرأسمالية» و«الإسلام والشيوعية» والعديد من المقالات والبحوث المتخصصة التي تناولت الدراسات الإسلامية مشفوعة بتحليلات عميقة ذات فائدة عظيمة.

أمَّا بالنسبة إلى الدراسات القانونية، فقد تميز في هذا الميدان السيد مايّو Milio الذي دبج كتاباً هاماً بعنوان «القانون الإسلامي»، وتلاه بيرجيه فاشون بكتابه «القانون الإسلامي المقارن». ومساهمات «برونشفج» لا يمكن إغفالها في ما يتعلق بعلم أصول الفقه وغيرها من الدراسات المنهجية التي تناولت الشريعة الإسلامية.

هكذا حاولنا في هذا المطلب إعطاء نبذة موجزة ومركزة عن الدراسات العربية والإسلامية في فرنسا منذ نشوء الظاهرة الاستشراقية حتى وقتنا هذا. ونلاحظ على هذه الدراسة عمقها وشموليتها وتعددها في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ثم تناقصها التدريجي وسطحيتها في النصف الأول من القرن العشرين. ونلاحظ ازدهار هذه الدراسات قبل الفترة الاستعمارية وإبانها خاصة في ما يتعلق بشمال إفريقيا والشام. ثم انحسارها تدريجياً بعد انتهاء هذه الفترة التاريخية التي حاول الغرب إبانها إعادة سيطرته على الشرق من جديد.

ولو أردنا بعد هذا العرض استخلاص خصائص الدراسات الاستشراقية في فرنسا لوجدنا أنها تمتاز بالشمولية والتعدد. فهي لم تترك ميداناً من ميادين المعرفة الشرقية إلاّ تناولته بحثاً ونقداً وتمحيصاً، فقد تعرضت لجميع أنواع المعرفة الشرقية من لغات وآداب وتاريخ وجغرافيا وآثار وقانون. كما تعرضت للشرق بكامله من الناحية الجغرافية، ولم تقتصر على الشرق الأدنى والدول الإسلامية بل تناولت بالإضافة إلى ذلك تركيا وفارس، والحضارات الآشورية والبابلية والمصرية القديمة. كما تناولت بمزيد من التركيز ودون تعمق علمي كبير جنوب شرق آسيا والتبت والهند والصين وإندونيسيا واليابان. والسبب في رأينا أن الاستشراق قد نشأ من الناحية العلمية في فرنسا، وترعرع على يدي مستشرقيها وعلمائها بما هيئ له من وسائل علمية مختلفة كالمعاهد والجمعيات والجامعات وغيرها من المؤسسات التي أشرنا إليها في إبانها. كما أن اهتمام فرنسا بميادين الشرق وشمال إفريقيا وغربها من الناحية السياسية اضطرها

إلى دراسة هذه الأصقاع دراسة علمية وافية تناولت سائر مناحي حياتها توطئة لاستعمارها. ولا نغفل العامل الديني والتبشيري الذي سعت فرنسا إلى تحقيقه في أزمنة موغلة في القدم وحتى الآن وذلك بما تمتاز به من نعرة دينية قوية تمثلت في محاولة نشر الكاثوليكية ومنافسة المذاهب المسيحية الأخرى وخاصة البروتستانتية. كما لعبت الحملة الفرنسية على مصر دوراً بارزاً في تقدّم الدراسات الاستشراقية وازدهارها بما اطلعت عليه من كتب ومخطوطات وما اكتشفه علماؤها من آثار، وما تركته من أثر على من أتى بعدها من العلماء والمفكرين والرحالة الفرنسيين الذين تعرفوا إلى الشرق من خلالها فحاولوا التوغل فيه والكشف عن خباياه وكنوزه. يضاف إلى ذلك أن فرنسا قد اهتمت بإفريقيا السوداء، وأرسلت برحالتها إلى تلك الأصقاع خاصة تلك التي تنتشر في ربوعها الديانة الإسلامية فأنتجت لنا أبحاثاً قيّمة في هذا الميدان.

ونود في ختام هذا المطلب الإشارة إلى ما كتبه زميلنا الأستاذ محمد الزيادي في مجلة كلية الدعوة الإسلامية[1] عندما تناول المدارس الاستشراقية. ونشهد منذ البداية لهذا المقال بالأهمية العلمية الكبرى، وبالصعوبة البالغة في تدبيجه، واستخلاص خصائص كل مدرسة استشراقية نظراً لجدة هذا الموضوع وقلة مصادره، وهو مجهود مشكور إلاّ أنه يمتاز بالإيجاز وعدم الشواهد الدّالة على تلك الخصائص. وهذا ليس من عيب الباحث ولكن مجال البحث قد فرض عليه ذلك. لأن المرء عندما يبتغي استخلاص خصائص المدارس الاستشراقية المختلفة عليه قبل ذلك أن يتطرق بإطناب إلى بيان إنتاج تلك المدارس وتأصيلها من الناحية التاريخية وتتبعها من حيث تطورها، والتعرض لها من حيث إنتاجها والأهم من هذا كله بيان خصائص منهجية كل منها. ومع ذلك فإننا قد استفدنا فعلاً من هذا المقال ولا تعليق لنا من الناحية النقدية في ما يتعلق بخصائص المدرسة الاستشراقية الفرنسية إلاّ خلطه بين مؤسساتها وبيان محاسنها من حيث الفهرسة والتوثيق والشمولية وآثارها الثقافية على الشعوب التي استعمرتها وبين خصائص الدراسات الاستشراقية بصفة خاصة، وإغفال ذكر مساوئها من الناحية المنهجية، والقصور الذي اعتراها من حيث تأصيل بعض الدراسات الشرقية خاصة في غير الميادين المتعلقة بالدراسات العربية والإسلامية. ذلك أن الاستشراق الفرنسي وإن

(1) محمد فتح الله الزيادي، مدارس الاستشراق، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد الثالث، 1986م، ص279 ـ293.

كان قد امتاز بالأصالة والعمق في ما يتعلق بالشرق الأدنى وشمال إفريقيا وغربها، إلاّ أنه يمتاز بالسطحية وعدم الشمولية عند تناوله للأصقاع الشرقية الأخرى كالصين واليابان وإندونيسيا والملايو والتبت.

ولو رجعنا إلى تلك الدراسة الشاملة التي أعدتها «المجلة الآسيوية» عن الدراسات الاستشراقية الفرنسية خلال النصف الأول من القرن العشرين بمناسبة الذكرى المئة والخمسين لتأسيسها لوجدنا عمق الدراسات العربية والإسلامية وتنوعها وكثرتها وغزارتها وللاحظنا أيضاً ضحالة وسطحية وقلة إنتاجها في الميادين الاستشراقية الأخرى[1].

هكذا أتينا بإيجاز على الدراسات العربية والإسلامية في فرنسا مع التطرق لبيان خصائصها وإغفال منهجيتها لأنها ستكون مجالاً لدراسة أخرى في فصل لاحق، وننتقل إلى بيان هذه الدراسات الاستشراقية لدى إيطاليا.

المطلب الثاني

خصائص الدراسات الاستشراقية في إيطاليا

ترتبط شبه القارة الإيطالية بروابط تاريخية وجغرافية وثيقة بشمال إفريقيا والشرق. ويرجع هذا الارتباط إلى القرون السحيقة عندما استولت روما على هذه المناطق واستعمرتها لأحقاب طويلة إلى أن تم طردها عن طريق العرب الذين لم يكتفوا بطرد الاحتلال الروماني ولكنهم عبروا البحر واستولوا على صقلية وجنوب إيطاليا، وبقوا فيها مدة طويلة أثمرت لنا ثقافة رفيعة كان لها شأنها الذي لا يستهان به في ظهور عصر النهضة ثم ما تلاها من عصر التنوير الأوروبي. وهكذا امتدت هذه العلاقة الثقافية عصوراً طويلة بين مدّ وجزر، بين السعي لتحقيق أهداف دينية وبين تطورها لتحقيق أهداف سياسية واستعمارية حيث كانت بلادنا مسرحاً خصباً لها والتي كنا نعاني من آثارها إلى الأمس القريب.

وبالرغم من غلبة الأهداف الدينية ثم السياسية على الاستشراق الإيطالي فإنه قد

(1) انظر هذه الدراسة المنشورة في المجلة الآسيوية «بالفرنسية» سنة 1973م، ص 295.

صاحبه في نفس الوقت اهتمام علمي واضح منذ تجدد تلك العلاقات في صقلية، ومنذ أن بدأت الجامعات الإيطالية تهتم بالدراسات العربية والإسلامية، عندما بدأت جامعة بولونيا سنة 1076م بالاهتمام بالعلوم العربية، وتلتها جامعة نابولي عام 1224م ثم جامعات مسّينا وروما وفلورنسا وبادوا ثم أخيراً الجامعة الجريجورية التي اعتنت بصورة خاصة بالدراسات الإسلامية.

ثم تطور الاهتمام بالدراسات العربية والإسلامية عندما تم تأسيس مراكز للغات الشرقية في روما وفلورنسا. وتبع هذا النشاط الثقافي تأسيس معهد الدراسات الشرقية في روما، والمعهد البابوي للكتاب المقدس، والمعهد البابوي للشرق، والمعهد الشرقي الذي تأسس عام 1929م واهتم بصفة خاصة بالشرق الإسلامي، ومؤسسة كايتاني Caetani للدراسات الإسلامية، والجمعية الآسيوية الإيطالية والجمعية الإيطالية للدراسات الشرقية.

يضاف إلى المعاهد والجامعات المذكورة اهتمام إيطاليا بالمكتبات المتخصصة في الدراسات الشرقية كالمكتبة الفاتيكانية التي تضم نوادر المخطوطات العربية والإسلامية والتي قام يوسف السمعاني بوضع فهرس المكتبة الشرقية بها. ومنها المكتبة البروزيانية التي تضم ألفاً وأربعمئة مجلد عربي تتناول جميع فروع المعرفة الإسلامية. ومنها المكتبة المديتشية، ويقع فهرس المخطوطات الشرقية في هذه المكتبة في 492 صفحة. ومنها مكتبة بولونيا التي تضم 459 مخطوطاً شرقياً. وعديد غير ذلك من المكتبات العامة والخاصة التي يضيق المجال بذكرها، ولكنها تعطينا صورة عن اهتمام إيطاليا بالدراسات الاستشراقية وكثرة المخطوطات العربية النادرة التي تقبع بها وتنتظر من يزيل التراب عنها ويحققها تحقيقاً علمياً للكشف عن كنوز الحضارة العربية والإسلامية.

لقد كان الاهتمام بدراسة اللغة العربية في إيطاليا واضحاً منذ مطلع القرن الخامس عشر وذلك عندما قام المستشرقون الإيطاليون بتأليف كتب نحوية لهذه اللغة منها كتاب «قواعد اللغة العربية» لواضعه مارتللوتي Martelloti عام 1620، ومنها كتاب «القواعد العربية» لمؤلفه أوبتشيني Obicini، ومنها كتاب «مختصر اللغة العربية» لفليبو غوادانيولي Guadagnoli، وغيرها من الكتب التي تناولت هذا المجال الأمر الذي يعكس الاهتمامات الإيطالية بدراسة اللغة العربية بصرف النظر عن البواعث التي أدت إلى ذلك الاهتمام. إلاّ أن الباعث العلمي لهذا الاهتمام لم يلُح في الأفق إلا في القرن

التاسع عشر عندما وجدت العربية علماء متخصصين درسوها ودرّسوها بالجامعات الإيطالية تحقيقاً لأهداف علمية صرفة وكان على رأس هؤلاء أماري Amari مؤلف كتاب «تاريخ المسلمين في صقلية» والذي لا يزال إلى يومنا هذا المرجع الأصيل في هذا الميدان. فقد اهتم هذا المستشرق بدراسة اللغة العربية، وقام بتدريسها في جامعة «بيزا» كما ترجم العديد من المخطوطات والكتب العربية وأهمها ترجمة «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» للإدريسي بالاشتراك مع زميله سكيابريلي[1].

أما بالنسبة إلى الدراسات الإسلامية فقد برز على رأس هذه الدراسة ليوني كايتاني Caetani مؤلف كتاب «الحوليات الإسلامية» بمجلداته العشرة التي تناول فيها التاريخ الإسلامي من مولد النبي إلى سنة 40 هجرية. كما ألف كتاباً آخر بعنوان «تاريخ الشعوب الإسلامية منذ السنة الأولى للهجرة حتى سنة 144 هجرية». وقد أنفق هذا المستشرق ثروته التي تبلغ الملايين على كتابه «الحوليات الإسلامية» حيث ألَّف قافلة ترسمت الطرق التي سلكها الفاتحون العرب الأوائل، وموَّلَها بكل ما تحتاج من عدد وعتاد، وَدَرَسَ دقائق الحملات العربية الأولى وأنتج لنا كتابه المذكور بعد أن صرف ثروته عليه في طبعة علمية فاخرة، ولكنه ويا للأسف الشديد قد ذكر في مقدمته أن الذي دعاه إلى ذلك هو دراسة واستقراء هذه الحملات العربية الأولى للتعرف إلى «المصيبة الإسلامية» حسب قوله[2]. ومما يحار المرء فيه أن هذا المستشرق الذي يصف الإسلام وانتشاره السريع ومبادئه السمحة بـ«المصيبة» هو الذي وقف بكل شجاعة وإباء مناهضاً غزو واحتلال بلاده لليبيا عام 1911م ومندداً بذلك العمل الذي وصفه بالعدوان.

وإذا ذكرنا الدراسات الإسلامية في إيطاليا فإننا لا ننسى مجهودات نَلِلينو Nallino المتخصص في تاريخ الفلك العربي، والذي حاضر فيه بجامعة القاهرة باللغة العربية، ثم اشتغل بمكتب الترجمة بطرابلس بعد الاحتلال الإيطالي لليبيا، وله أبحاث قيمة في الشريعة الإسلامية ومقارنتها بالقانون الروماني، والعلاقة بين القانون الشرقي

---

(1) أ ـ نجيب العقيقي، المستشرقون، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 363 ـ 366.
ب ـ د. ميشيل جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، المرجع السابق، ص 88 ـ 89.

(2) د. بنت الشاطئ، تراثنا بين الماضي والحاضر، دار المعارف بمصر، ص 51، بدون تاريخ.

القديم والقانون الشرقي المسيحي. وهو صاحب ذلك الرأي القائل بعدم تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني[1]. ولهذا المستشرق مؤلفات أخرى عديدة تناولت تاريخ البلاد العربية بعد الإسلام وجغرافيتها، وثقافتها، وعاداتها، وأسماءها وقبائلها، وتراجم رجالها، وفهارس مخطوطاتها. وكانت محصلتها ستة مجلدات ضخمة طبعها المعهد الشرقي بروما تحت إشراف ابنته الأستاذة ماريا نللينو. ويمتاز هذا المستشرق بمنهجه التحليلي الاستقرائي الذي يحول بينه وبين الالتجاء إلى افتراض الفروض الواسعة الجزئية، ويمتاز أيضاً ببحوثه التحليلية الدقيقة، وهو في استقامته في الحكم لا يكاد يجاريه أي مستشرق آخر على وجه الإطلاق[2].

وإذا ما ابتغينا بيان الخصائص الاستشراقية للمدرسة الإيطالية فإننا لا ننسى مساهمات كل من جويدي الكبير وابنه جويدي الابن وسانتلانا، فالأول برز في معرفة اللغات السامية، وألقى في الجامعة المصرية القديمة دروساً في الأدب العربي وفقه اللغات العربية الجنوبية، وله إنتاج غزير في الأدب العربي الإسلامي[3]. والثاني اقتفى أثر والده سواء في ميدان التخصص أو التدريس في جامعة القاهرة، أو الاهتمام بالدراسات العربية والإسلامية، كما اهتم بصفة خاصة بموضوع الإسلام والقومية العربية. أما الثالث وهو سانتلانا Santillana فقد اهتم بالجوانب القانونية العربية، وتبحر في الشريعة الإسلامية، وشارك في وضع القوانين التونسية إبان الاحتلال الفرنسي لها. وأخرج لوحده «القانون المدني والتجاري التونسي» وهو المجلد الأول من أعمال «لجنة تقنين القوانين التونسية» ووضعه مرتباً حسب منهج وشكل القوانين الأوروبية، واعتمد في صياغة مواده من الناحية الموضوعية على مذهب الإمام مالك. ويرى

---

(1) صلاح الدين المنجد، المنتقى من دراسات المستشرقين، الجزء الأول، دار الكتاب الجديد، 1976م، ص 45 ـ 55.

(2) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 414.

(3) انظر إنتاج جويدي الكبير في المراجع التالية:
أ ـ نجيب العقيقي، المستشرقون، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 375 ـ 377.
ب ـ د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 133 ـ 138. ج ـ د. ميشيل جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، المرجع السابق، ص 93 ـ 94.
د ـ د. ميشال فاني، قراءة تاريخية للاستشراق في إيطاليا، مجلة الفكر العربي، السنة الخامسة، 1983م، عدد 31، المرجع السابق، ص 214.

سائتلانا أن الخلاف بين الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية يرجع إلى خلاف في المنهج لا إلى تعارض أساسي من حيث المبادئ[1]. ونحن نرى إن كان هذا الافتراض يصلح في المسائل المدنية والتجارية فإنه يستحيل تصديقه في النواحي الجنائية نظراً للمبادئ الأساسية المختلفة التي يقوم عليها كلا التشريعين وللمصدر الذي ينبثق كل منهما منه. فالشريعة الإسلامية مصدرها إلهي بينما القوانين الوضعية مصدرها إنساني. أمّا في ما يتعلق بالمعاملات والتي يطلق عليها في القوانين الوضعية مصطلح القوانين المدنية والتجارية والإجراءات بأنواعها الجنائية والمدنية والتجارية فإن المبادئ فيها مشتركة لأنها وضعت لمصلحة المجتمع وتنظيم التعامل بين أفراده، ومن هنا نلمس ما هناك من نظائر وثيقة بين كبار الفقهاء في المدينة والكوفة وقرطبة وبين آراء الأوروبيين حولها.

ومن المستشرقين الإيطاليين المتضلعين في الدراسات العربية والإسلامية ليڤي ديلاّ ڤيدا Levi Della Vida الذي ترك مؤلفات عميقة في هذا النوع من الدراسات تناولت الخلافة والنبي والإسلام والتقويم الميلادي، كما أنه هو الذي نشر كتاب «أنساب الأشراف» للبلاذري، وكتاب «طبقات الشعراء» لابن سلاّم الجمحي. ودبّج العديد من المقالات في الموسوعة الإسلامية الشهيرة تناول الرسول والخلفاء الراشدين والخوارج والأمويين[2].

ولعل من المفيد الإشارة إلى بعض المستشرقين الإيطاليين الذين خدموا الأهداف الاستعمارية الإيطالية في ليبيا. فمنهم نللينو الذي اشتغل في دائرة الترجمة بطرابلس وأشرف على دار المحفوظات العثمانية إلاّ أنه كان حذراً في تعامله مع السلطات الاستعمارية في ليبيا. وقبله كان «باولو ديللا شيلا» الرحالة الإيطالي الذي فاجأته الحرب الليبية الإيطالية هو وبعثته في فزان. وكان يدرس البلاد من جميع النواحي ويساهم في إعطاء المعلومات اللازمة عنها توطئة لاحتلالها من قِبَلِ بلاده، ومنهم «أنجيلو دوكاتي» مؤلف كتاب «العرب والبربر في ليبيا عام 1933م». ومنهم «فرانسيسكو بيجوينو» الذي تناول لغة البربر، ونماذج من علم النفس عند العرب والبربر، وشعب طرابلس، وسكان جبل نفوسة، ومتفرقات عربية وبربرية. وقواعد علم نفوسة، والإسلام في شمال إفريقيا، والبعثة العلمية إلى فزان. والعرب والبربر في ليبيا،

(1) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 234.

(2) د. ميشال جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، المرجع السابق ص 102.

والكتابات البربرية في الصحراء، وليبيا. ويلاحظ على المواضيع المذكورة تركيزها على العرب والبربر في ليبيا. ولا يخفى على ذوي البصيرة والأفهام الغرض الذي كان يسعى من أجله وهو بيان التفرقة الوهمية بينهما، ودق إسفين الشقاق بينهما حتى تسقط ليبيا ثمرة ناضجة في يد إيطاليا، وذلك باتباع سياسة فرّق تسد والتي آتت أكلها في ذلك الوقت. وكانت هذه الدراسات تمهيداً لها. وتبعه في هذا المجال المستشرق «أغسطينو» الذي كان عقيداً في الجيش الإيطالي واشتغل في ليبيا مترجماً ووضع كتابيه «سكان طرابلس» و«سكان برقة» بعد انحسار المد الإيطالي إلى الشواطئ الليبية بعد أحداث عام 1915م، وكان ذلك الكتاب يرمي إلى دراسة السلالات السكانية في ليبيا وبيان أصلها وتركيبها تمهيداً للتفرقة بين سكانها وآتت ثمرة دراسته أكلها هو الآخر بعد حين. ومنهم المستشرق «أتوري روسي» Rossi الذي كتب عن الغناء الشعبي في طرابلس، واستيلاء فرسان مالطا على طرابلس، والرسائل المتبادلة بين قائد فرسان مالطا وداي طرابلس، والزجل العربي في طرابلس، وليبيا تحت حكم العرب والبربر والأتراك. ومنهم الطبيب «سارنللي» Sarnelli الذي وقف نشاطه على الدراسات الطبية في طرابلس الغرب واليمن ونشر عدة مقالات علمية بالخصوص، ومنهم المستشرقة «بانِتّا» Penetta التي كان من آثارها تقاليد وعادات شعبية من ليبيا، والعادات الشعبية في بنغازي، والأمثال العربية في بنغازي، والملابس الشعبية في بنغازي، ونشرت في حوليات المعهد الشرقي بنابولي دراسات حول الطب والصيدلة في ليبيا وبرقة المجهولة. ومنهم «شيربللا» الذي كانت من آثاره الدراسات الإفريقية والشرقية، ومدرسة القرآن في ليبيا، ورسالة في أعياد المسلمين بطرابلس. ونشر في مجلة ليبيا: تفسير شعيرة إسلامية مسيحية، وكتابة كوفية في طرابلس الغرب، وطابع المجتمع الليبي، والحياة والشعر والتقاليد الشعبية في ليبيا، ولون العلم الليبي في التاريخ والأدب العربي الإِسلامي، والبحر ورجاله في ليبيا ورمضان والتقاليد الشعبية في ليبيا[1].

وأخيراً نشير في ختام هذا المطلب إلى أن خصائص الاستشراق الإيطالي لا تختلف عن الخصائص العامة الأخرى للدراسات الاستشراقية فقد بدأت لتحقيق أغراض دينية ثم تطورت إلى تحقيق أغراض تجارية وسياسية واستعمارية، كما أن قرب

---

(1) استقينا معظم المعلومات الخاصة بالمستشرقين الذين تناولوا الحياة الليبية من مؤلف: نجيب العقيقي، المستشرقون، المرجع السابق، من صفحات مختلفة مع تصرف كبير.

إيطاليا من الشرق الأدنى وشمال إفريقيا قد ساهم في ربط علاقات ثقافية مع هذه البلدان والتي كانت وطيدة منذ القدم فأنتجت لنا إنتاجاً غزيراً تناول سائر القضايا الشرقية من أدب ولغة وتاريخ وجغرافيا وتراث.

كما يلاحظ على هذه الدراسات الاستشراقية خلوها من شمول مناطق الشرق الأخرى وتركزت نوعياً على الدراسات العربية والإسلامية، ومكانياً على الشرق الأدنى وشمال إفريقيا، وإفريقيا الشرقية التي احتلتها إيطالية كالحبشة وإريتريا والصومال. كما برز العديد من المستشرقين الإيطاليين المنصفين الذين وقفوا حياتهم، على الأغراض العلمية دون السعي إلى تحقيق أهداف سياسية أو استعمارية مثل «كايتاني» Caetani وجويدي، وسانتلانا، ونللينو، وجبرائيلي، وأموري، وفورلاني، وليفي ديللا فيدا، وبرونود وكاتي المتخصص في الشريعة الإسلامية، وغيرهم كثيرون اهتموا بالحقائق العلمية، وسعوا إلى البرهنة عليها إلاّ أننا لا نغفل العديد من المستشرقين الإيطاليين الذين وضعوا مواهبهم وعلومهم في خدمة الاستعمار الإيطالي في شمال إفريقيا وشرقها. ومع ذلك فقد ساهمت الدراسات الاستشراقية الإيطالية في جمع آلاف المخطوطات العربية النادرة التي لا تزال في مكتباتها المختلفة، والتي تضم كذلك الآلاف من الكتب العربية والإسلامية القيّمة والتي تمّ الحصول عليها عن طريق القساوسة، والرهبان، والسفراء والتجار الذين زاروا الشرق وتجولوا فيه منذ الحروب الصليبية حتى نهاية النصف الأول من القرن العشرين، وكان محصولهم هذه المخطوطات والكتب القيّمة، وهذه الدراسات الجادة التي تناولتها الأقلام الاستشراقية المنصفة التي خدمت الدراسات العربية والإسلامية ونشرتها في الآفاق.

المطلب الثالث

خصائص الدراسات الاستشراقية في بريطانيا

كان المعبر الإسباني للثقافة العربية والإسلامية هو السبيل إلى اتصال بريطانيا بهذا المنبع الحضاري عندما أرسلت بعلمائها ومتخصصيها إلى الجامعات الإسلامية التي كانت تشيع النور الحضاري إلى أرجاء المعمورة، فقصدها العديد منهم منذ القرون الوسطى واغترفوا من ذلك المنبع مناهل المعرفة والعرفان، وكان أولهم «إدوارد أُفْ بَاثْ Path» الذي ترجم الفلسفة اليونانية من العربية إلى اللاتينية. وتوالى من بعده ذلك

الجيل من الباحثين الذين كان همهم التعرف إلى الإسلام وحضارته بغية كشف أسراره، والتعرف إلى سر عظمته، وتلمس مواقع القوة والضعف فيه توطئة للقضاء عليه إمّا بتنصير أتباعه وإما بالاستيلاء على أراضيه. وبهذا يكون الدافع الديني هو الذي حدا بالإنجليز إلى التوغّل في مجال الدراسات الاستشراقية. وعندما توالت الأحداث التاريخية وخرج العرب من إسبانيا وصقلية وجنوب فرنسا، وبدأت الحروب الصليبية التي شملت العالم الإسلامي برمّته من شمال إفريقيا إلى الشرق الأدنى، واصل الإنجليز هذه الدراسات الاستشراقية بغية تحقيق أهداف تجارية واقتصادية وسياسية. وزاد الاهتمام البريطاني بمنطقة الشرق بعد أن سيطرت على مقدراته السياسية، واستعمرته بصورة مباشرة، وأناخت بكلكلها على الهند ومصر وغيرها من الأقطار الأخرى الإسلامية، فعمّقت من هذه الدراسات التي لا مناص لها من إجرائها، باعتبارها الأساس الثقافي والفكري لتمهيد الأرضية المناسبة للسيطرة المباشرة والهيمنة على مقدرات الشعوب الشرقية والإسلامية.

بدأ الاهتمام بالدراسات الاستشراقية في وقت مبكر في بريطانيا وذلك عندما أسس السير «توماس آدمز» T. Adams كُرْسي الدراسات العربية في جامعة كامبريدج عام 1632م. وتلا ذلك تأسيس كرسي آخر للعربية بجامعة أكسفورد عام 1636م. وتوالى الاهتمام بالدراسات الشرقية وخاصة الهندية على يد «وليم جونز»، كما أشرنا آنفاً نتيجة للروابط التجارية بينها وبين بريطانيا. ثم ازدهرت الدراسات الاستشراقية بعد حملة نابليون على مصر، وتخريج أعداد كبيرة من المستشرقين الإنجليز على يد المستشرق الفرنسي «دي ساسي».

تناول الاستشراق البريطاني سائر مناحي المعرفة الشرقية من لغات وآداب وعلوم وفنون وعقائد وتاريخ وجغرافيا وآثار. ولكن الذي يهمنا في دراستنا هو بيان الدراسات العربية والإسلامية، وإظهار الخصائص العامة للاستشراق البريطاني. وكان على رأس المهتمين بالدراسات العربية «سيمون أوكلي» Ockley الذي تولى مهمة تدريس العربية في جامعة كامبريدج عام 1711م، وكان ينظر إلى أهمية اللغة العربية حالة كونها تساعد على فهم اللغة العبرية ـ حسب قوله ـ، وألف كتابه الشهير «تاريخ المسلمين» الذي تناول التاريخ الثقافي والسياسي للإسلام[1].

---

(1) د. ميشال جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، المرجع السابق، ص 33.

ويأتي بعد أوكلي في الأهمية «جورج سيل» Sale الذي ترجم القرآن ترجمة دقيقة أصبحت المرجع الأساسي للترجمات الواردة بعدها لسنين عديدة، كما خلّفت هذه الترجمة حركة واسعة للتعرف إلى الثقافة الإسلامية، وبيان خصائصها الإيجابية، والتعرف بصورة موضوعية إلى نبي الإسلام والتعاليم المحمدية. وكانت هذه الدراسات مشوبة بالخيال والأسطورة اللذين كانا يلفان الرسول العربي والديانة السماوية التي جاء بها بشيراً ونذيراً.

وبعد أن تعرف الإنجليز إلى الحضارة الإسلامية، واطلعوا على حقيقتها، وما ساهمت به في تقدم الحضارة البشرية بصورة خاصة، أخذت الدراسات الاستشراقية تصطبغ بالصبغة العلمية وإن كانت لا تخلو دوماً من تحقيق أهداف أخرى لا علاقة لها بالعلم والمعرفة المجردتين. إلاّ أن المجهود العلمي الذي بُذل كان واضحاً بعد زوال تلك الأفكار المشوشة الجانحة عن الحقيقة والمتَّسِمَة بالخيال والتجني وعدم الحيدة والموضوعية. ويرجع هذا الازدهار إلى ازدياد كراسي اللغة العربية بالجامعات البريطانية، وإلى تأسيس معاهد البحوث الشرقية، وإلى إنشاء مكتبات شرقية عامرة بالكتب والمخطوطات الشرقية مثل المكتبة البودلية التابعة لجامعة أكسفورد، ومكتبة جامعة كامبريدج التي وضع «إدوارد جرانفيل» فهرس المخطوطات الإسلامية الموجود بها في 440 صفحة، ومكتبة جامعة لندن، ومكتبة مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية وغيرها من المكتبات التي يضيق بنا المقام لذكرها جميعاً[1].

كما ساعد على نمو وازدهار الدراسات الاستشراقية في بريطانيا تكوين الجمعيات والمجلات المتخصصة في هذا النوع من الدراسات منها الجمعية الآسيوية في باثافيا بجاوة، والجمعية الآسيوية للبنغال التي أسسها «ويليام جونز» في كلكتّا عام 1784م، والجمعية الآسيوية الأدبية في بومباي، والجمعية الملكية الآسيوية لبريطانيا وإيرلندا وغيرها كثير. فساعدت هذه المؤسسات العلمية من جامعات ومكتبات وجمعيات ومجلات على ازدهار الدراسات الاستشراقية في بريطانيا. وكانت النتيجة البديهية لهذه الحركة الثقافية تخصص العديد من البريطانيين في الدراسات الاستشراقية وأهمهم بالنسبة إلى الدراسات العربية والإسلامية في القرن التاسع عشر «إدوارد وليام

---

(1) د. نجيب العقيقي، المستشرقون، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص 451 ـ 461.

لين» E. W. Lane الذي بدأ في تعلم العربية من تلقاء نفسه، ثم ارتحل إلى القاهرة عام 1825م، وعاش هناك مدة طويلة أتقن فيها العربية وتطبع بطباع المصريين، وبعد ثلاث سنوات من إقامته هناك رجع إلى بلاده إلاّ أنه عاد مرات عديدة إليها. واستطاع بفضل اختلاطه بالأهالي وإتقانه العربية أن يراقب المجتمع المصري مراقبة الخبير الماهر الذي لا يخفى عن بصيرته وبصره شيء. وكانت نتيجة تلك الدراسات الميدانية كتابه «طباع المصريين المعاصرين وعاداتهم». وأصبح هذا الكتاب مصدراً لا يستغني عنه أي باحث يرمي إلى التعرف إلى الشعب المصري وسلوكه وعاداته، ولكنه كالعادة مليء بالأخطاء والتحامل. ثم ترجم كتاب «ألف ليلة وليلة» إلى الإنكليزية ترجمة دقيقة. ولعلّ أهم كتاب لديه «المعجم العربي الإنجليزي» الذي اشتغل فيه طوال خمسة وثلاثين عاماً. وتكمن أهمية هذا المعجم في رجوعه إلى أمهات الكتب العربية للبحث عن المفردات ومعانيها. وكانت جميع المعاجم الأجنبية التي ألفت عن العربية عالة عليه[1].

وتوالى المستشرقون الإنجليز بعد «لين» مثل «بالمر» ورتشارد برتن، ولورنس العرب الذين أشرنا إلى نشاطهم السياسي في فصل سابق. وممن هو جدير بالذكر من المستشرقين «مرجليوث» Margoliouth الذي كان أستاذ العربية بجامعة أكسفورد. وقد نشر كتاب «معجم الأدباء» لياقوت الحموي. كما كان لكتابه «منشأ الشعر الجاهلي» أثره الواضح في كتاب «طه حسين» «في الشعر الجاهلي» الذي شكك في صحة شعر وشعراء الجاهليين. ويليه في الأهمية نكلسون Nicholson الذي يعتبر بحق حجة في التصوف الإسلامي، وهو صاحب الرأي القائل بأن أصل الصوفية نابع من الزهد الذي يرجع في تكوينه إلى أصل إسلامي. إلاّ أنه خضع بعد تطوره لتأثيرات أجنبية كالهندية والفارسية والأفلاطونية المحدثة. وكتابه «متصوفو الإسلام» يعتبر فريداً في نوعه ولا يجاريه في هذا المضمار إلاّ كتاب «ماسينيون» «عذاب الحلاج، شهيد التصوف في الإسلام».

---

(1) أ ـ د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 357 ـ 361.
ب ـ د. ميشال جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، المرجع السابق، ص 36 ـ 38.
ج ـ نجيب العقيقي، المستشرقون، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص 480 ـ 481.
د ـ إدوارد سعيد، الاستشراق، المرجع السابق الصفحات: 43، 49، 51، 52، 56، 81، 113، 123، 135، 145، 190، 191، 193، 197، 199، 201، 202، 205، 206، 208، 217، 218، 222، 232، 233، 242، 246، 247، 252، 277، 284، 286، 330، 347، 355.

ومن المهتمين بالدراسات التاريخية «توماس كارلايل» Carlyle الذي ألف كتاب «الأبطال» ووضع فيه النبي محمداً في قمة الأبطال الذين غيروا مجرى التاريخ، فهو لا يعتبر النبي محمداً أسطورة، وليس شهوانياً وليس ساحراً، وليس نبيّاً مزيفاً أكلته الخنازير وهو سكران كتلك الصفات الباطلة التي أطلقها عليه الكاتب الإنجليزي «جون لوجيت» J. Lodgate [1]، ولكنه رجل ذو رؤية حقيقية، وقناعات عميقة، إلاّ أنه هو الذي أَلَّفَ القرآن الذي هو: «خليط مهلهل مشوّش ممل، خام، مستغلق، تكرار لا نهاية له، وإسهاب وإطناب ومعاضلة، خام إلى أقصى الدرجات، ومستغلق ـ وبإيجاز غباء فارغ لا يطاق ـ». وهكذا يرى القارئ رأي هذا الكاتب في القرآن الكريم والذي يناقض ما هو عليه فعلاً من البلاغة والسلاسة وقوة الحجة، وبعيد جدًّا عن الصفات التي ألصقها به. ومع ذلك ترى العرب يمجدون هذا الكتاب ويثنون عليه دون أن يطلعوا على مقولته المضللة التي لا تستند إلى أساس من العلم والمعرفة.

برز بعد الحرب العالمية الثانية مستشرقون بريطانيون كانت لهم اليد الطولى في استمرارية الدراسات العربية والإسلامية في بلادهم منهم «الفرد غيّوم» Guillaume الذي شغل منصب أستاذ اللغة العربية في معهد الدراسات العربية والإفريقية، وهو عضو بالمجمع اللغوي بدمشق، والمجمع العلمي ببغداد، وله مؤلفات هامة منها تقاليد الإسلام، وتأثير اليهودية على الإسلام، والنبوءة والكهانة، والإسلام، وحياة محمد، وضوء جديد على حياة محمد. ومنهم المستشرق آربري J. Arberry الذي جاب مصر والشرق، وألف كتاب «المستشرقون البريطانيون». وشغل كرسي الدراسات العربية بجامعة لندن. ثم تولى رئاسة كرسي الدراسات العربية بجامعة كمبردج. وهو مؤلف العديد من الكتب منها «ملامح الحضارة الإسلامية»، «الوحي والعقل في الإسلام»، والصوفية عند متصوفي الإسلام، والشعر العربي الحديث وغيرها كثير[2].

ويأتي بعد آربري السير «هاملتون جيب» Gibb الذي يعتبر أبرز مستشرق بريطاني

---

(1) محمد عصفور، صورة الإسلام والمسلمين في الأدب الغربي حتى القرن الثامن عشر، مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن العدد 4، 1978م، ص 142.

(2) Thomas Carlyle, on Heroes, Hero - Worship, and the Heroic in History; Longmans Green and Com. 1969, p. 63.

وقد نقلنا ترجمة كلام كارلايل من كتاب إدوارد سعيد، الاستشراق، المرجع السابق، ص169.

في القرن العشرين. وعين عضواً بالمجمع العلمي بدمشق، والمجمع اللغوي في القاهرة لإتقانه اللغة العربية. وشغل منصب أستاذ اللغة العربية بجامعة لندن، وله مؤلفات عديدة تناولت الدراسة والحضارة الإسلامية منها: الفتوحات العربية في آسيا الوسطى، والمدخل إلى تاريخ الأدب العربي، وحياة صلاح الدين، واتجاهات حديثة في الإسلام، ودراسات حول الحضارة الإسلامية وغيرها من الكتب التي تناولت هذا الفرع من الدراسات الاستشراقية.

ومن المستشرقين البريطانيين البارزين مونتجمري وات Watt الذي تناول الفكر الإسلامي السياسي، والوحي، وحياة محمد في مكة والمدينة، وغيرها من الكتب التي أبانت عن الحضارة الإسلامية ومدى تأثيرها على الحضارة الغربية الحديثة ككتابيه «تأثير الإسلام على أوروبا القرون الوسطى» و«العظمة التي كانت للإسلام»[1].

إن الخصائص المميزة للدراسات الاستشراقية البريطانية تتلخص في شموليتها وتعددها، لأنها تناولت سائر الدراسات الشرقية من علم وفن وأدب وتاريخ وفلسفة وعمارة وآثار. كما أن هذه الدراسات لم تقتصر زماناً على فترة تاريخية محددة ولكنها تناولت الشرق القديم والحديث. أمّا بالنسبة للمكان فإنها قد شملت الشرق بكامله ولم تقتصر على الشرق الأوسط فقط. والسبب في ذلك يعود إلى اهتمام بريطانيا السياسي بالهند وجنوب شرق آسيا. غير أن مصالحها السياسية المتجددة دفعتها إلى التركيز على منطقة الشرق الأوسط إبّان وبعد الحرب العالمية الأولى لأهمية قناة السويس الاستراتيجية، ولاكتشاف النفط بكميات ضخمة في هذه المناطق، ولاتساع المبادلات التجارية بينها وبين أقطار الخليج والسعودية والهند.

يمتاز الاستشراق البريطاني بدوافعه الاستعمارية. وقد ضربنا الأمثلة تلو الأخرى في الفصل السابق الذي أثبتنا فيه مساهمات المستشرقين الإنجليز في ترسيخ السياسة الاستعمارية بالشرق مثل بالمر ولورنس وفلبي وغيرهم كثيرون.

كما زاد الاهتمام باللغة العربية في بريطانيا نظراً للمصالح الاقتصادية التي تربطها بالشرق الأوسط. وسعيها الدؤوب للسيطرة على الثروة النفطية، وتعيين خبراتها في هذا المجال الاقتصادي الحيوي الهام بحيث صارت العربية تتبوأ المرتبة الخامسة بين

(1) د. ميشال جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، المرجع السابق، ص 46 ـ 54.

اللغات الأجنبية ذات الأهمية الخاصة بالنسبة لها. وقد دأبت الحكومة البريطانية على اختيار ممثليها الدبلوماسيين من بين الذين يتقنون اللغة العربية بالإضافة إلى استعانة الدويلات العربية في الخليج بخبراء بريطانيين في المجالات السياسية والاقتصادية والتجارية فوجب أن يكون هؤلاء ممن يتقنون اللغة العربية.

يمتاز الاستشراق البريطاني بالتخصص بالنسبة إلى دارسيه، فنجد كل مستشرق يتخصص بنوع معين من الدراسات الاستشراقية فأحدهم في اللغة، والآخر في الحضارة العربية والإسلامية، وثالثهم في الأدب، ورابعهم في الفن، وخامسهم في الآثار وهكذا. وقلما تجد مستشرقاً بريطانياً واحداً شملت دراساته وبحوثه معظم مجالات الدراسات الاستشراقية. وكما كان التخصص النوعي هو ميزة البريطانيين فإن العديد منهم تخصص كذلك في المناطق المشمولة بهذه الدراسة، فتجد بعضهم يتخصص في مسائل الشرق الأوسط، وبعضهم الآخر في الدراسات الهندية ولغاتها. وبعضهم في الدراسات الصينية والإفريقية وهكذا.

إن أهم ميزة يمكن أن توصف بها الدراسات الاستشراقية البريطانية هي قيامها على تحقيق الدوافع السياسية الاستعمارية، لأن ازدهار هذا النوع من الدراسات لم يتم إلاّ بعد سيطرة بريطانيا على الهند والشرق الأوسط، وقد شمل الاهتمام الاستشراقي البريطاني إفريقيا السوداء ومصر. ولكنها أهملت إفريقيا الشمالية لأنها وقعت تحت سيطرة الاستعمار الفرنسي. وقلّما تجد مستشرقاً بريطانياً تناول هذه المنطقة بالدرس والتحليل لأنها كانت من نصيب المستشرقين الفرنسيين كما رأينا سابقاً. وبالرغم من سيطرة الدوافع السياسية على الدراسات الاستشراقية البريطانية فإن هذه الدراسات لم تهمل الدوافع الدينية قديماً وحديثاً وما انتشار البعثات التبشيرية البريطانية في الشرق الأوسط وإفريقيا إلاّ دليل واضح على ذلك وهو ما سبق أن أشرنا إليه في إبّانه.

المطلب الرابع

خصائص الدراسات الاستشراقية في ألمانيا

بالرغم من اتصال ألمانيا بالشرق منذ الحروب الصليبية الأولى، وانشقاقها عن الكاثوليكية بعد الثورة الدينية التي قادها «مارتن لوثر». وبالرغم من تدبيج بعض الكتب عن اللغة العربية وخاصة كتاب «كريستمان» الذي أعده لتعليم كتابة الحروف العربية منذ

1585م. وبالرغم من حاجة المذهب البروتستانتي الجديد لدراسة التوراة لمقارعة ومجادلة الكاثوليكية فإن الدراسات الاستشراقية الألمانية لم تزدهر إلا في القرن الثامن عشر خلافاً للبلدان الأوروبية الأخرى. وبلغت هذه الدراسات أوجها بعد أن تخرج على يدي «دي ساسي» عشرات من المستشرقين الألمان.

يعتبر الدارسون أن الرائد الألماني الأول الذي وَقَفَ نفسه على الدراسات العربية والإسلامية هو «رَايْسَكَهْ» المتوفى عام 1774. لقد تعلم العربية دون معونة من أحد، واشترى كل المؤلفات العربية التي وصلت إليها يده بالرغم من فقره المدقع. وبدأ نشاطه العلمي بنشر المقامة السادسة والعشرين من مقامات الحريري بعد أن ترجمها إلى اللاتينية. وعندما انتقل إلى جامعة «ليدن» وَقَفَ دراسته على «المعلقات» خاصة تلك المتعلقة بطرفة بن العبد حيث درسها دراسة علمية نقدية في غاية الدقة والمهارة بعد أن ترجمها هي الأخرى إلى اللاتينية. ثم قام بفهرسة المخطوطات العربية الموجودة في مكتبة «ليدن»، واستنسخ مؤلفات ابن قتيبة، وأبي الفداء وابن أبي أصيبعة. ويعتبر هذا المستشرق المؤسس الحقيقي لدراسة اللغة العربية في ألمانيا وأوروبا، ومات فقيراً معدماً بعد أن أطلق على نفسه «شهيد الأدب العربي»[1].

وازدهرت الدراسات الاستشراقية في ألمانيا بعد رايسكه بفضل إنشاء كراسٍ عديدة لتعليم العربية في ألمانيا وازدياد المكتبات الشرقية التي اكتظت بالآلاف من المخطوطات والمؤلفات العربية والشرقية النادرة، وإنشاء المطابع الشرقية وتأسيس الجمعيات الشرقية كالجمعية الشرقية الألمانية التي أسست على غرار الجمعيتين الآسيوية الفرنسية والآسيوية البريطانية، وإصدار المجلات المتخصصة كالمجلة الشرقية الألمانية، ومجلة الجمعية الألمانية للدراسات الفلسطينية، ومجلة الآداب الشرقية، ومجلة الإسلام التي أنشأها «بيكر» ومجلة عالم الإسلام التي أنشأها مارتن هارتمان،

---

(1) أ ـ صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، دار الكتاب الجديد بيروت، ص 15 ـ 24.
ب ـ د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 203 ـ 209.
انظر ذلك التطابق الشديد بين المقالين في المرجعين السابقين مما يدل على اقتباس الثاني من الأول دون الإشارة إلى ذلك مطلقاً.
ج ـ د. ميشال جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، االمرجع السابق، ص 190 ـ 191.
د ـ د. نجيب العقيقي، المستشرقون، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص 692 ـ 694.

ومجلة إسلاميات التي أنشأها فيشر وغيرها من المطبوعات التي تهتم بالدراسات الإسلامية والشرقية، وقد ساعدت هذه العوامل مجتمعة على نمو وازدهار الدراسات الاستشراقية في ألمانيا. فبرز في العربية «فريدريش روكرت» Rückert، الذي تتلمذ على يد المستشرق النمساوي الكبير «جوزيف بُور جشتَالَهْ» وتعلم منه اللغة العربية والفارسية، وانكب على دراسة المخطوطات الشرقية، وترجم أشعاراً لبعض الصوفيين العرب كـ«جلال الدين الرومي والحافظ الشيرازي»، وترجم قسماً من القرآن الكريم، وترجم مقامات الحريري بطريقة بديعة تكاد تكون مطابقة لأصلها العربي. وكانت له منهجية فريدة في تعليم اللغات الأجنبية لطلبته، فهو لا يلقن لهم أوليات النحو والصرف ولكنه يشرح لهم المتن الذي يدرّسه بطريقة مباشرة، كما أنه لم يعتن بأشكال الكلمات بل كان يقرأ بعضها ملحناً في التلفظ بها[1].

وبرز في الميدان الاستشراقي الألماني العالم والرّحالة «هانيرش بارث» Barth الذي انطلق من مدينة طرابلس في رحلة إلى وسط وغرب إفريقيا استمرت خمس سنوات من عام 1849 ـ 1855م. كان نتاجها مؤلفه الضخم «رحلات استكشافية في شمال ووسط إفريقيا». وقد أسعفنا الحظ بقراءة هذا المؤلف الضخم المكون من ثلاثة مجلدات بالإنجليزية. وكان إعجابنا به شديداً حتى إننا قررنا أن نفرد له دراسة خاصة إذا ساعدتنا الظروف على ذلك. أمّا بالنسبة لمساهماته الاستشراقية فإنها تتلخص في اطلاعه على مخطوطات نادرة بمدينة تمبكتو التي زارها بالرغم من الظروف القاسية التي تعرض لها. فقد بقي في تلك المدينة ثمانية أشهر تحيط به الأخطار المحدقة، معرضاً للطرد أو القتل ومع ذلك استطاع أن يستنسخ العديد من تلك المخطوطات القيمة منها «تاريخ السودان» لمؤلفه «أحمد بابا» الذي اقتطف منه بعض المعلومات والمقاطع التاريخية الهامة بحيث حصل على فكرة جديدة تماماً حول التطور التاريخي لمناطق النيجر الأوسط، وهو يأسف على عدم استطاعته نقله بكامله للظروف السيئة التي كانت محيطة به. وأعطى نبذة عن كتاب «تزيين الورقات» لمؤلفه عبد الله بن فوديو، وهو موجز لتاريخ مناطق فولبه. وأعطى نبذة كذلك عن كتاب «الإنفاق الميسور» لمؤلفه محمد بيللو. كما أورد في كتابه المذكور معلومات قيّمة عن مملكة البورنو ومملكة سونغهاي. وبيّن كيفية انتشار الإسلام بالطرق السلمية في وسط وغرب

(1) صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، المرجع السابق، ص 58.

إفريقيا. وتناول كتابه أيضاً دراسات حول اللغة العربية في السودان. ووصف الطريقة التي تمّ بها تدريس هذه اللغة للتلاميذ وهي المعروفة لدينا بالكتاتيب[1]، وأخيراً فإننا لا نستطيع أن نفيَ هذا المستشرق حقه في هذه الورقات وهو يحتاج كما أسلفنا إلى دراسة خاصة به لأهميته التاريخية لبلادنا ووسط وغرب إفريقيا.

ومن كبار المستشرقين الألمان «فلوجيل» FLügel واضع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، وناشر كتاب كشف الظنون في أسماء الكتب والفنون لحاجي خليفة، وكتاب «الفهرست» لابن النديم، وواضع فهرس المخطوطات العربية الموجودة في مكتبة فيينا.

وممن يجدر ذكرهم من المستشرقين الألمان السيد «اهلفارت Ahlwaradt» الذي تعلم العربية وأتقنها، وهو الذي وضع فهرس مكتبة برلين عن المخطوطات العربية والذي بلغ عشرة مجلدات ضخمة وأمضى في تصنيفه عشرين سنة[2].

ولا بد من الإشارة في هذا الميدان إلى المستشرق «جوليوس فلهاوزن» الذي برز في دراسة التاريخ اليهودي، انتقل بعدها إلى دراسة الوثنية التي كانت سائدة في الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام لدراسة التربة التي نشأ فيها الإسلام، انتقل بعدها إلى الحقبة الإسلامية فحقق تاريخ الطبري وألف كتابه «الأحزاب المعارضة في الإسلام»، ثناه بكتابه الهام «الأمبراطورية العربية وسقوطها»، ويتميز منهجه بالبساطة في الأسلوب، والوضوح في الأفكار، والإلمام بالأحوال السياسية والاقتصادية والسلوكية للفترات التي يؤرخ لها ساعياً إلى اكتشاف العوامل والقوى المؤثرة في الأحداث التاريخية[3].

ولا ننسى في هذا المقام «تيودور نولدكه Nöldcke» المشهور بكتابه «نشوء وتركيب السور القرآنية» ثم ثناه بكتاب «تاريخ القرآن»، الذي عالج فيه هذا الموضوع الحساس بمنهجية لم يسبقه فيها أحد، بحيث يعتبر بحق واضع أسس البحث العلمي للدراسات القرآنية التي جاءت بعده.

أمّا عن مساهمات «بروكلمان» في الدراسات العربية والإسلامية فإنها لا يمكن أن

---

(1) Barth (H) Travels and discoveries in North and Central Africa, 3 vols, Frank Cass and Company LTD. London, 1965, 2166 pages.

(2) د. ميشال جحا، المرجع السابق، ص 196.

(3) المرجع السابق، ص 197.

تغفل بل يجب النظر إليها بعين التقدير والإعجاب. فهو عندما ألف كتابه الشهير «تاريخ الأدب العربي» فقد قصد به: كل ما صاغه الإنسان في قالب لغوي لتوصيله إلى الذاكرة، ولم يقتصر على تلك النظرة العربية البحتة للأدب العربي، المحدودة بحدود الزمان والمكان، والتي تتجه في مجملها إلى تنمية الذوق الأدبي، أو تربية ملكة النقد المنهجي، أو الوصف التاريخي بين أساليب الكلام العربي، ومنازع إنشائه وصياغته، ومذاهب مدارسه في مختلف العصور الأدبية. ولكنه نظر في حقيقة أمره إلى الاتجاه الإنساني العالمي الشامل الذي لعبته الثقافة والفكر العربيان. فهو قد نظر إلى الحياة العربية العقلية قبل كل شيء. . . إلى مكان هذه الحياة في العالم المحيط بها، متى ظهر احتكاك أو اتصال بذلك العالم. وهو بذلك لم يحدد مفهوم تاريخ الأدب العربي كثمار الشعر فقط بأوسع معانيه فحسب، كما هو مفهوم لدى شعوب الثقافة الحديثة. ولكنه حدد هذا المصطلح بجمعه «آثار المعرفة إلى آثار فنِّ القول». وبذلك أدخل إلى الأدب تاريخ العلوم المختلفة في دائرة البحث الأدبي التاريخي. ومن هنا نستطيع أن نقول: إن مفهوم الأدب العربي عند بروكلمان هو «المأثور من المنظوم والمنثور». ومن ثم ينبغي على مؤرخ الأدب العربي أن يدخل كل ظواهر التعبير اللغوي في دائرة عمله ولا يجوز له الاقتصار على فن القول في نطاق أضيق إلاّ في العالم الحديث. ومن هنا كان كتاب بروكلمان شاملاً للشعر، والنثر، والتاريخ، وأدب السمر، وكتب الثقافة العامة، وعلوم القرآن والحديث والفقه، والطب والجغرافيا والعلوم الطبيعية والخفية والموسوعات. وبعبارة واحدة جامعة مانعة كل ما له علاقة بالثقافة الإنسانية في أسمى معانيها، وأبهى صورها، وأجلِّ منظر لها.

ويعتبر كتاب بروكلمان موسوعة لا غنى عنها لأي باحث في الدراسات العربية والإسلامية وأهم سفر ألف في موضوعه، ويمتاز بمنهجية صارمة لا نظير لها. وقد قضى مؤلِّفه خمسين سنة من عمره وهو يجمع ويدرس ويراجع مواد كتابه حتى وصل إلى ما هو عليه من الضخامة والإتقان والإبداع.

وإذا تركنا بروكلمان ونشاطه الذي لا نظير له في مجال الدراسات العربية فإننا لا ننسى في هذا المقام «بيكر» و«شاخت»، إلاّ أننا نرجئ البحث فيهما حيث سنتناول الأول في الفصل الخاص بمناهج المستشرقين ونتعرض للثاني في الفصل الخاص بالمستشرقين والسنة النبوية.

ويطول بنا المقام لو أردنا تتبع المستشرقين الألمان ومساهماتهم في مجال

الدراسات العربية والإسلامية ونكتفي بهذا القدر الذي يعطي لمحة مركزة عن نشاطهم في هذا المضمار. ونتعرض إلى خصائص الدراسات الاستشراقية في ألمانيا، ونؤكد أن معظم الباحثين العرب قد اتفقوا على عدة خصائص معينة تتميز بها ألمانيا في الخصوص أهمها: عدم خضوع الاستشراق لغايات سياسية أو دينية أو استعمارية بحجة أن ألمانيا لم يُتَحْ لها استعمار البلاد الإسلامية، ولم تهتم بنشر الدين المسيحي في الشرق. وهذه الخاصية ليست صحيحة في إطارها العام لأن الاستشراق الألماني كان مبعثه تحقيق الأهداف الدينية، وقد نشأ في بدايته لهذا الغرض خاصة عندما وَقَفَ جهده على دراسة التوراة واللغة العبرية باعتبارها مدخلاً لفهم الإسلام واللغة العربية بالإضافة إلى مساهمات ألمانيا في الحروب الصليبية وخاصة الحملة الثانية منها. علماً بأن المستشرقين الألمان في القرن الثامن والتاسع عشر اهتموا بتحقيق الأغراض السياسية لبلادهم. بل إن الرحّالين الألمانيين اللذين أشرنا إليهما في ثنايا بحثنا وهما «هورنمان وبارت» المسخران من قبل الجمعية الجغرافية البريطانية قاما برحلاتهما لتحقيق الأهداف السياسية الاستعمارية. فهذا بارت كثيراً ما يورد في ثنايا كتابه «الرحلات» عن الآفاق التجارية والاقتصادية التي يمكن للحكومة البريطانية جنيها من وراء توغلها في إفريقيا الوسطى. وكثيراً ما يستشهد ببعض الاضطرابات السياسية التي كانت تسود الممالك الإفريقية ويصفها بأنها أصبحت جاهزة للانقضاض عليها. وكثيراً ما ركز على الآفاق التجارية لمدينة «أغاديس وتمبكتو وسوكوتو» وغيرها من المراكز الإفريقية. بل إننا نراه في أحد مقاطع كتابه ـ وقد تعرض للاعتقال من قِبَلِ بعض القبائل الإفريقية ـ يقول «لو أتيحت لي الفرصة لناشدت الحكومة البريطانية باحتلال واستعمار هذه المنطقة في أسرع وقت ممكن»[1].

إن ألمانيا لم تتعفف عن استعمار البلاد العربية والمشرق ولكن الظروف الدولية منعتها من ذلك، خاصة المنافسة البريطانية لها. وحاولت مرات عديدة النفاذ إلى الشرق عن طريق تركيا، وجندت العديد من المستشرقين لتمهيد الأرضية اللازمة لهذا المشروع ومنهم «بيكر» إبان الحرب العالمية الأولى، وقد كانت دراسات هذا

(1) يؤسفني عدم استطاعتي الاستشهاد بالصفحة التي وردت فيها هذه المقولة الاستعمارية، لأنني قرأتها بتركيز في كتاب بارث، ولم أستطع الاهتداء إليها في المجلدات الثلاثة التي تبلغ آلاف الصفحات... فليعذرني القارئ، وإن كنت واثقاً بوضوح ذاكرتي في هذا النقل.

المستشرق حول «المسألة الشرقية» محل انتقاد شديد من قِبَلِ زملائه الآخرين الذين يرون تكريس هذه الدراسات لأغراض علمية صرفة. وبذلك فإن من ذهب إلى القول بعدم خضوع الاستشراق الألماني لغايات سياسية أو استعمارية أو دينية قد جانبه الصواب خاصة إذا علمنا أن ألمانيا قد احتلت «التوجو» وبعض الأقاليم الواقعة في جنوب إفريقيا وأثارت القضية المراكشية مع فرنسا عشية الحرب العالمية الأولى. بل ولعل إشعالها لشرارة الحرب العالمية الثانية تنفيذاً لنظريتها حول «المجال الحيوي الألماني» لأبلغ دليل على نيّاتها الاستعمارية.

نعم، تميز الاستشراق الألماني بالدراسات الشرقية القديمة والحقبة الإسلامية واهتم بالآثار والأدب والفن، وهذا النوع من الدراسات عادة ما يكون خالياً من تحقيق أية أغراض سياسية. ولكن الدراسات الاستشراقية الألمانية لم تقتصر على الميادين الكلاسيكية، فكثيراً ما عالجت القضايا الحديثة للعالم العربي والإسلامي، وهذه المعالجة لا تخلو أحياناً من محاولة تحقيق بعض الأهداف السياسية خاصة قُبَيْلَ الحرب العالمية الأولى والفترة الواقعة بين الحربين العالميتين.

إن الاستشراق الألماني امتاز عن بقية المدارس الأوروبية الأخرى بغلبة الروح العلمي على أبحاثه والتي تتسم غالباً بالموضوعية والتجرد والإنصاف. ولكن هذه الروح العلمية قد استخدمت أحياناً لتحقيق أغراض سياسية. لأننا قد أسلفنا القول في اختلاط الدراسات العلمية بتحقيق الأهداف الأخرى.

يضاف إلى ذلك أن الروح العلمية التي تميزت بها المدرسة الاستشراقية الألمانية مبعثها تلك الخصال المميزة للشعب الألماني المجبول على الدقة البالغة، والعناية الفائقة، والصبر الجميل، واتباع المنهج العلمي الصارم بأعلى المقاييس العلمية المتعارف عليها. ومع ذلك فلم يخل هذا المنهج العلمي الصارم من تحقيق أهداف سياسية.

نعم؛ لقد جاءت الدراسات الاستشراقية الألمانية خالية من العداء للعرب أو التحامل عليهم. والسبب في رأينا يرجع إلى اهتمام هذه المدرسة بالتراث العربي القديم والآداب والآثار القديمة. ولكن هناك العديد من الدراسات الألمانية أساءت إلى العرب والمسلمين خاصة في ما يتعلق بمصدر القرآن، وحياة النبي العربي، وتطور الأمبراطورية الإسلامية وبيان نظام حكمها المعتمد على الثيوقراطية. ومع ذلك فإننا نرى أن هذه الأفكار التي لا توافقنا ليس مرجعها التعصب والهوى أو كره العرب، ولكنها تعود إلى

اختلاف المنهجية المطبقة على الدراسات الإسلامية وهي تلك التي تعتمد على «النقد التاريخي»، كما تعود إلى عدم إيمان أولئك الدارسين بقدسية القرآن الكريم ونبوة الرسول العربي. ونحن لا نستطيع لومهم على موقفهم هذا لأنه موقف مبدئي نابع من معتقداتهم ومناهجهم، ولكن علينا بيان الشبهات التي تعتري هذه الأفكار والرد عليها بعلمية وموضوعية كما سيأتي أوانه في القسم الثاني من هذه الدراسة.

لا ننكر مساهمات المدرسة الألمانية في نشر الثقافة الإسلامية، وبيان الحضارة العربية وذلك لما نشرت من نصوص قديمة ساعدت على نشر آلاف من أمهات الكتب العربية والإسلامية، وجعلتها ميسرة للمثقفين الغربيين. كما كانت مجهوداتها لا تُنسى في مجال فهرسة المخطوطات العربية، وقيامها بتصنيف العديد من المعاجم العربية، واهتمامها بالدراسات المختلفة في ميادين الثقافة الإسلامية، واتباعها لمنهج علمي دقيق فرضته الطبيعة الألمانية وخصال شعبها. واهتمام هذه المدرسة بعد الحرب الثانية بأحوال الوطن العربي ودراسته من جميع جوانبه. وهذه جميعها خصائص إيجابية لا ننكرها، أو نقلل من قيمتها، أو نبخسها حقها ومع ذلك تبقى هذه الدراسات ليست مجردة من الأهواء وتحقيق أغراض، لا علاقة لها بالمنهجية العلمية والموضوعية والحيادية.

هكذا أتينا على بيان المدرسة الاستشراقية الألمانية، وتطرقنا إلى خصائصها وأهملنا عمداً التعرض للمدرسة النمساوية لأنها تشبهها في معظم خصائصها، بل إن معظم مستشرقي البلدين انتقل بين القطرين الجرمانيين المتحدين في الجنس واللغة والخصائص الأخرى، يضاف إلى ذلك أن المدرسة النمساوية لا يمكن فصلها عن المدرسة الألمانية في نوعية الاهتمامات والصفات واللغة المشتركة، إلاّ أن المدرسة الإسبانية تختلف عنهما كل الاختلاف فوجب علينا أن نفرد لها مطلباً خاصاً كما سيأتي.

المطلب الخامس

خصائص الدراسات الاستشراقية في إسبانيا

من يجاري إسبانيا في حملها للثقافة والحضارة الإسلامية؟. ومن يجاريها في حمل ذلك الإشعاع الثقافي وعكسه على القارة الأوروبية؟. ومن من الجامعات الأوروبية العريقة يضاهي قرطبة وطليطلة وغيرها في حمل ذلك الإشعاع ونقله إلى بقية المعمورة؟.

إن الإجابة عن التساؤلات السابقة هي النفي لا محالة. لأن في تلك الأرض الخلاّبة ترعرعت الحضارة الإسلامية العريقة، وآتت أكلها، ونشرت نورها على بقية الأصقاع الأخرى. فأصبحت إبّان تلك الحقبة العربية الزاهرة في تاريخها محجاً لطلاب العلم والمعرفة الأوروبيين القادمين إليها من أصقاع أوروبا المختلفة لاغتراف العلم من منابع جامعاتها العربية. وكانت النتيجة انبهار أولئك الطلبة بتلك الحضارة العريقة التي تناولت كلَّ مناحي المعرفة الإنسانية. فتعلموا العربية أولاً ثم تلقوا بها علومهم المختلفة ثانياً، وعادوا إلى بلدانهم فنشروا تلك المعارف في ربوعها ثالثاً. وكان إعجاب أولئك الطلبة بهذه الحضارة شديداً فاصطبغت الثقافة الأوروبية بالصبغة العربية لأجيال عدة خاصة في مجال الفلك والطب والرياضيات والفن والموسيقا. ثم أدت هذه العلاقات الثقافية المتبادلة إلى إثراء الفكر الإنساني بكامله بعد ترجمة الآثار والمؤلفات العربية إلى اللغة اللاتينية فزخرت جامعاتها بتلك المعرفة الإنسانية الرفيعة. وكانت النتيجة الأولى لتلاقح هذه الأفكار واختلاطها نشوء الاستشراق بمعناه العلمي الذي استخدم لتحقيق أهداف دينية كما أسلفنا بيانه.

ومما ساعد على انتشار الثقافة الإسلامية في إسبانيا بعد خروج العرب منها تخصيص كراسٍ في الجامعات الإسبانية لتدريس اللغة العربية وتكليف العديد من الأساتذة العرب للتدريس بها خاصة في مجال الطب والرياضيات وسائر العلوم المعروفة في ذلك الزمان.

وعندما انتشرت روح التعصب الدينية في إسبانيا وما تلا ذلك من انتشار محاكم التفتيش وما ألحقته من أذى وتنكيل بالعرب واليهود هاجر منها أعداد غفيرة من المثقفين العرب واليهود، فخمدت الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا وبقيت كذلك حتى تأسيس جامعة غرناطة عام 1540م كاستمرار للجامعة العربية التي كان قد أسسها «يوسف الأول» في القرن الرابع عشر، والتي انحصر فيها تعليم اللغة العربية حتى أواسط القرن الثامن عشر[1].

وعندما اهتمت أوروبا بالدراسات العربية والإسلامية في بداية القرن السابع عشر وامتد اهتمامها إلى دراسة الشرق بصفة عامة لتحقيق الأهداف الدينية والثقافية والسياسية والاستعمارية، كانت إسبانيا من ضمن تلك الدول التي أولت اهتماماً خاصاً باللغة

(1) د. ميشال جحا، المرجع السابق، ص125،

العربية. وكان رجال الدين هم حاملو لوائها، فألفوا العديد من الكتب التي تناولت كيْفِيَّةَ تعليم اللغة العربية وقواعدها وفقهها. وفي مقابل هذه الحركة الداخلية التي اهتمت باللغة العربية والدراسات الإسلامية في إسبانيا زاد اهتمام الدول الأوروبية بالتراث العربي الإسلامي الذي خلفته الحضارة الإسلامية في إسبانيا، فورد إليها العشرات من العلماء في مختلف التخصصات لدراسة التراث العربي إبَّان حكمهم الزاهر للأندلس. وكشفت تلك الدراسات عن كنوز من المعرفة والثقافة والآثار والفنون كان لها أثرها في إبراز هذه الحضارة ونشرها في الخافقين فتعرّف العالم إلى تلك الكنوز الدفينة التي أبانت عن حضارة أصيلة كانت سائدة في هذه الأصقاع.

ولعل أهم المستشرقين الإسبان الذي يعتبر المؤسس الحقيقي للمدرسة الاستشراقية الإسبانية هو «باسكوال جِينَجُوسْ Ganagos» المتوفى عام 1897م الذي يرجع إليه الفضل في تكوين جيل من المؤرخين العلميين، حتى إن من أتى بعده كان عالة عليه. وقد اشتغل هذا المستشرق مترجماً لدى وزارة خارجية بلاده. وتتلمذ قبل ذلك على يد شيخ المستشرقين «دي ساسي»، ثم أسندت إليه وظيفة أول أستاذ كرسي للغة العربية في جامعة مدريد عام 1843م. وأهم عمل استشراقي قام به هو فهرسته للمخطوطات العربية الموجودة بمكتبة الأسكوريال الشهيرة، وصنف كتاباً عن تاريخ المسلمين في إسبانيا، ونشر قسماً كبيراً من كتاب «نفح الطيب» للمُقَّري وترجمه إلى اللغة الإنجليزية في مجلدين، وقام بفهرسة المخطوطات الإسبانية في المتحف البريطاني. ولديه منشورات أخرى عديدة تناولت الحضارة العربية والإسلامية[1].

ويأتي في الأهمية بعد جينجوس المستشرق «فرنانديز غونزاليس» مؤلف كتاب «الوضع الاجتماعي والسياسي للمسلمين الذين بقوا في قشتالة بعد سقوط إسبانيا». كما قام بترجمة مخطوط ابن عذارى حول تاريخ الأندلس، وتناول آخر ملوك غرناطة العرب بدراسة قيِّمة، كما كتب عدة مقالات تناولت النحت العربي وتأثير اللغات والآداب الشرقية في ثقافة شعوب شبه الجزيرة الإيبيرية[2].

ويعتبر فرنسيسكو كوديرا Codera من أبرز المستشرقين الإسبان في القرن التاسع

---

(1) أ ـ نجيب العقيقي، المستشرقون، المرجع السابق الجزء الثاني، ص 584 ـ 585.
ب ـ د. ميشال جحا، المرجع السابق، ص 129.
(2) المرجع السابق، ص 131 بتصرف كبير.

عشر، فشغل منصب أستاذ كرسي الدراسات العربية في جامعة مدريد. ومن مؤلفاته الشهيرة دراسة عن العملة العربية في إسبانيا، وسقوط وانقراض المرابطين في إسبانيا، ودراسات نقدية للتاريخ العربي في إسبانيا[1].

ولعل من أشهر المستشرقين الإسبان في النصف الأول من القرن العشرين هما «جوليان ريبيرا Ribera وميخائيل آسين بالاسيوس Palacios»، فالأول أصبح أستاذاً للغة العربية بجامعة سرقسطة وهو في سن التاسعة والعشرين. ثم شغل منصب أستاذ لتاريخ الحضارة الإسلامية في جامعة مدريد. وترك عدة مؤلفات قيّمة تناولت الملاحم الشعرية عند المسلمين الإسبان. والتعليم عند المسلمين الإسبان، والمولعين بالكتب والمكتبات في إسبانيا الإسلامية، والموسيقا الأندلسية في العصور الوسطى. والثاني بلغت على يديه المدرسة الاستشراقية الإسبانية أوج نضجها، بما قدم من دراسات عظيمة تناولت الفلسفة والتصوف والدين والتاريخ والأدب واللغويات. وكانت مفاجأته العلمية رسالته المقدمة للأكاديمية الملكية الإسبانية عند تعيينه عضواً بها وعنوانها «الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلٰهية»[2]، والتي برهن فيها على تأثر الشاعر الإيطالي «دانتي» بالتصويرات الإسلامية ليوم القيامة، ووصف الجنة والنار. وتناول بالدراسة العلمية الجادة كلاً من الغزالي وابن رشد وابن حزم وابن باجة وابن عربي. وهي دراسات رصينة عميقة لها نتائج علمية باهرة وجديدة، وتابع باهتمام وموضوعية التأثيرات الإسلامية في الفكر الأوروبي. ولكن منهجه في مسألة التأثر والتأثير لا يستند عادة إلى وثائق كتابية صحيحة، ولأن غالبيتها عبارة عن افتراضات يحاول إثباتها عن طريق العرض والمناقشة لا عن طريق الدليل الملموس. وكانت آثاره المتنوعة تدل على عمق وفهم وتقدير للحضارة العربية الإسلامية. واختتم أعماله بتأسيس مجلة «الأندلس» التي تهتم بالدراسات العربية في إسبانيا. وكان تأثيره واضحاً على من أتى بعده من أبناء قومه الذي ترسموا منهجه. وسيبقى اسم هذا المستشرق لامعاً في حقل الحضارة العربية والإسلامية لا في إسبانيا وحدها ولكن في العالم أجمع.

ونحن لا نستطيع في هذه الدراسة التعرض إلى المستشرقين الإسبان كافةً لكثرتهم، وتنوع معارفهم، ولكن الذي يهمنا هو إيراد نماذج منهم لبيان خصائص

(1) المرجع السابق، ص 136 بتصرف كبير.

(2) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 78.

المدرسة الاستشراقية الإسبانية التي تمتاز عن غيرها من المدارس الأوروبية في تركيزها على الإنتاج الفكري الذي تركه العرب في إسبانيا. وهي دراسة مبنيّة على الوثائق والآثار الدامغة وليست مؤسسة على الفرض والتخمين. كما تمتاز المدرسة الإسبانية بالدراسة العلمية الرصينة لاستنادها إلى الكتابات والمؤلفات والآثار العربية. كما تمتاز بالعمق في التحليل والسلاسة في العرض والوضوح في الأسلوب، ونتائجها غالباً ما تكون مطابقة للفروض العلمية التي يهدف كل باحث للبرهنة على صحتها عند تناوله لأي موضوع علمي عندما يفترضها في مقدمة دراسته ثم يحاول البرهنة عليها في ثنايا بحثه وصولاً بها إلى نتائج علمية تطابق صحة تلك الافتراضات. وهكذا كانت دراسات آسين بلاسيوس وريبيرا وكوديرا.

لم توظف الدراسات الإسبانية لخدمة الأغراض السياسية نظراً لقرب إسبانيا من المغرب العربي واحتلالها منذ القدم لبعض المناطق كسبتة ومليلة، وبعض الجزر الأخرى المبثوثة على الشاطئ المغربي. لأن هذا الاحتلال المبكر لم تسبقه دراسات علمية كبقية المستعمرات الأوروبية الأخرى. ولأنه كان نتاج رد الفعل للاحتلال العربي لإسبانيا وليس نتاجاً لدراسات مسبقة متأنية روعيت فيها دراسة المناطق، والسكان، والحالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمناطق المراد احتلالها. ولكن الاستشراق الإسباني قد تأسس منذ البداية على يد القساوسة والرهبان. وهؤلاء سعوا بإخلاص إلى التبشير بالدين المسيحي، واستطاعوا إرغام المسلمين الإسبان على الارتداد عن دينهم بالقوة الجبرية خاصة إبَّان فترة محاكم التفتيش الموصوم عهدها بالوحشية والإرهاب. وقد ساعد ذلك اهتمام إسبانيا بالمسائل الدينية وردود الفعل تجاه الإسلام الذي حاربته في بلادها باسم الدين والقومية. ولم يكتف الإسبان كما قلنا بطرد العرب من الأندلس ولكنهم واصلوا الزحف للاستيلاء على شمال إفريقيا وقد وصلوا فعلاً حتى طرابلس التي وقعت تحت قبضتهم حتى طردهم منها الأتراك بعد أن سلموها لفرسان القديس يوحنا المتعصبين.

يمتاز الاستشراق الإسباني بالتخصص في الحضارة العربية الإسلامية دون التطرق إلى مجالات الاستشراق الأخرى، وقد ساعده على ذلك تلك الكنوز الثقافية والأثرية التي تركها العرب في بلادهم. ولم تتناول الدراسات الإسبانية من الناحية الجغرافية سوى إسبانيا في العهد الإسلامي والمغرب العربي وجزر الكناري. ولم يكن التخصص الفردي من مميزات هذه الدراسات لأن الكثير من الباحثين الإسبان يتناولون الدراسات

العربية والإسلامية بصورة شاملة دون التخصص في أحد فروعها. كما أن هذه الدراسات تمتاز بالغزارة والموضوعية لأنها لم تتناول حاضر العالم الإسلامي ولكنها اقتصرت بصفة عامة على التراث العربي المبثوث في إسبانيا المسلمة حيث كشفت عن ذلك التراث، وحلّلته ونشرته في الآفاق. وبذلك استطاع العالم الخارجي الاطلاع على هذا التراث الدفين في تلك الأصقاع. كما امتاز الاستشراق الإسباني أخيراً بالتذبذب مداً وجزراً طبقاً للظروف السياسية والدينية التي مرت بها إسبانيا ولكنه امتاز فعلاً بالغزارة والعلمية والموضوعية في النصف الأول من القرن العشرين بعد أن خبت جذوة الاستعمار الإسباني، وبعد أن زال التعصب الديني الذي كان أحد العوامل التي استند إليها هذا الاستعمار لإزاحة المسلمين من ديارهم بعد أن عاش الإسبان في كنفهم قروناً من الازدهار والرقي لم تشهدها إسبانيا من قبلهم ولا من بعدهم إلى يومنا هذا.

المطلب السادس

خصائص الدراسات الاستشراقية في هولندا

لم تكن هولندا بمنأى عن الاتصال بشعوب الشرق لاهتمامها المبكر بهذه الأصقاع من الناحية التجارية والسياسية والثقافية. كما اهتمت بترجمة التوراة المدوّنة بالعبرية، واستخدمها مثقفوها للجدل والمناظرة مع أنصار المذهب الكاثوليكي باعتبارهم أصبحوا تابعين للمذهب البروتستانتي. واستتبع الاهتمام بالعبرية الاهتمام باللغة العربية للصلة الوثيقة بينهما. واتصلت هولندا بالشرق الأقصى، وعقدت مع الهند عدة اتفاقيات تجارية بعد أن أسست شركة الهند الشرقية سنة 1602م. ولكن المنافسة غير المتكافئة بينها وبين فرنسا اضطرتها إلى الانسحاب من الهند تجارياً بعد أن ألغت الشركة المسماة باسمها. إلا أنها استطاعت البقاء في أندونيسيا واستعمرتها بصورة مباشرة إلى عهد قريب، ومن هنا جاء اهتمامها بالدين الإسلامي والحضارة العربية ولغتها. وأوفدت العديد من علمائها المتخصصين في الدراسات الإسلامية إلى ولاياتها هناك وكان على رأسهم المستشرق المشهور «سنوك هرجرونيه» الذي حاول عقد صلات ودية مع مسلمي إندونيسيا، وترك أثراً حسناً في قلوب من تعامل معهم هناك. وقد لعب هذا المستشرق دوراً سياسياً خطيراً بالإضافة إلى دوره العلمي المشهور. وهذا المثال يرينا بجلاء كيفية تداخل مراحل الاستشراق في دوائر لا يمكن

فصل الواحدة منها عن الأخرى. فقد عمل هذا الشخص في إندونيسيا كمستشار للحاكم الهولندي العام بها في الشؤون الإسلامية بمدينة جاوة، ثم نقل للعمل في خدمة إدارة المستعمرات الهولندية بوصفه مستشاراً في اللغات الشرقية والشريعة الإسلامية. وفي أثناء مباشرته مهامه أنتج لنا مادة علمية غزيرة تتعلق بالشريعة الإسلامية، ووصف مناسك الحج بمكة، وتاريخ الإسلام وغيرها من المقالات العلمية الرفيعة الشأن. وسنعود لهذا المستشرق في الفصل الخاص بمنهجية المستشرقين لتميزه بمنهج علمي واضح في الدراسات الإسلامية.

اهتمت هولندا بالدراسات الاستشراقية فأنشأت عدة كراسٍ للغات الشرقية في كل من جامعات ليدن وأمستردام وأوترخت. وأسست معاهد متخصصة للغات السامية كالعبرية، والعربية، والسريانية، والدراسات الإسلامية. وأهمها المعهد الملكي للغات والجغرافيا والسلالات البشرية، والمعهد الشرقي لدراسة الشرق والإسلام وغيرها كثير. وزخرت هولندا بالمكتبات الغنية بالتراث الإسلامي والشرقي، مثل مكتبة جامعة ليدن التي تضم نفائس المخطوطات والمؤلفات العربية والشرقية، ومنها مكتبة المجمع الملكي في أمستردام التي تضم أكثر من مئتين وستين مخطوطاً عربياً. ومكتبة جامعة أوترخت، ومكتبة جمعية الفنون في بَتَّاڤْيَا. وساعدت هذه المكتبات على ازدهار الدراسات الاستشراقية، وأخرجت لنا فئة من المستشرقين كان لهم باع طويل في مجالات الدراسات الإسلامية والشرقية، وهم يمتازون بالرصانة العلمية، والغزارة في الإنتاج، والتخصص بشتّى المجالات الشرقية. ومما ساعد على ازدهار الدراسات الاستشراقية في هولندا كثرة المطابع مثل مطبعة ليدن ذات الشهرة الواسعة في نشر المؤلفات الاستشراقية إلى يومنا هذا، فقد طبعت هذه المطبعة أكثر من خمسمئة كتاب تناولت إنتاج المستشرقين بعدة لغات شرقية. وكان للمطبوعات العربية نصيب الأسد من إنتاجها، ويكفي أنها طبعت وما زالت تطبع دائرة المعارف الإسلامية بطبعتيها القديمة والحديثة، وطبعت المعجم المفهرس لألفاظ الحديث في سبعة مجلدات ضخمة.

هذه العوامل مجتمعة ساعدت على خلق أجيال من المستشرقين برزوا في هذا الميدان بشكل لا نظير له بصرف النظر عن الأهداف التي سعوا إلى تحقيقها من وراء أعمالهم هذه. ولكن هذه الأعمال تمتاز بالدقة والغزارة والتنوع. وأهم مستشرق يمكن الإشارة إليه في هذا الصدد هو «سكاليجر Scaliger» الذي تلقى علومه العربية في إسبانيا بعد أن تتلمذ على يد المستشرق الفرنسي «بوستيل»، وعين أستاذاً للعربية في

جامعة ليدن، وزودها بمخطوطات كثيرة حصل عليها من أستاذه الفرنسي الذي حصل عليها بدوره في أثناء تطوافه بالشرق، فحقق العديد منها، وما زالت صورة سكاليجر وأمامه مخطوط عربي تزين قاعة مجلس الشيوخ في ليدن[1].

وممن اشتهر في الدراسات العربية «إربانيوس Erpenius» الذي يعد مؤسس النهضة الاستشراقية في هولندا بعد تأسيسه مطبعة عربية ما زالت تعرف إلى الآن بـ«مطبعة بريل» التي طبعت أمّهات الكتب العربية، وأهم المؤلفات الاستشراقية. كما صنف أيضاً قواعد العربية واللاتينية بعنوان «المقدمة الأجرومية»، ونشر العديد من المخطوطات العربية.

ومنهم «جوليوس Golius» الذي كان مترجماً بالسفارة الهولندية بالمغرب الأقصى، ورجع منها محملاً بمخطوطات نفيسة، ثم ارتحل إلى الشرق وعاد محملاً أيضاً بالمخطوطات الشرقية النادرة، ونشر أمثال عليّ بن أبي طالب وأمثال الطغرائي، ووضع معجماً عربياً لاتينيّاً ظل مرجعاً للمستشرقين لسنين طويلة حتى ظهور معجم «فرايتاج» الذي يعتبر عالة عليه.

وممن تخصص في الدراسات الإسلامية «ريلاندوس Relandus» الذي ألف كتابه القيم «العقيدة الإسلامية» ثم ثناه بكتاب «فكرة الأوروبيين الخاطئة عن الإسلام». وحقق العديد من المخطوطات العربية القيّمة.

وأشهر المستشرقين الهولنديين «دوزي Dozy» مؤلف كتاب «تاريخ المسلمين في إسبانيا» في أربعة أجزاء، ونشر كتاب «البيان المغرب في أخبار المغرب» لابن عذارى المراكشي، وخلف العشرات من الكتب المؤلَّفة والمحققة حول العربية والإسلام لا نستطيع حصرها في هذا المقام. وكان يعرف معظم اللغات السامية، ويتقن اللغات الأوروبية الحديثة، ونال شهرة واسعة في مجال الدراسات الاستشراقية، واعتبره الباحثون في هذا الميدان أول فاتح للدراسات الأندلسية، ووجدوا في آثاره عنها مرجعاً لتاريخها، وثقافتها، وحضارتها جلاها في أحسن صورة على بعض هنات حققها من جاء بعده[2].

---

(1) نجيب العقيقي، المستشرقون، الجزء الثاني المرجع السابق، ص 653.

(2) أ ـ المرجع السابق، ص 659.

ب ـ Gustave Dugat; Histoires des orientalistes de l'europe de XII, au XIX siècle, tome second, pp. 44 - 65, Paris, 1870.

ومن المستشرقين الهولنديين المشهورين «دي خويه Goeje» تلميذ دوزي، ومكتشف كتاب «تاريخ الأمم والملوك» للطبري، ونسخ كتاب «أساس البلاغة» للزمخشري، و«المسالك والممالك» لابن حوقل، و«غريب الحديث» لأبي عبيد القاسم بن سلَّام، ومن أهم مميزاته إنشاؤه مؤسسة لمساعدة طلاب اللغة العربية. وموضوعيته العلمية التي لم يحد عنها في أبحاثه قاطبة[1].

وإذا تعرضنا للاستشراق الهولندي فلا ننسى «فنسنك Wensinck» واضع الأساس الأول لـ«المعجم المفهرس لألفاظ الحديث»، وتولى تحرير دائرة المعارف الإسلامية بلغاتها الثلاث، وكانت له فيها مقالات قيّمة تناولت القضايا الدينية الإسلامية. أمّا بالنسبة لمؤلّفاته فقد تناولت في مجملها علاقة الإسلام باليهودية. واهتم بالحديث النبوي اهتماماً خاصاً، فبالإضافة إلى مساهماته في تصنيف المعجم المفهرس لألفاظ السنة النبوية، وضع مفتاح كنوز السنة مرتباً حسب الحروف الأبجدية. وصنّف بالإنجليزية المعجم المفهرس لألفاظ الحديث عن الكتب الستة المشهورة تصنيفاً لغوياً لجميع الألفاظ الهامة من الكتب الستة وأتبعه بتدليلات للأعلام، والأماكن، والاستشهادات القرآنية. وله غير هذا العديد من الكتب والمقالات المتعلقة بالدراسات الإسلامية.

ونحن لا يسعنا المقام لذكر معظم المستشرقين الهولنديين ولكن علينا التعرض لخصائص الدراسات الاستشراقية في هذا البلد التي تمتاز بالشمولية المطلقة، بمعنى عدم اقتصارها على الدراسات الإسلامية أو الحضارة العربية مكاناً ونوعاً، ولكنها امتدت إلى أصقاع الشرق الأخرى خاصة الهند وإندونيسيا للروابط التجارية التي كانت تربطها بالأولى وللروابط الاستعمارية التي كانت تربطها بالثانية. ومن هنا كانت هذه الدراسات لم تقتصر على اللغة العربية ولكنها شملت كذلك بقية اللغات السامية الأخرى لاهتمام الهولنديين بالنواحي الدينية خاصة في مجال المجادلة والمناظرة بين الكاثوليكية والبروتستانتية. وكذلك معرفة لغات الشرق الأقصى لتلك الروابط السياسية التي تشد أواصرها بها. والميزة الأخرى للدراسات الهولندية هي بُعدها عن التجني والعداوة في ما يتعلق بالدين الإسلامي ونبيه العربي. بل كانت معظمها تتسم

(1) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 148 ـ 157.

بالموضوعية ككتابات دي خويه ودوزي، وبعضها الآخر كشف عن الحضارة الإسلامية في إسبانيا كما فعل دوزي[1].

اهتم المستشرقون الهولنديون بدراسة الدين الإسلامي خاصة في ما يتعلق بعقيدته والمذاهب المتفرعة عنه، وأعلامه الذين ساهموا في خلق حضارته وثقافته المتميزة، كما فعل «دي بوير وهوتما» ورأينا الاهتمام الواضح بالأحاديث النبوية الشريفة، وجمعها في معجم واحد وهو عمل عظيم يشهد بالدقة وقوة الصبر والاحتمال، وأعان الباحثين كثيراً في هذا المجال إلى يومنا هذا عند تخريجهم للأحاديث النبوية من مصادرها الأصلية بطريقة سهلة وعلمية وميسرة. ولاحظنا ما لعبته الجامعات الهولندية من دور فعّال في تكوين فئة من المستشرقين، وما وجدوا بها من نفائس الكتب والمخطوطات ساعدتهم على إنجاز أعمالهم في أحسن الظروف وأيسرها، كما ساعدت «مطبعة بريل» و«ليدن» على طبع آلاف الكتب العربية النادرة، وكذلك طباعة الموسوعة الإسلامية والمعاجم العربية الأخرى ذات الأهمية البالغة في الثقافة الإسلامية.

لم يكن التخصص من مميزات المستشرقين الهولنديين. فكثيراً ما نجد أحدهم وقد تناول عدة مجالات في فروع المعرفة الاستشراقية، وكثيراً ما نجد العديد منهم وقد أتقن العديد من اللغات السامية، وتناول الموضوعات الاستشراقية المختلفة دونما تخصص في أي نوع منها. فهذا «تيودور وليم جوينبول» المتوفى عام 1861م، يصَنِّف في التاريخ العربي القديم والأناجيل الأربعة المكتوبة بالعبرية، وتاريخ آسيا الوسطى والهند من الإسكندر حتى فتوح الإسلام وأمثاله كثيرون ممن كتبوا في مختلف الدراسات الاستشراقية دون تخصص بأي فرع منها.

وأخيراً امتاز الاستشراق الهولندي في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين بخدمة أهداف الاستعمار الهولندي في الشرق الأقصى وخاصة الهند وإندونيسيا، ورأينا كيف أنَّ مستشرقاً كبيراً مثل «سنوك هرجرونيه» يسخر لخدمة الاستعمار الهولندي في تلك الأصقاع. ويقول المستشرق الهولندي «فاردنبرج» في كتابه «مرآة الإسلام»، أن الباحثين الخمسة ومنهم «هرجرونيه» صاغوا رؤية للإسلام

(1) أ ـ المرجع السابق، ص 289 ـ 290.

ب ـ نجيب العقيقي، المستشرقون، المرجع السابق، ص 667 ـ 668.

كان لها تأثير واسع على الدوائر الحكومية عبر العالم الغربي[1]. وهو يعني بهذه العبارة تلك الخدمات الجليلة التي قدمها هؤلاء المستشرقون الخمسة لخدمة الغرب تحقيقاً لأهداف استعمارية وسياسية لا علاقة لها بالأهداف العلمية. ونرى هذه النزعة الاستعمارية واضحة عندما يتحدث هرجرونيه عن الفقه الإسلامي وأهمية دراسته فيقول: «ليس فقط لأسباب تجريدية ترتبط بتاريخ الفقه، والحضارة، والدين، بل لأغراض علمية أيضاً. فكلما ازدادت العلاقات بين أوروبا والشرق المسلم وثوقاً وتشابكاً وكلما ازدادت الدول الإسلامية التي تقع تحت سلطان أوروبا، ازدادت بالنسبة إلينا نحن الأوروبيين أهمية أن نصبح أكثر ألفة ومعرفة بالحياة الفكرية، والفقه الديني والخلفية التصورية للإسلام»[2].

لم يبق الاستشراق حبيس الدول الأوروبية الغربية ولكنه انتقل إلى الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة طبقاً لظروف تاريخية وسياسية... فما خصائص هذه الدراسات في هذين البلدين يا ترى؟ هذا ما سنراه في المطلبين المقبلين.

المطلب السابع

خصائص الدراسات الاستشراقية في الاتحاد السوفييتي

نظراً لقرب روسيا النسبي من العالم الشرقي، فقد تمكنت من ربط أواصر العلاقات مع هذه المنطقة منذ زمن مبكر في التاريخ، بحيث تعود هذه العلاقات إلى العصر العباسي الأول بما اتسمت به من سمات تجارية. فقد توغل التجار العرب في الأراضي الروسية ابتغاء التجارة، وتوغل فيها الرحالة العرب ابتغاء الكشف وحب الاستطلاع. وبادلت روسيا هذه الزيارات بمثيلاتها لذات الأغراض. بل وقصد حجاجها القدس للقيام بالواجب الديني المفروض عليهم. وهكذا توطدت العلاقات منذ ذلك التاريخ الموغل في القدم. وعندما اجتاحت الجحافل المغولية الشرق

(1) Waardenburg (J.) L'islam dans le mimoir de l'occident, Hague - Mouton, 1963, p. 311.
والمستشرقون الخمسة الذين تناولهم فاردينبرج بالدراسة هم جولدزيهر، وبيكر، وهرجرونيه، وماسينيون، وماكدونالد.

(2) Bousquet and Schacht, selected workes of C. Hurgronje, Leiden: E. J. BRILL, 1957, p. 267.

وبغداد، ازدادت الروابط وأصبحت أشد متانة خاصة بعد أن امتص الإسلام موجات التعمير المغولية الأولى، ثم استحوذ عليها باعتناق أولئك القوم لمبادئه وعقيدته.

وزادت الروابط وثوقاً عند تأسيس الأمبراطورية العثمانية التي تتاخم الحدود الروسية مباشرة، وما نشأ عنها من علاقة تراوح بين المد والجزر، والصداقة والعداوة. وزادت الروابط أكثر وثوقاً عندما سقطت الأمبراطورية المغولية بصفة نهائية، واستتبع ذلك التوغل الروسي في أواسط آسيا واحتلاله للجمهوريات الإسلامية الغنية بالمعارف والعلوم والثقافة العربية والإسلامية. ووضعت روسيا يديها على كنوز الإسلام الحقيقية بما وجدته من كتب، ومخطوطات، وآثار وثقافة سامية، خاصة ما خلفه العلماء المسلمون من فكر وعلم غزيرين كالخوارزمي، والبيروني، والفارابي، والبخاري، وابن سينا وغيرهم كثيرون.

أمّا بالنسبة إلى العلاقة الثقافية الحقيقية التي ربطت روسيا بالعرب ولغتهم وديانتهم فقد بدأت من الناحية العلمية في أواخر القرن السابع عشر الميلادي، عندما قامت الدوائر العلمية الروسية بترجمة العديد من الكتابات والمصادر الأوروبية، أهمها: «حكايات عن محمد منذ بداية رسالته وحتى النهاية»، وجاءت هذه الحكايات خالية من التحسب والهوى والانحياز للمسيحية. وأتت بمعلومات تمتاز بالكثير من الصدق والموضوعية. وهكذا كان الاتصال الثقافي مع العربية والإسلام لم يكن مباشرة ولكن تم عن طريق الدوائر العلمية الأوروبية. واستعانت بهذه الدراسات لمقارعة الأفكار الإسلامية المنتشرة في أواسط آسيا التي يدين سكانها بالإسلام.

وأخذت الدوائر العلمية الروسية تقترب رويداً رويداً من الآداب والفلسفة والطب العربي بعد ترجمة العديد من الكتب التي تناولت هذه المؤلفات.

كان انفتاح القيصر بطرس الأول على الثقافتين الغربية والشرقية له أثره المباشر على انتشار الدراسات العربية والإسلامية في بلاده. وكان يرى في الإسلام منهجية وفلسفة خاصة تطبقها شعوب أواسط آسيا الإسلامية، فزادت رغبته للتعرف إليه وإلى مبادئه وعقيدته. ومن هنا أخذ الاهتمام بهذه الأمور ينحو نحو الصبغة العلمية، وكانت النتيجة تأليف المستشرق الروسي «كانتمير» كتابه الذي تناول فيه ظروف النشأة التاريخية للنبي العربي. وكان موضوعياً إلى أبعد الحدود في ما تناوله من قضايا في وقت عزت فيه هذه الموضوعية في أوروبا الغربية. وقام هذا المستشرق بالإضافة إلى ذلك بإنشاء

أول مطبعة عربية ساهمت في طبع الكتب العربية والمنشورات التي كان يوجهها القيصر إلى الشعوب الواقعة تحت السلطنة العثمانية[1].

ثم أصدر القيصر المذكور قراره الشهير والقاضي بتأسيس قسم خاص في أكاديمية العلوم الروسية لدراسة الحضارة العربية والإسلامية. وكان لهذا القسم أثره في دفع هذه الدراسات دفعات قوية إلى الأمام. ودأبت روسيا على إرسال بعثات طلابية لدراسة العربية واللغات الشرقية الأخرى كالفارسية والتركية. وعادت هذه البعثات وقد اكتسبت الكثير عن عالم الشرق وثقافته وديانته. وتوزع أعضاؤها في الدوائر العلمية الروسية، ووزارة الخارجية، وكان تأثيرهم واضحاً في الدفع بهذه الدراسات خطوات حثيثة إلى الأمام. ومع ذلك فلم تتطور الدراسات العربية تطوراً كبيراً طبقاً لما كان يأمله بطرس الأول لعدم تدريس اللغة لعربية بشكل منتظم ودائم في المدارس العليا الروسية المختصة باللغات الشرقية، ولضعف المنهج العلمي الروسي في ميدان الدراسات الشرقية، وقلة الأُطُر التي تقوم بالتدريس، وما رافقه من قلة المخطوطات والمصادر العربية.

وفي الثلث الأول من القرن التاسع عشر تبلورت المدرسة الاستشراقية الروسية بعد أن زالت جميع العقبات التي كانت تقف في طريقها خاصة توفر المخطوطات، والمؤلفات العربية. وتميزت هذه الدراسات في بداية أمرها خاصة في العاصمة «سان بترسبورغ» بغلبة الدراسات اللغوية على فروع المعرفة الأخرى. وزاد من اهتمام الدراسات الاستشراقية تأسيس المتحف الآسيوي عام 1818م في العاصمة الروسية الذي يضم العديد من المخطوطات العربية النادرة، فالتف حوله المستشرقون الروس وساهموا بفاعلية في تطور وتقدم الدراسات الاستشراقية في روسيا خاصة عندما تولى رئاسته وتنظيمه المستشرق «فرين» الذي قال عنه المستشرق الروسي «فاسيلييف» بأنه. . . «لا يوجد مستشرق في روسيا إلاّ وتأثر بـ«فرين» وذلك بفضل إحساسه العلمي المرهف، وثقافته العالية، وما ترك من أعمال جليلة عظيمة كان لها أثرها على كل الأبحاث الروسية حول الاستشراق». .[2].

لقد كان لإنشاء كراسي اللغات الشرقية في الجامعات الروسية أثره في نشأة وتطور المدرسة الاستشراقية الروسية، فهذه جامعة «خاركوف» تنشئ عام 1804م كرسياً

(1) كراتشكوفسكي، حول تاريخ الاستعراب الروسي، موسكو ـ ليننجراد، 1950، ص 35. ذكره سهل فرج في مقاله «الاستشراق الروسي» مجلة الفكر العربي، المرجع السابق، ص 234.
(2) المرجع السابق، ص 82.

لتدريس اللغات الشرقية، وهذه جامعة «قازان»بدأت تدريس اللغة العربية عام 1807م، وهذه جامعة «موسكو» تنشئ معهد الألسنة عام 1811م، وهذه جامعة «بترسبورغ» تنشئ المدرسة التهذيبية العليا عام 1816م، وتستعين بشيخ المستشرقين «دي ساسي» ويتتلمذ على يديه العديد من المستشرقين الروس الذين يعودون إلى بلادهم، ويساهمون في إثراء هذه المدرسة الثقافية الكبرى، وكان على رأسهم «ديمانج» و«شاموري». وأشهر من برز في هذا الميدان في النصف الأول من القرن التاسع عشر الأستاذ «سنكوفسكي» الذي زار الوطن العربي وأقام به سنين طويلة أتقن خلالها اللغة العربية، إلاّ أن الظروف السيئة التي أحاطت به وخاصة السياسية قد حالت دون إنتاج غزير له، كما اختلفت الآراء حول تقويم محاضراته ودروسه ولكن للسياسة دورها في هذا الحكم غير العادل الذي صدر ضده من قِبَلِ زملائه حول تقويمه العلمي.

وفي الأربعينيات من القرن التاسع عشر كان لوجود العالم المصري «الشيخ طنطاوي» أثره على العديد من المستعربين الروس عندما قام بتدريس العربية بجامعة «بترسبورغ» فأنشأ جيلاً من المستشرقين غرس في قلوبهم حب العربية واتقانها، والتضلع في المسائل الإسلامية، والأفكار الشرقية المليئة بالعلم والحكمة.

وكان أشهر طلابه المستشرق الفنلندي «جورج وليم» الذي قام بتدريس العربية في الجامعة ذاتها ولكن العمر لم يدم له طويلاً فمات في ريعان شبابه دون أن يخلِّف أثراً مكتوباً يذكر[1].

ومن أهم المستشرقين الروس في النصف الأول من القرن التاسع عشر هو الروسي المسلم «كاظم بك» الذي قام بتحقيق وتقديم المخطوطة الجغرافية الهامة للعالم المصري «اليعقوبي»، وكانت تربطه صداقة وطيدة بالشيخ «طنطاوي»، وكانت لديه دراسات قيّمة في الإِسلاميات وفي تحقيق المخطوطات. وكان هذا المستشرق يهتم بالقضايا النظرية البحتة أكثر من اهتمامه بالقضايا العملية الراهنة. ومن هنا كان اهتمامه بدراسة تاريخ الإسلام خلافاً لاهتمامات تلميذه «بيريزيف» الذي كان يركز على القضايا الراهنة التي تعيشها منطقة الشرق الأوسط[2].

(1) المرجع السابق، ص 244.

(2) لانتسنج، مقال من كتاب «من تاريخ الاستشراق الروسي» موسكو 1956 ـ ص 118 ذكره سهل فرج في مجلة الفكر العربي ـ المرجع السابق، ص 248.

واشتهر الأخير بدراساته عن اللهجات العربية خاصة لهجات سكان بغداد والبصرة، كما ترك مقالات علمية في الأدب الشعبي الشرقي، وأفرد له مكاناً خاصاً في «القاموس الروسي الموسوعي» وكانت أعماله مثار إعجاب زملائه ومعاصريه. فقد كتب عنه «فاسيلييف»: «إن أعمال بيريزيف أكسبته المجد، وهو فخر للاستشراق والجامعة معاً»[1].

ولم تثمر محاولات «كاظم بك» و«فاسيلييف» في إنشاء مجلة تنطق بلسان الاستشراق الروسي أسوة ببقية الدول الأخرى، وكانا قد اقترحا إنشاء مجلة تحمل عنوان «البشير الآسيوي» إلاّ أن هذا الاقتراح لم يتحقق بحجة نقص الموارد المالية للجامعة التي لا تتحمل نفقاتها.

ومن أهم المستشرقين الروس «جرجس» (1835 ـ 1887م) الذي رحل إلى فرنسا وتعرف إلى «دي ساسي» ومكث بباريس ثلاث سنوات اغترف من معين المستشرقين الفرنسيين فتعلم العربية، ثم رحل إلى الشرق وزار مصر وسوريا ولبنان وفلسطين حيث مكث فيها ثلاث سنوات أيضاً ثم رجع إلى روسيا، وهناك حضّر أطروحاته العلمية حول حقوق المسيحيين في الشرق حسب القوانين الإسلامية وحول الأصول المورفولوجية للغة العربية. وهكذا أصبح أستاذاً في كلية اللغات الشرقية. كما ألف عن تاريخ الأدب العربي وترجم «القوانين الإسلامية» ووضع مع المستشرق «رازين» كتاباً مدرسياً حول «الأدب واللغة العربيين» اكتسبا به شهرة واسعة. كما عرّف للقارئ الروسي «كتاب الأغاني» ونشر الأخبار الطوال «لأبي حنيفة الدينوري»[2].

وبرز بعد جرجس «رازين Rosen» (1849 ـ 1908) الذي يعتبر اختصاصياً في اللغتين العربية والفارسية وكان يجيد بالإضافة إلى ذلك العبرية، وتعرف إلى أهم المستشرقين العالميين في تلك الفترة مثل جولدزيهر، وجويدي، وشيفر، وبراون ودي خُويه وغيرهم. وأشهر أعماله «فهرس المخطوطات العربية والفارسية» في بترسبورغ وبولونيا في أربعة مجلدات. ونشر مخطوطة الرحالة العربي «ابن فضلان» ونشر تاريخ «يحيى بن سعيد الأنطاكي» وتاريخ «حبيب المنبجي» وشارك في طبع تاريخ «الطبري».

---

(1) المرجع السابق، ص 248.

(2) نجيب العقيقي، المستشرقون، الجزء الثالث ص 938.

وكتب جملة أبحاث عن «البكري» وله نشاط علمي غزير غير ما ذكرناه. وتتلمذ على يديه العديد من المستشرقين الروس الذين اكتسبوا شهرة عالمية في هذا المضمار مثل «مار» و«أدلنبرج» و«برتولد» الذي درس التاريخ العربي والإسلامي وقدّم أبحاثاً هامة حول تاريخ آسيا الوسطى[1].

وأشهر المستشرقين الروس في النصف الأول من القرن العشرين «كريمسكي Krymesky» (1871 ـ 1941م) الذي تعلم العربية والفارسية والتركية وأسس مكتبة كبرى في جامعة موسكو، احتوت على العديد من المؤلفات التي تناولت الإسلام، وأضاف إليها كتباً جديدة حول تاريخ الأدب العربي. وكان واسع الثقافة في مجال الحضارة العربية والإسلامية. وخلّف هو الآخر جيلاً من المستشرقين الروس ترسموا طريقه وطبقوا منهجه مثل «أومانتا» و«تونوفسكي». وأهم أعماله العلمية ترجمة تاريخ الشعوب السامية لنولدكه وتاريخ الإسلام في جزأين، وترجمة ألف ليلة وليلة، والأدب العربي الحديث، ودخول الروس في النصرانية[2].

ولعل أهم مستشرق روسي هو كراتشكوفسكي «1883 ـ 1951» Kratchkovski، الذي شغف منذ صغره بدراسة آثار المستشرقين، كما شغف بدراسة اللغة العربية عندما التحق بقسم اللغات الشرقية بجامعة بترسبورغ. ثم ذهب إلى الشرق فزار مصر وسوريا وفلسطين، فاطلع على خزائن كتبها، وتعرف إلى علمائها وأدبائها، ثم عاد إلى بلاده وعين بعدئذ أستاذاً للعربية في جامعة بترسبورغ.

وله من المصنفات والمقالات ما يربو على أربعمئة وخمسين أثراً أهمها «دراسة في إدارة الخليفة المهدي»، وشاعرية أبي العتاهية، والمتنبي والمعري، وسيرة أبي دعبل الجمحي، وترجم القرآن الكريم إلى الروسية. وآثاره لا يمكننا إحصاؤها في هذه الدراسة وإن كان الأستاذ نجيب العقيقي يقسم نشاطه إلى تاريخ الشعر العربي ونقده منذ أقدم العصور إلى اليوم، والأدب العربي لدى الأدباء النصارى، والأدب العربي منذ بدء النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر[3].

(1) المرجع السابق، ص 943.
(2) المرجع السابق، ص 946.
(3) المرجع السابق، ص 954.

تمتاز المدرسة الاستشراقية الروسية باهتمامها بالأدب العربي بصفة خاصة، وأنتجت لنا علماء في هذا التخصص أكثر من غيرهم في فروع الدراسات العربية الأخرى. كما تراوحت هذه المدرسة بين الدراسة الموضوعية الجادة وبين العداء للإسلام خاصة بعد التغيرات السياسية التي حصلت في روسيا بعد الثورة البلشفية. كما تميزت الدراسات الشرقية الروسية بالاستعانة بسكان آسيا الوسطى وتحضيرهم علمياً في هذا المجال، ودعوة المتخصصين العرب للعمل في كلية اللغات الشرقية مثل الشيخ طنطاوي، ومكي أحمد بن حسين المكي، وعبد اللّه كلزي وغيرهم كثيرون. وقد ساهم هؤلاء العلماء في رسوخ قدم الاستشراق بما أتاحوا للدارسين الروس تعلم العربية والاطلاع على تراثها.

كما تمتاز هذه المدرسة بعدم سعيها إلى تحقيق أغراض دينية أو سياسية، فلم تكن لروسيا أطماع في الشرق بعد أن احتلت آسيا الوسطى، وكانت معظم دراساتها تمتاز بتحقيق الغرض العلمي المجرد. إلاّ أن لهذا الحكم استثناءات خاصة إذا علمنا تعقيدات السياسة الدولية الراهنة، ومحاولة الاتحاد السوڤييتي إيجاد قدم له في الشرق والوصول إلى البحار الدافئة. وهذه العوامل تحتاج إلى دراسة مسبقة للتعرف إلى الأرضية المزمع تحقيق هذه الأنشطة فيها. وأخيراً فإن المدرسة الروسية قد امتازت بتصنيف المخطوطات العربية في أشهر جامعاتها وهي مخطوطات عربية نادرة وثمينة جداً تتناول أعمال المفكرين العرب مثل الفارابي وابن رشد وابن سينا والرازي وغيرهم، وهذا الكنز العظيم لا يزال مجهولاً لنا وينتظر من ينفض عنه الغبار إذا سمحت الدوائر السوفييتية بذلك.

المطلب الثامن

خصائص الدراسات الاستشراقية في الولايات المتحدة

كان اهتمام الولايات المتحدة بدراسة اللغة العربية يرجع في أساسه إلى محاولة فهم اللغة العبرية لفهم التوراة، وإدراكهم ما للعربية من أهمية بما احتوته من تراث إنساني في مضمار العلم والمعرفة. وكان الاهتمام الأميركي انصب منذ البداية على الحملات التبشيرية التي قذفت بها إلى الشرق للتبشير بالمسيحية. وأول بعثة من هذا القبيل وصلت إلى لبنان عام 1830م، وأنشأت أول مدرسة لتعليم البنات داخل

الأمبراطورية العثمانية. وتطورت هذه المدرسة بحيث أصبحت تعرف بالكلية السورية الإنجيلية عام 1866م. واتخذت من مدينة بيروت مقراً لها. ثم اتسعت هذه الكلية وأصبحت يطلق عليها اسم «الجامعة الأميركية» التي لا تزال موجودة إلى يومنا هذا، وتمارس ما أُسِّست من أجله في التنصير، ونشر الثقافة الغربية، ومحاربة العربية والإسلام. ولم يكن لهذه الجامعة أية أهداف علمية منذ نشأتها إلى الآن، ولكنها تخصصت بتخريج دفعات من المؤمنين بالثقافة الغربية، والجواسيس والمبشرين وغيرهم الذين غالباً ما استُخدموا لتحقيق أغراض استعمارية.

كان الاهتمام الأمريكي بالدراسات الشرقية يرجع في بدايته إلى تحقيق أهداف دينية، وساعد على ذلك وجود جالية قوية من الشام كان لها أنديتها ومدارسها ونظمها، وتعج بآلاف من المهاجرين ساعدوا على إثراء العربية، وبرز منهم كتّاب وشعراء أصبحوا مرموقين في مجال الشعر والأدب العربي وهم من أطلق اسم أدباء وشعراء المهجر. فساعدت هذه الفئة على نشر الثقافة العربية في العالم الجديد بما أَلَّفت من كتب، وأسست من مدارس ونواد وجوامع وكنائس، وأصبح لها كيان ثقافي لا يستهان به.

رافقت العوامل السابقة الاهتمام الأمريكي بالشرق لتحقيق أغراض سياسية. فبعد أن حققت الولايات المتحدة استقلالها الوطني، وبرزت إلى العالم كقوة مادية لا يستهان بها، أرادت تقليد بريطانيا وفرنسا في مجال الفتح والاستعمار الذي كان الشرق مسرحاً له، فأنشأت هي الأخرى جمعية آسيوية عام 1842م لدراسة الشرق وسبر أغواره والاطلاع على أسراره وفهم عقليات شعوبه توطئة لاستعماره. والدليل على اهتمام هذه الجمعية بالأهداف الاستعمارية ما طرحه رئيسها «جون بكرينج» من قضية هامة عام 1843م مفادها أن أمريكا قد هدفت من دراسة الشرق اقتفاء أثر القوى الامبريالية الأوروبية، فقد بدأ رئيس هذه الجمعية في اجتماعها السنوي عام 1843م برسم تخطيط أولي استثنائي للحفل الذي اقترح أن تقوم برعايته بلفت الانتباه إلى الظروف الملائمة للوصول إلى الشرق خاصة سهولة وسائل المواصلات، وفترة السلام النسبي الذي يمر به العالم، وتطور وسائل الاتصالات الدولية على أن تضع هذه الجمعية أمام أعينها تحقيق الأهداف المتمثلة في اكتساب المعرفة في مجال اللغات الإفريقية والآسيوية والبولينيزية، وخلق تذوق للدراسات الشرقية في هذه البلاد، ونشر النصوص والترجمات والمراسلات بين الباحثين، وجمع الكتب والمخطوطات، والقيام بمعظم

العمل المنظم في حقل الدراسات الآسيوية، وبشكل خاص في اللغات السنسكريتية والسامية[1].

كانت الولايات المتحدة معزولة عن العالم القديم عشية الحرب العالمية الأولى، ولم تهتم بالأحوال الدولية إلاّ في ما يتعلق بالمحافظة على تجارتها، وطرق مواصلاتها. ولم تدخل أتون الحرب الفعلية مع الحلفاء إلاّ في الأشهر الأخيرة وبمساهمة ضئيلة. ثم انكفأت من جديد على نفسها تستمتع بالثروات الطبيعية الهائلة التي تزخر بها، وتركت أوروبا تلاقي مصيرها المحتوم نتيجة المنازعات والتفكك وتضارب المصالح إلى أن اندلعت الحرب العالمية الثانية، فاحتفظت في السنة الأولى منها بحيادها المطلق، وقويَ التيار الذي كان ينادي بالعزلة والانكفاء، ولكن تتابع الأحداث والهجوم الياباني عليها في أواخر عام 1941م دفعتها إلى خوض غمار الحرب، فقذفت بقواتها إلى شمال إفريقيا وغرب أوروبا ووسطها، وانتهت الحرب بالكيفية التي نعلمها. وبعد ذلك اهتمت أميركا بالقضايا العالمية خاصة منطقة الشرق الأوسط الغنية بمواردها الطبيعية، وما تزخر به من إمكانات مادية وموقع استراتيجي، واحتلت مباشرة الفلبين واليابان، ومن هنا كان اهتمامها عظيماً بالشرق. وبفضل هذه التطورات المتتابعة ازدهرت الدراسات الاستشراقية لديها. ولكن علينا أن نلاحظ أن الاهتمام الأمريكي بالشرق قد سبق مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية، بما أرسلت من بعثات تبشيرية، وما حاولت من ملء الفراغ الذي تركته بريطانيا وفرنسا، وما لديها من مصالح اقتصادية في منطقة الشرق. فأسست كراسٍ للغات الشرقية: فهذه جامعة كولومبيا تضع منهجاً شرقياً حديثاً لتدريس لغات الشرق الأوسط وآسيا وإفريقيا. وأصبح عدد الجامعات والمعاهد المعنية بالعربية ست عشرة جامعة، وبالفارسية خمس جامعات، وبالتركية خمس جامعات، واستعانت بالعديد من العرب والشرقيين لتدريس اللغة العربية مثل «شارل مالك»، و«جورج مقدسي» و«جورج حوراني» و«عزيز عطية» و«إيلي سالم». ومنهم من تجنس بالجنسية الأمريكية مثل «فيليب حتي» و«عفيف طنوس»، والدكتور «نوفل» وغيرهم كثيرون[2]. واهتمت جامعات «هارد فارد، وييل

(1) Nathaniel schmidt, Early oriental studies in Europe and the work of the American oriental society, 1842 - 1922 «Traval of the american oriental society» 43, 1923: II in Said, op, cit, p. 293.

(2) نجيب العقيقي، المستشرقون، الجزء الثالث المرجع السابق، ص 981.

وبرنستون، وكولومبيا، وبنسلفانيا، وميتشجان، وكاليفورنيا وشيكاجو وجونز هوبكنز». بتدريس اللغات السامية وتخصيص كراس خاصة بها، وزودت بمطابع لطبع الأبحاث والمؤلفات بهذه اللغات، وأعدت مناهج دراسية في منتهى الجدية والصرامة لتدريس المسائل الشرقية من تراث ولغات، وآداب، وفن وعمارة. ونشرت العديد من المخطوطات العربية. وتوسعت الولايات المتحدة في إنشاء فروع للجامعة الأمريكية الشهيرة في كل من بيروت والقاهرة، وأنشأت مدرسة اللغات الشرقية الأمريكية في القدس. والمدرسة الأمريكية للأبحاث الشرقية في بغداد. وأصدرت المؤسسات العلمية والجامعات والمعاهد الأمريكية العديد من المجلات المتخصصة مثل صحيفة الجمعية الأمريكية الشرقية، وإيزس، وأورزيريس، وصحيفة دراسات الشرق الأدنى، وصحيفة الشرق الأوسط التي يصدرها معهد الشرق الأوسط في واشنطون، ومجلة العالم الإسلامي التي حلّت محل «عالم الإسلام» التي أنشأها «ماكدونالد وزويمر». فساعدت هذه الجمعيات والمعاهد والجامعات والصحف والمجلات على إثراء الدراسات الشرقية في الولايات المتحدة ودفعت بها دفعات حثيثة وقوية إلى الأمام. وكان مرجع هذا الاهتمام كما أسلفنا القول يعود إلى تحقيق أهداف دينية وسياسية واقتصادية وإن كان قد اتسم بإنتاج علمي غزير إلاَّ أن هذا الإنتاج قد طوع لتحقيق أهداف أخرى لا علاقة لها بالأغراض العلمية الصرفة.

من أهم المستشرقين الأمريكيين في مجال الدراسات العربية والإسلامية إيلي سميث Eli Smith المتوفى عام 1857م. وهو الذي أدخل المطبعة الأمريكية العربية إلى لبنان، وتعاون مع بطرس البستاني على نقل التوراة إلى العربية، ولما توفي، خلفه كرنيليوس فانديك Van Dyck الذي قدم إلى بيروت كطبيب مع البعثة الأمريكية عام 1840م وهناك أتقن العربية، وهو من مؤسسي الجامعة الأمريكية، واشترك في تكملة ترجمة التوراة إلى العربية ونشر محيط الدائرة في علمي العروض والقوافي والأنساب، ورسالة في مرض الجدري والحصبة. ومن المهتمين بالدراسات العربية «رودولف برونُو Brünow» المتوفى عام 1917م، الذي نشر العديد من الكتب العربية منها المجلد الحادي والعشرون من كتاب «الأغاني»، ومقالات أخرى عديدة نشرت في العديد من المجلات الاستشراقية، ومنهم «شميدت» Schmidt الذي اهتم بابن خلدون، وأصدر عنه مؤلفاً بعنوان (ابن خلدون المؤرخ وعالم الاجتماع والفيلسوف)، وكتب دراسة قيمة عن هذا العالم في مجلة (عالم الإسلام). ومنهم «ماكدونالد Macdonald»

المتوفى عام 1943م الذي كتب عن علم الكلام في الإسلام، والدين والحياة في الإسلام، وعرض المسيحية للمسلمين. وسندرس منهجية هذا المستشرق في الفصل الخاص بمناهج المستشرقين بصورة أكثر دقة وعمقاً وتحليلاً.

ومن أشهر المستشرقين والمبشرين الأمريكيين «صمويل زويمر Zewemer» المتوفى عام 1952م وهو رئيس المبشرين في الشرق الأوسط، وتولى تحرير مجلة عالم الإسلام، ويمتاز بالتعصب والتضليل الشديدين الأمر الذي أفقد دراساته صدقها العلمي الرصين.

وأهم المستشرقين الأمريكيين من أصل عربي هو الدكتور «فيليب حتّي» الذي ألف العديد من الكتب حول التاريخ الإسلامي أشهرها: أصول الدولة الإسلامية، ومختصر الفرق بين الفرق، وتاريخ العرب، وتاريخ سوريا ولبنان وفلسطين. ونشر مقالات هامة عن الدراسات الاستشراقية مثل مبحثه حول تاريخ الدراسات العربية في أوروبا، والدراسات العربية والإسلامية في جامعة برنستون.

ومن المستشرقين الأمريكيين فرانز روزنتال وهو من أساتذة جامعة ييل تناول العلاقات الثقافية اليهودية الإسلامية، وأثر الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي، ومناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي وهو كتاب قيّم أنصف فيه العرب وأشاد بمناهجهم العلمية التي قامت عليها الدراسات الغربية الحديثة. وغير هؤلاء كثيرون ساهموا في تطوير الدراسات الاستشراقية وازدهارها. وما زالت المدرسة الأمريكية قوية في هذا المضمار إلى وقتنا الحاضر بما تشغله جامعاتها من كراسٍ لتدريس اللغة العربية والحضارة الإسلامية، ولمساهمات الشركات ذات المصالح الوثيقة في الشرق في هذا الميدان لتخريج متخصصين يستفاد منهم في مجال نشاطها الاقتصادي والسياسي. كما تهتم الدوائر الحكومية الأمريكية بهذه الدراسات للأهمية الاقتصادية والسياسية للشرق الأوسط والوطن العربي. وغالباً ما يوظف هؤلاء المتخصصون في وزارة الخارجية الأمريكية كخبراء معها لرسم السياسة الأمريكية في هذه الأصقاع. وأدى خلق دولة إسرائيل في فلسطين إلى الاهتمام بمنطقة الشرق الأوسط وإجراء دراسات حضارية وتاريخية وسكانية لإثبات دعوى اليهود في أرض الميعاد. وهناك من المستشرقين من أيد قيام دولة إسرائيل، ووقف مع الادعاءات الصهيونية مثل «لويس برنارد» الذي يتخرج على يديه العديد من الطلبة العرب واليهود، وهو حامل لواء الحق

اليهودي في فلسطين، الأمر الذي يصم دراسته بوصمة التحامل وعدم الموضوعية، وتكريسها لتحقيق أهداف سياسية لا علاقة لها بالبحث العلمي الموضوعي.

تمتاز المدرسة الاستشراقية الأمريكية بخصائص تختلف في غالب الأحيان عن نظيراتها الأوروبية، فهي قد تأسست أصلاً لتحقيق أهداف دينية، ثم سياسية واستعمارية في الوقت الحاضر. ولكن بطريقة غير مباشرة، وهي في هذه الخاصية تشترك مع خصائص المدارس الاستشراقية الأوروبية التي أتينا على ذكرها، ولكنها تمتاز عنها بأنها لم تَقِفْ جهودها على مجال إظهار الحركة الأدبية العربية سابقاً أو حالياً. ذلك أن معظم الدراسات الأمريكية الغزيرة تناولت الشرق الأوسط من حيث الأحوال الاقتصادية والسياسية والتاريخية والعلمية والأثرية، ولكنها تفتقر بشدة إلى دراسة متعمقة ورصينة للآداب العربية. واستتبع إهمال الأدب العربي ضعف الدراسات الأمريكية المتعلقة بـ«فقه اللغة». ذلك أن معظم الدراسات الحديثة التي يقوم بها المستشرقون الأمريكان في هذا المجال ضئيلة وسطحية، ولا ترقى أبدا إلى أعمال المستشرقين الأوروبيين الكبار القدماء منهم أو المحدثون. وهذا الأمر مرجعه إلى الاهتمام الأمريكي بأحوال الشرق الأوسط من الناحية السياسية والاقتصادية. فالجامعات والمؤسسات العليا ترمي إلى تأليف فرق من الخبراء في قضايا الشرق الأوسط لخدمة أهداف السياسة الأمريكية، التي سعت جاهدة إلى الحلول محل النفوذ البريطاني والفرنسي، كما وضعت نصب أعينها تخريج فريق من الخبراء تستعين بهم الشركات المتعددة الجنسيات للاستيلاء على الموارد الطبيعية التي تزخر بها هذه المنطقة. ومن هنا فإن دراسة الأدب وفقه اللغة لم يجدا الأرضية الصالحة للنمو والتطور طالما كانت هذه الدراسات لا تفيد في النواحي السياسية والاستراتيجية والاقتصادية. وقد أصدر معهد الشرق الأوسط عام 1958م دراسة عن الأوضاع الحاضرة للدراسات العربية في الولايات المتحدة جاء فيها: إن المعرفة باللغات الأجنبية لم تعد، مثلاً، مجالاً مقصوراً على الباحثين في العلوم الإنسانية. بل أصبحت أداة عمل المهندس، والاقتصادي والعالم الاجتماعي، وكثير من المتخصصين الآخرين. وتؤيد هذه الدراسة أهمية اللغة العربية بالنسبة إلى المديرين التنفيذيين لشركات النفط، والفنيين التقنيين، وأفراد القوات العسكرية[1].

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق، المرجع السابق ص 292.

نعم لقد وقفت الدراسات الاستشراقية الأمريكية جهودها على تحقيق أهداف سياسية استعمارية ما زلنا نشهد آثارها إلى يومنا هذا. ولم تخل هذه الدراسة مطلقاً من تحقيق هذه الأهداف مهما ادعت الموضوعية والعلمية. فهذه الدولة التي وجدت نفسها ـ حسب منطقها ـ مسؤولة عن أمن العالم وسلامته، وبعد أن وجدت نفسها في مواجهة سياسية وعسكرية مع دولة أخرى لا تقل عنها قوة ورهبة، وبعد أن وجدت نفسها تستنفد مواردها الطبيعية الهائلة لإرضاء شهوات شعبها الذي يستهلك أكثر من ثلث الموارد العالمية، فإنها قررت الاهتمام بالشرق الأوسط لتأمين الموارد الأولية الضرورية لصناعتها واقتصادها، ولمواجهة الدولة الأخرى النظيرة لها حتى لا تصل إلى البحار الدافئة، ولتحقيق أهداف سياسية استعمارية تمليها عليها مصالحها المتباينة خاصة سياسة ملء الفراغ الذي كشفت عنه منذ العدوان الثلاثي على مصر عام 1956م، فقد اهتمت بالدراسات الاستشراقية لا من أجل تحقيق أهداف علمية صرفة، ولكن من أجل تحقيق أهداف سياسية واقتصادية واستعمارية بل وحتى دينية، هذه الأهداف التي ما فتئت تراهن عليها وتسعى إلى تحقيقها بكلِّ السبل. وما حضورها العسكري المباشر في الخليج العربي إلاَّ دليل عملي على صدق ما ندعيه.

المطلب التاسع

الخصائص العلمية للدراسات الاستشراقية

حاولنا في المبحث السابق بيان الخصائص العلمية للدراسات الاستشراقية. ونبهنا منذ البداية إلى أن هذه الخصائص لا تتميز عن تحقيق أهداف الدراسات الاستشراقية الأخرى الموجهة لغير البحث العلمي النزيه. واستعرضنا خصائص هذه الدراسات في البلدان الأوروبية المختلفة، مضيفين إليها الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي، بصفتهما قد دخلتا هذا الميدان في وقت متأخر. وحاولنا في ثنايا هذا المبحث بيان المؤسسات العلمية المختلفة التي كرّست من أجل إنجاح هذه الدراسات، وإجرائها على أحدث مناهج البحوث العلمية الصارمة. ورأينا اهتمام الجامعات المختلفة بهذا النوع من المعرفة الإنسانية عندما أنشأت كراسٍ مختلفة لتدريس اللغة العربية والحضارة الإسلامية. وعددنا بعض المكتبات الأوروبية الزاخرة بنوادر المخطوطات والمطبوعات العربية. وأشرنا إلى الصحف والمجلات المتخصصة في

هذا الفرع من الدراسات الشرقية. ونوهنا بمجهودات المستشرقين الذين أفنوا أعمارهم في دراسة تراثنا، وتحقيقه، وفهرسته ثم نشره في الآفاق. واخترنا نماذج محددة من هؤلاء حتى لا تكون دراستنا موسوعة مطولة شاملة للمستشرقين كافةً نظراً لتحديد الموضوع الذي بيّنا خصائصه وحدوده ومجاله في مقدمة دراستنا هذه. وكان غرضنا من ذلك كله بيان مرحلة الاستشراق العلمية التي لا يمكن تحديدها زماناً ومكاناً. لأننا حاولنا منذ البداية التركيز على أن هذه المرحلة متداخلة مع مراحل الاستشراق الأخرى، ومتشابكة معها، ولا يمكن فصلها عن بعضها. إلاّ أن المنهجية والتبويب فرضا علينا تقسيم موضوعنا إلى هذه المراحل المختلفة التي حاولنا بيان خصائص كل منها بشيء من الدقة والتميز والتركيز.

نعم، إن مرحلة الاستشراق العلمية قد تبلورت بصورة واضحة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية. وأصبحت هذه الدراسات لا هدف لها إلاَّ تحقيق الأغراض العلمية البحتة. ومع ذلك فإن هذا الحكم لا يؤخذ على إطلاقه ـ كما أشرنا آنفاً ـ فما زالت المصالح الدولية المتباينة في حاجة إلى إجراء مثل هذه الدراسات التخصصية للمحافظة على المصالح السياسية، والاقتصادية، والتجارية للدول التي تقوم بإجراء وتشجيع هذه الدراسات.

تتميز المرحلة العلمية للاستشراق بإنشاء المراكز العلمية المتخصصة، وتخصّص كل مستشرق في فرع معين من فروع المعرفة الشرقية، الأمر الذي يعطي للدراسات المطروحة زخمها وجديتها وخصوصيتها. كما أن مساهمة الشركات، والمؤسسات الخاصة، وبعض الدوائر الحكومية ذات العلاقة بالمدارس الاستشراقية قد ساعدت على تفرغ العديد من المستشرقين للالتفات إلى البحث والتقصي. وكانت النتيجة موفقة في غالب الأحيان. وكان لانعقاد مؤتمرات المستشرقين أثره الكبير في تعميق الدراسات الاستشراقية، بما يطرح في تلك المؤتمرات من بحوث، وما يسفر عنها من مناقشات بين علماء متخصصين، يتبادلون المعرفة في هذا الميدان الهام. وما ينتج عنها من مجادلات علمية يصحح بعضهم للآخر المفاهيم التي يختلفون فيها، ويستكملون الجهود العلمية المبذولة في هذا الصدد.

تتميز مرحلة الاستشراق العلمية بإيفاد العديد من المستشرقين إلى الجامعات العربية، والتدريس بها. وخاصة جامعة القاهرة التي وفد إليها كبار المتخصصين في

نعم لقد وقفت الدراسات الاستشراقية الأمريكية جهودها على تحقيق أهداف سياسية استعمارية ما زلنا نشهد آثارها إلى يومنا هذا. ولم تخل هذه الدراسة مطلقاً من تحقيق هذه الأهداف مهما ادعت الموضوعية والعلمية. فهذه الدولة التي وجدت نفسها ـ حسب منطقها ـ مسؤولة عن أمن العالم وسلامته، وبعد أن وجدت نفسها في مواجهة سياسية وعسكرية مع دولة أخرى لا تقل عنها قوة ورهبة، وبعد أن وجدت نفسها تستنفد مواردها الطبيعية الهائلة لإرضاء شهوات شعبها الذي يستهلك أكثر من ثلث الموارد العالمية، فإنها قررت الاهتمام بالشرق الأوسط لتأمين الموارد الأولية الضرورية لصناعتها واقتصادها، ولمواجهة الدولة الأخرى النظيرة لها حتى لا تصل إلى البحار الدافئة، ولتحقيق أهداف سياسية استعمارية تمليها عليها مصالحها المتباينة خاصة سياسة ملء الفراغ الذي كشفت عنه منذ العدوان الثلاثي على مصر عام 1956م، فقد اهتمت بالدراسات الاستشراقية لا من أجل تحقيق أهداف علمية صرفة، ولكن من أجل تحقيق أهداف سياسية واقتصادية واستعمارية بل وحتى دينية، هذه الأهداف التي ما فتئت تراهن عليها وتسعى إلى تحقيقها بكلِّ السبل. وما حضورها العسكري المباشر في الخليج العربي إلاَّ دليل عملي على صدق ما ندعيه.

المطلب التاسع

الخصائص العلمية للدراسات الاستشراقية

حاولنا في المبحث السابق بيان الخصائص العلمية للدراسات الاستشراقية. ونبهنا منذ البداية إلى أن هذه الخصائص لا تتميز عن تحقيق أهداف الدراسات الاستشراقية الأخرى الموجهة لغير البحث العلمي النزيه. واستعرضنا خصائص هذه الدراسات في البلدان الأوروبية المختلفة، مضيفين إليها الولايات المتحدة والاتحاد السوڤييتي، بصفتهما قد دخلتا هذا الميدان في وقت متأخر. وحاولنا في ثنايا هذا المبحث بيان المؤسسات العلمية المختلفة التي كرّست من أجل إنجاح هذه الدراسات، وإجرائها على أحدث مناهج البحوث العلمية الصارمة. ورأينا اهتمام الجامعات المختلفة بهذا النوع من المعرفة الإنسانية عندما أنشأت كراسٍ مختلفة لتدريس اللغة العربية والحضارة الإسلامية. وعددنا بعض المكتبات الأوروبية الزاخرة بنوادر المخطوطات والمطبوعات العربية. وأشرنا إلى الصحف والمجلات المتخصصة في

هذا الفرع من الدراسات الشرقية. ونوهنا بمجهودات المستشرقين الذين أفنوا أعمارهم في دراسة تراثنا، وتحقيقه، وفهرسته ثم نشره في الآفاق. واخترنا نماذج محددة من هؤلاء حتى لا تكون دراستنا موسوعة مطولة شاملة للمستشرقين كافةً نظراً لتحديد الموضوع الذي بيّنا خصائصه وحدوده ومجاله في مقدمة دراستنا هذه. وكان غرضنا من ذلك كله بيان مرحلة الاستشراق العلمية التي لا يمكن تحديدها زماناً ومكاناً. لأننا حاولنا منذ البداية التركيز على أن هذه المرحلة متداخلة مع مراحل الاستشراق الأخرى، ومتشابكة معها، ولا يمكن فصلها عن بعضها. إلاّ أن المنهجية والتبويب فرضا علينا تقسيم موضوعنا إلى هذه المراحل المختلفة التي حاولنا بيان خصائص كل منها بشيء من الدقة والتمييز والتركيز.

نعم، إن مرحلة الاستشراق العلمية قد تبلورت بصورة واضحة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية. وأصبحت هذه الدراسات لا هدف لها إلاَّ تحقيق الأغراض العلمية البحتة. ومع ذلك فإن هذا الحكم لا يؤخذ على إطلاقه ـ كما أشرنا آنفاً ـ فما زالت المصالح الدولية المتباينة في حاجة إلى إجراء مثل هذه الدراسات التخصصية للمحافظة على المصالح السياسية، والاقتصادية، والتجارية للدول التي تقوم بإجراء وتشجيع هذه الدراسات.

تتميز المرحلة العلمية للاستشراق بإنشاء المراكز العلمية المتخصصة، وتخصّص كل مستشرق في فرع معين من فروع المعرفة الشرقية، الأمر الذي يعطي للدراسات المطروحة زخمها وجديتها وخصوصيتها. كما أن مساهمة الشركات، والمؤسسات الخاصة، وبعض الدوائر الحكومية ذات العلاقة بالمدارس الاستشراقية قد ساعدت على تفرغ العديد من المستشرقين للالتفات إلى البحث والتقصي. وكانت النتيجة موفقة في غالب الأحيان. وكان لانعقاد مؤتمرات المستشرقين أثره الكبير في تعميق الدراسات الاستشراقية، بما يطرح في تلك المؤتمرات من بحوث، وما يسفر عنها من مناقشات بين علماء متخصصين، يتبادلون المعرفة في هذا الميدان الهام. وما ينتج عنها من مجادلات علمية يصحح بعضهم للآخر المفاهيم التي يختلفون فيها، ويستكملون الجهود العلمية المبذولة في هذا الصدد.

تتميز مرحلة الاستشراق العلمية بإيفاد العديد من المستشرقين إلى الجامعات العربية، والتدريس بها. وخاصة جامعة القاهرة التي وفد إليها كبار المتخصصين في

نعم لقد وقفت الدراسات الاستشراقية الأمريكية جهودها على تحقيق أهداف سياسية استعمارية ما زلنا نشهد آثارها إلى يومنا هذا. ولم تخل هذه الدراسة مطلقاً من تحقيق هذه الأهداف مهما ادعت الموضوعية والعلمية. فهذه الدولة التي وجدت نفسها ـ حسب منطقها ـ مسؤولة عن أمن العالم وسلامته، وبعد أن وجدت نفسها في مواجهة سياسية وعسكرية مع دولة أخرى لا تقل عنها قوة ورهبة، وبعد أن وجدت نفسها تستنفد مواردها الطبيعية الهائلة لإرضاء شهوات شعبها الذي يستهلك أكثر من ثلث الموارد العالمية، فإنها قررت الاهتمام بالشرق الأوسط لتأمين الموارد الأولية الضرورية لصناعتها واقتصادها، ولمواجهة الدولة الأخرى النظيرة لها حتى لا تصل إلى البحار الدافئة، ولتحقيق أهداف سياسية استعمارية تمليها عليها مصالحها المتباينة خاصة سياسة ملء الفراغ الذي كشفت عنه منذ العدوان الثلاثي على مصر عام 1956م، فقد اهتمت بالدراسات الاستشراقية لا من أجل تحقيق أهداف علمية صرفة، ولكن من أجل تحقيق أهداف سياسية واقتصادية واستعمارية بل وحتى دينية، هذه الأهداف التي ما فتئت تراهن عليها وتسعى إلى تحقيقها بكلِّ السبل. وما حضورها العسكري المباشر في الخليج العربي إلاّ دليل عملي على صدق ما ندعيه.

المطلب التاسع

الخصائص العلمية للدراسات الاستشراقية

حاولنا في المبحث السابق بيان الخصائص العلمية للدراسات الاستشراقية. ونبهنا منذ البداية إلى أن هذه الخصائص لا تتميز عن تحقيق أهداف الدراسات الاستشراقية الأخرى الموجهة لغير البحث العلمي النزيه. واستعرضنا خصائص هذه الدراسات في البلدان الأوروبية المختلفة، مضيفين إليها الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي، بصفتهما قد دخلتا هذا الميدان في وقت متأخر. وحاولنا في ثنايا هذا المبحث بيان المؤسسات العلمية المختلفة التي كرّست من أجل إنجاح هذه الدراسات، وإجرائها على أحدث مناهج البحوث العلمية الصارمة. ورأينا اهتمام الجامعات المختلفة بهذا النوع من المعرفة الإنسانية عندما أنشأت كراسٍ مختلفة لتدريس اللغة العربية والحضارة الإسلامية. وعددنا بعض المكتبات الأوروبية الزاخرة بنوادر المخطوطات والمطبوعات العربية. وأشرنا إلى الصحف والمجلات المتخصصة في

هذا الفرع من الدراسات الشرقية. ونوهنا بمجهودات المستشرقين الذين أفنوا أعمارهم في دراسة تراثنا، وتحقيقه، وفهرسته ثم نشره في الآفاق. واخترنا نماذج محددة من هؤلاء حتى لا تكون دراستنا موسوعة مطولة شاملة للمستشرقين كافةً نظراً لتحديد الموضوع الذي بيّنا خصائصه وحدوده ومجاله في مقدمة دراستنا هذه. وكان غرضنا من ذلك كله بيان مرحلة الاستشراق العلمية التي لا يمكن تحديدها زماناً ومكاناً. لأننا حاولنا منذ البداية التركيز على أن هذه المرحلة متداخلة مع مراحل الاستشراق الأخرى، ومتشابكة معها، ولا يمكن فصلها عن بعضها. إلاّ أن المنهجية والتبويب فرضا علينا تقسيم موضوعنا إلى هذه المراحل المختلفة التي حاولنا بيان خصائص كل منها بشيء من الدقة والتمييز والتركيز.

نعم، إن مرحلة الاستشراق العلمية قد تبلورت بصورة واضحة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية. وأصبحت هذه الدراسات لا هدف لها إلاّ تحقيق الأغراض العلمية البحتة. ومع ذلك فإن هذا الحكم لا يؤخذ على إطلاقه ـ كما أشرنا آنفاً ـ فما زالت المصالح الدولية المتباينة في حاجة إلى إجراء مثل هذه الدراسات التخصصية للمحافظة على المصالح السياسية، والاقتصادية، والتجارية للدول التي تقوم بإجراء وتشجيع هذه الدراسات.

تتميز المرحلة العلمية للاستشراق بإنشاء المراكز العلمية المتخصصة، وتخصّص كل مستشرق في فرع معين من فروع المعرفة الشرقية، الأمر الذي يعطي للدراسات المطروحة زخمها وجديتها وخصوصيتها. كما أن مساهمة الشركات، والمؤسسات الخاصة، وبعض الدوائر الحكومية ذات العلاقة بالمدارس الاستشراقية قد ساعدت على تفرغ العديد من المستشرقين للالتفات إلى البحث والتقصي. وكانت النتيجة موفقة في غالب الأحيان. وكان لانعقاد مؤتمرات المستشرقين أثره الكبير في تعميق الدراسات الاستشراقية، بما يطرح في تلك المؤتمرات من بحوث، وما يسفر عنها من مناقشات بين علماء متخصصين، يتبادلون المعرفة في هذا الميدان الهام. وما ينتج عنها من مجادلات علمية يصحح بعضهم للآخر المفاهيم التي يختلفون فيها، ويستكملون الجهود العلمية المبذولة في هذا الصدد.

تتميز مرحلة الاستشراق العلمية بإيفاد العديد من المستشرقين إلى الجامعات العربية، والتدريس بها. وخاصة جامعة القاهرة التي وفد إليها كبار المتخصصين في

الدراسات العربية والإِسلامية مثل نللينو، وماسينيون وجويدي الأب والابن، وسانتلانا، وشاخت، وبرجشتراسر، وتوماس ارنولد، وكازانوفا، وكرواسي، وليثمان. وقد حاضر هؤلاء في جميع فروع المعرفة الشرقية كالآداب، والفقه، والفلك، والعلوم، والتصوف، والفلسفة، والفن، والعمارة وغيرها، وقد أنتج لنا هؤلاء المستشرقون جيلاً جديداً من الباحثين العرب تعلموا على أيديهم مناهج البحوث العلمية الصارمة، وقلّدوهم في طرق البحث، والتقصي، والتحقيق، والتدقيق، والصبر، والمثابرة.

كان لإِنشاء الموسوعة الإِسلامية، والمجلات المتخصصة في الدراسات الإِسلامية، أثرها في إثراء الحركة العلمية العربية، ونشر هذا التراث في الآفاق، وتحقيقه على أحدث الطرق العلمية الحديثة. وما زالت هذه الموسوعة تنشر تباعاً في طبعات فاخرة، وبلغات أجنبية متعددة البحوث والدراسات الرصينة المتعلقة باللغة العربية والدراسات الإِسلامية. وتمتاز بمنهجية صارمة، وتوثيق للمصادر والمراجع عزّ نظيره، بالرغم من بعض الهنات والأخطاء التي لا مناص منها في هذه الحالات.

قام المستشرقون بنشر النصوص العربية والإِسلامية وحققوا المخطوطات وفهرسوها فهرسة علمية، ودرسوا التراث العربي والإِسلامي من جوانبه كلها، مع تركيزهم الشديد على التاريخ، والجغرافيا، وكتب التراجم، والطبقات والأدب، ودواوين الشعر. وحققوا النصوص المتعلقة بالفلسفة، وعلم الكلام، والفرق، والمذاهب الفكرية، وتراث العرب العلمي التطبيقي كالطب، والكيمياء، والفلاحة والحساب، والجبر، والهندسة، والفلك، والبصريات[1].

هناك عوامل عديدة ساعدت على اتجاه الدراسات الاستشراقية إلى تحقيق الأغراض العلمية الصرفة. منها، انحسار المد الاستعماري المباشر بعد الحرب العالمية الثانية، وبروز تلك الأفكار الجديدة التي تنادي بالمساواة بين الدول، وحق الشعوب في تقرير مصيرها، وإلغاء الهيمنة والاستعمار، وخلق جهاز دولي جديد كالأمم المتحدة يحاول طبقاً لمجهوداته حفظ الأمن والسلام، والمساواة بين الشعوب. ومنها

---

(1) د. محمود محمد الطناحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1984م، ص 218.

تطور طرق البحوث العلمية في مجال العلوم الإنسانية، هذا التطور المرتبط بالتقدم العلمي في جميع المجالات. الأمر الذي أدّى إلى خلق متخصصين في سائر فروع المعرفة الإنسانية، وإنشاء المراكز والمعاهد العلمية المتخصصة والتي كان نتيجتها في الغالب الأعم الجنوح إلى العلمية والموضوعية. ومنها سهولة الاتصال السريع والفعّال والمأمون بالشرق الإسلامي وشمال إفريقيا نتيجة تحسين طرق المواصلات، والاتصالات، وتبادل الأفكار والمعلومات، بطرق سريعة وعلمية وفعالة نتيجة تطور الوسائل الإعلامية من صحف، ومجلات، وإذاعات، وأقمار صناعية. فأصبح الاتصال سهلاً ميسوراً مع هذه المنطقة التي تناولها الأوروبيون منذ القدم بالدرس والتمحيص والتحقيق. . ومنها تطور المناهج العلمية وفعاليتها، وذلك بتطبيق مناهج جديدة تساعد على الاستنباط والتحليل والتعليق، والاتجاه إلى العمل الجماعي للقيام بالدراسات الاستشراقية الجادة، لأن عهد التخصص الفردي قد انقضى في أيامنا هذه، وحلّ محله العمل العلمي الجماعي المنظم. ومنها إقبال الآلاف من الطلاب الشرقيين على الجامعات الأوروبية والأمريكية، وتلقي علومهم بتلك المؤسسات التعليمية على أيدي متخصصين في الدراسات الاستشراقية، فتشبع هؤلاء المبعوثون بالمناهج العلمية الحديثة، ودرسوا الطرق والوسائل التي استخدمها أساتذتهم في دراسة تراثهم. وعندما رجعوا إلى بلدانهم باشروا مهماتهم العلمية بعد تطبيق تلك المنهجية التي تلقوها بالجامعات الغربية فأحسنوا تحقيق تراثهم، وحلّلوا معارفهم، وتناولوا قضاياهم بتلك الروح العلمية الموضوعية، والدقة في المنهجية، وردّوا على مطاعن المستشرقين باستخدام نفس الأسلحة التي استخدمها أساتذتهم، فساعد ذلك على اتجاه الدراسات الإسلامية نحو الموضوعية والعلمية والحيادية.

لا تزال الدراسات الاستشراقية الأوروبية تواصل مسيراتها الثقافية خاصة في ما يتعلق بالدراسات العربية والإسلامية، إلاَّ أنها لا تمتاز كسابقاتها بالغزارة والعمق والتحليل والنقد، نظراً لانتهاء ذلك الجيل من الباحثين الذين أفنوا أعمارهم في هذا النوع من النشاط العلمي، بما اكتسبوه من أدوات البحث والدراسة كاللغات القديمة، وتوافر المخطوطات النادرة، والكتب والمؤلفات غير المحققة، والتشجيع المعنوي والمادي من قِبَلِ حكوماتهم ومؤسساتهم العلمية. وأصبحت النظرة الحديثة إلى الدراسات الإسلامية تمتاز بالموضوعية وعدم التحامل والعدائية، وتحاول فهم التيارات الإسلامية الحديثة، التي أخذت في النهوض والتأثير على سياسة الدول العربية

والإِسلامية، فانصبّت هذه الدراسات على تعقب أصول الجماعات الإِسلامية المتطرفة، ونتائجها على الساحة الشرق أوسطية، خاصة بعد الحوادث التاريخية التي أثرت على السياسة الإِيرانية. وظهور حركات إسلامية متطرفة في مصر وبعض الدول العربية الأخرى.

هناك العديد من المجالات الأخرى الجديدة التي لا تزال الدراسات الاستشراقية تتناولها بشيء من الجدية والموضوعية، كتلك العصور التاريخية الحديثة مثل الأمبراطورية العثمانية، والفترة المغولية الإِيرانية، والأوضاع التاريخية والاقتصادية والاجتماعية للدول العربية الإِسلامية الحديثة.. وعلى الخصوص دراسات علم الاجتماع الإِسلامي Sociologie religieu de L'islam التي بدأت على يد «روبين ليڤي» عام 1934م، Reuben Lévey في كتابه الطموح «مدخل لدراسة علم الاجتماع الإِسلامي»[1]. وكانت لـ«ماسينيون» مساهمات جادة في هذا المجال عندما حاضر عن هذا الموضوع في «الكوليج دي فرانس». وآخرها دراسة «بول شارني» الجادة عن «علم الاجتماع الإِسلامي»[2].

اعتمدت الدراسات الاستشراقية على تطبيق منهج علمي صارم على الدراسات الإِسلامية، فوصلت به إلى نتائج علمية باهرة، إلاّ أن بعض هذه النماذج لا تؤدي إلى فهم الإِسلام ومبادئه وعقيدته كما ينبغي. وكان استعمالها من قِبَلِ المستشرقين أدى إلى الوصول إلى نتائج لا تتفق والحقيقة العلمية المجردة. مثل منهج النقد التاريخي، ومنهج الشك الديكارتي.. ولكن إتقان المستشرقين للعديد من اللغات السامية والآريّة القديمة منها والحديثة، ساعدهم على فحص النصوص القديمة، والنقوش المطمورة والآثار الدفينة. ففسروها وحللوها، وترجموها ووصلوا بها إلى نتائج علمية في غاية الدقة والأهمية. واستخدم المستشرقون قانوني المطابقة والمقابلة، ومنهج النقد الباطني والخارجي للنصوص، في تحقيق المخطوطات العربية، والتثبت من صحتها، وصحة نسبها إلى أصحابها، وكانت نتائجها عظيمة في هذا الميدان.

إن دراسة مناهج المستشرقين تساعدنا على فهم الطريقة التي سلكوها في دراسة

---

(1) Ruben Lévey, An introduction to the sociology of Islam, London, 1931 - 2 an édition the social structure of Islam, cambredge - 1457.

(2) Jean-Paul Charnay; Sociologie religieuse de l'islam, Sindbad, Paris 458 pages. S.D.

وتحقيق التراث العربي والإسلامي ماضياً وحاضراً، ولا مناص لنا من إفراد فصل خاص بها للتعرف إليها، وبيان محاسنها ومساوئها، والاطلاع على نقاط القوة والضعف فيها، والإشارة إلى النتائج السلبية والإيجابية من جراء تطبيقها. كل ذلك في إطار الدراسات العربية والإسلامية دون التطرق إلى مجالات الاستشراق الأخرى. ويقتضي الأمر منا بيان مناهج المستشرقين المطبقة في هذا المضمار، مع الاقتصار على مناهج فريق منهم تخصص في الدراسات الإسلامية من مختلف الجنسيات والديانات. حتى يتضح لنا هذا المنهج الذي كثيراً ما يعيب علينا الغربيون سوء فهمه، وعدم معرفة تطبيقه. مع إقرارهم بغزارة معلوماتنا وتعدد ثقافتنا ومواهبنا. سنحاول بيان كل ذلك في الفصل المقبل، على أن نركز منذ البداية على دراسة منهجية خمسة من المستشرقين المتخصصين في الدراسات الإسلامية وهم: جولد زيهر المجري، وبيكر الألماني، وماكدونالد الأمريكي البريطاني، وماسينيون الفرنسي، وسنوك هرجرونيه الهولندي.

الفصل الثالث

مناهج المستشرقين

كثيراً ما أشرنا في دراستنا هذه إلى مناهج المستشرقين الصارمة في ميدان الدراسات العربية والإسلامية، وكثيراً ما نوهنا بهذه المناهج التي عادة ما تقود إلى نتائج لا نرتضيها في مجال الدراسات الإسلامية. والسبب في ذلك يرجع إلى أن جميع المستشرقين أو معظمهم ينكرون نبوة الرسول العربي والوحي الإلهي الذي نزل عليه، ويعتبرون القرآن من تأليفه أو تأليف أصحابه، وكثيراً ما كانوا ولا يزالون يستخدمون المنهج التاريخي لتفسير الفكر الإسلامي ومبادئه ومعتقداته. ويصرون دوماً على منهج التأثر والتأثير، ويحاولون قصارى جهدهم إرجاع الدين الإسلامي إلى عناصر داخلية وخارجية بعيدة عن المحتوى الإسلامي الصحيح. وهم بالتالي عندما يتناولون الوحي والقرآن والسنة النبوية فإنهم يرجعونها دوماً إلى نتاج للتاريخ وليس فكراً وعقيدة جديدة أتت بها الديانة الإسلامية من مصدر إسلامي خالص.

لجأ المستشرقون إلى قانون المقابلة والمطابقة في النصوص وأبدعوا فيها، لإتقانهم العديد من اللغات القديمة والحديثة. ولصبرهم الدؤوب على البحث والتقصي. وكانت نتائجهم في تحقيق النصوص غالباً ما تكون صحيحة لأنها تنصب على نصوص محددة متناثرة يسهل إجراء المطابقات والمقابلات عليها. إلاّ أن النتائج العلمية المستخلصة من هذه الطريقة لا تكون في الغالب متفقة والمبادئ الإسلامية، والنظرة الموضوعية لأفكار العرب والمسلمين، لأن المستشرقين يحاولون ليّ هذه النصوص وتفسيرها وتحليلها وصولاً بها إلى نتائج علمية افترضوها منذ البداية، وحاولوا خلال دراستهم لها تطويعها إلى هذه الأفكار المسبقة التي لا تتفق عادة والبحث العلمي النزيه.

يضاف إلى ذلك أن النظرة المادية للمستشرقين لجميع الظواهر الفكرية التي

يدرسونها، وعدم تقيدهم بالمثالية، والحوافز الدينية، تدفعهم إلى سلوك مناهج تؤدي إلى نتائج لا تتفق عادة وما هو معلوم لدينا بالضرورة، وما يجب الإيمان به والتسليم بصدقه مهما كانت نوعية هذه المناهج، ومهما كانت النتائج التي نتوصل إليها من خلالها. فنحن لا نستطيع استخدام المنهج الشكي الديكارتي في تفسير المبادئ الإسلامية وظاهرة الوحي والنبوة، وتفسير بعض المعجزات التي حصلت للأنبياء السابقين على الرسول العربي. لأننا لا نستطيع أن نتجرد من دراستنا ومبادئنا ومعتقداتنا ومسح كلِّ المعلومات والمعارف والعقائد التي انطبعت في أذهاننا حتى نخضع هذه القضايا العقائدية للمنهج الشكي منتظرين صحتها من عدمه طبقاً لما تسفر عنه دراساتنا باستخدام هذا المنهج الشكي. ولكن المستشرقين استخدموا هذا المنهج وطبقوه في مجال الدراسات الإسلامية وكانت النتيجة مخالفة لما نراه ونعتقد أنه الصحيح.

وهناك أسباب أخرى تؤدي بالمستشرقين إلى استخدام مناهج علمية لا تؤدي إلى نتائج علمية حقيقية في مجال الدراسات الإسلامية. منها: عدم تخصص العديد من المستشرقين في بداية أمرهم في فرع معين من فروع الحضارة الإسلامية حيث يتناولونها في إطار التاريخ العام أو تاريخ علم من العلوم كاللغة والأدب والفقه، ثم يصلون، بعد تطور طويل وبحث عميق، إلى دراسة الحضارة الإسلامية في إطار الحضارات السامية القديمة أو اللغات الشرقية، وتكون بالتالي النتيجة العلمية لا توافق ما نراه صحيحاً حالة كون هذه الدراسات قد اختلطت ببعضها وأُطْلِقَ عليها أحكام عامة لم تراع فيها خصائص الحضارة الإسلامية وأفكارها ومعتقداتها. ومنها: أثر البيئة الأوروبية التي تربَّى فيها المستشرقون وأخذوا منها مناهجها، وطرق معالجتها للحضارات والأفكار الإنسانية، وجنوحها إلى رفض القديم، وعدم التعويل عليه، وطرحه جانباً بعد أن عانت منه الأمرَّيْن من الناحية الدينية، والفكرية، والثقافية، والعقلية، والإنسانية. ومن هنا رفض المستشرقون كل مصدر سابق للمعرفة نظراً لخيبة الأمل التي حصلت من كشف أخطاء الموروث وكل مصدر سابق للمعرفة باسم الوحي أو الدين أو الحدس أو المثال واستبدال ذلك كله بالإيمان المطلق بالعقل البشري وقدرته، وبالثقة التي لا حدود لها بالفكر الإنساني، وإمكانية وصوله إلى الحقيقة بالجهد الإنساني، وإمكانية وصوله بنفسه دون الاعتماد على أي مصدر مسبق[1]، ومنها: اتساع نطاق الفلسفة

---

(1) حسن حنفي، التراث والتجديد، دار التنوير، ط1، 1981م، ص 62.

الفصل الثالث

مناهج المستشرقين

كثيراً ما أشرنا في دراستنا هذه إلى مناهج المستشرقين الصارمة في ميدان الدراسات العربية والإسلامية، وكثيراً ما نوهنا بهذه المناهج التي عادة ما تقود إلى نتائج لا نرتضيها في مجال الدراسات الإسلامية. والسبب في ذلك يرجع إلى أن جميع المستشرقين أو معظمهم ينكرون نبوة الرسول العربي والوحي الإلهي الذي نزل عليه، ويعتبرون القرآن من تأليفه أو تأليف أصحابه، وكثيراً ما كانوا ولا يزالون يستخدمون المنهج التاريخي لتفسير الفكر الإسلامي ومبادئه ومعتقداته. ويصرون دوماً على منهج التأثر والتأثير، ويحاولون قصارى جهدهم إرجاع الدين الإسلامي إلى عناصر داخلية وخارجية بعيدة عن المحتوى الإسلامي الصحيح. وهم بالتالي عندما يتناولون الوحي والقرآن والسنة النبوية فإنهم يرجعونها دوماً إلى نتاج للتاريخ وليس فكراً وعقيدة جديدة أتت بها الديانة الإسلامية من مصدر إسلامي خالص.

لجأ المستشرقون إلى قانون المقابلة والمطابقة في النصوص وأبدعوا فيها، لإتقانهم العديد من اللغات القديمة والحديثة. ولصبرهم الدؤوب على البحث والتقصي. وكانت نتائجهم في تحقيق النصوص غالباً ما تكون صحيحة لأنها تنصب على نصوص محددة متناثرة يسهل إجراء المطابقات والمقابلات عليها. إلاّ أن النتائج العلمية المستخلصة من هذه الطريقة لا تكون في الغالب متفقة والمبادئ الإسلامية، والنظرة الموضوعية لأفكار العرب والمسلمين، لأن المستشرقين يحاولون ليّ هذه النصوص وتفسيرها وتحليلها وصولاً بها إلى نتائج علمية افترضوها منذ البداية، وحاولوا خلال دراستهم لها تطويعها إلى هذه الأفكار المسبقة التي لا تتفق عادة والبحث العلمي النزيه.

يضاف إلى ذلك أن النظرة المادية للمستشرقين لجميع الظواهر الفكرية التي

يدرسونها، وعدم تقيدهم بالمثالية، والحوافز الدينية، تدفعهم إلى سلوك مناهج تؤدي إلى نتائج لا تتفق عادة وما هو معلوم لدينا بالضرورة، وما يجب الإيمان به والتسليم بصدقه مهما كانت نوعية هذه المناهج، ومهما كانت النتائج التي نتوصل إليها من خلالها. فنحن لا نستطيع استخدام المنهج الشكي الديكارتي في تفسير المبادئ الإسلامية وظاهرة الوحي والنبوة، وتفسير بعض المعجزات التي حصلت للأنبياء السابقين على الرسول العربي. لأننا لا نستطيع أن نتجرد من دراستنا ومبادئنا ومعتقداتنا ومسح كلِّ المعلومات والمعارف والعقائد التي انطبعت في أذهاننا حتى نخضع هذه القضايا العقائدية للمنهج الشكي منتظرين صحتها من عدمه طبقاً لما تسفر عنه دراساتنا باستخدام هذا المنهج الشكي. ولكن المستشرقين استخدموا هذا المنهج وطبقوه في مجال الدراسات الإسلامية وكانت النتيجة مخالفة لما نراه ونعتقد أنه الصحيح.

وهناك أسباب أخرى تؤدي بالمستشرقين إلى استخدام مناهج علمية لا تؤدي إلى نتائج علمية حقيقية في مجال الدراسات الإسلامية. منها: عدم تخصص العديد من المستشرقين في بداية أمرهم في فرع معين من فروع الحضارة الإسلامية حيث يتناولونها في إطار التاريخ العام أو تاريخ علم من العلوم كاللغة والأدب والفقه، ثم يصلون، بعد تطور طويل وبحث عميق، إلى دراسة الحضارة الإسلامية في إطار الحضارات السامية القديمة أو اللغات الشرقية، وتكون بالتالي النتيجة العلمية لا توافق ما نراه صحيحاً حالة كون هذه الدراسات قد اختلطت ببعضها وأُطْلِقَ عليها أحكام عامة لم تراع فيها خصائص الحضارة الإسلامية وأفكارها ومعتقداتها. ومنها: أثر البيئة الأوروبية التي تربَّى فيها المستشرقون وأخذوا منها مناهجها، وطرق معالجتها للحضارات والأفكار الإنسانية، وجنوحها إلى رفض القديم، وعدم التعويل عليه، وطرحه جانباً بعد أن عانت منه الأمرَّيْن من الناحية الدينية، والفكرية، والثقافية، والعقلية، والإنسانية. ومن هنا رفض المستشرقون كل مصدر سابق للمعرفة نظراً لخيبة الأمل التي حصلت من كشف أخطاء الموروث وكل مصدر سابق للمعرفة باسم الوحي أو الدين أو الحدس أو المثال واستبدال ذلك كله بالإيمان المطلق بالعقل البشري وقدرته، وبالثقة التي لا حدود لها بالفكر الإنساني، وإمكانية وصوله إلى الحقيقة بالجهد الإنساني، وإمكانية وصوله بنفسه دون الاعتماد على أي مصدر مسبق[1]، ومنها: اتساع نطاق الفلسفة

(1) حسن حنفي، التراث والتجديد، دار التنوير، ط1، 1981م، ص 62.

الوضعية، وتأثيرها المباشر على المفكرين الغربيين بعد أن وضع أسسها «أوجست كونت» فأصبح الباحثون يعتمدون على الدراسات العلمية المجردة لتفسير الظواهر والأفكار الإنسانية. وإخضاع هذه الدراسات الإنسانية إلى مناهج العلوم التجريبية. وهذه المناهج لا تؤدي عادة إلى نتائج علمية مستساغة عند تطبيقها على الدراسات الإسلامية التي يلعب فيها الإيمان بالوحي والنبوة الدور الأكبر والهام فيها. ومنها أن المستشرق لا ينسى بيئته الأصلية التي تربى وترعرع فيها، هذه البيئة العلمية التي أنكرت الماضي، واعتدّت بالعقل، وأخضعت جميع الدراسات للنقد والتمحيص والتحليل الذي لا يعتمد على الماضي وأفكاره ومعتقداته فتأثر هؤلاء الدارسون بهذه البيئة الأوروبية التي تعتمد في دراسة حضارتها ومبادئها وأفكارها على الظروف التاريخية، والمبادئ العقلية، فطبقوا هذه المنهجية على سائر مجالات الدراسات الأخرى، ومنها الدراسات الإسلامية، وكانت النتيجة خاطئة هي الأخرى لاختلاف ظروف البيئتين الأوروبية والإسلامية، ولاختلاف المبادئ والمعتقدات التي تؤمن بها كلا البيئتين. ولأن المستشرق في حقيقة أمره عبارة عن باحث أوروبي بسبب ثقافته، ومزاجه، وطبعه، وتكوينه الثقافي والفكري، ولم يستطع إلاّ في النادر القليل تجاوز البيئة التي عاش فيها، أو الحيدة عن أحكامها، أو التخلص من آثارها ومعتقداتها ونظرتها للكون والحياة.

ونحن لو حاولنا استعراض المناهج العلمية التي استخدمها المستشرقون في دراسة الحضارة الإسلامية، لما وجدناها تخرج عن المنهج التاريخي، والمنهج التحليلي، والمنهج الإسقاطي، ومنهج الأثر والتأثير، ومنهج المطابقة والمقابلة. وهذه المناهج إمّا أن تكون قد استخدمت مجتمعة أو منفصلة في مجال الدراسات الإسلامية لأنها هي ذات المناهج التي استخدمها الأوروبيون في مجال الدراسات الإنسانية بصورة عامة، ولأنها تستند إلى المذهب الوضعي الذي طبقه المستشرقون على الدراسات الإسلامية في القرن التاسع عشر والعشرين، ولم يحيدوا عنه إلى الآن بالرغم من نبذ هذا المذهب في الوقت الحاضر للدراسات الإنسانية.

فالمنهج التاريخي الذي طبقه المستشرقون على الدراسات الإسلامية هو عبارة عن ترتيب وقائع تاريخية أو اجتماعية وتبويبها وترتيبها ثم الإخبار عنها والتعريف بها باعتبارها الظاهرة الفكرية ذاتها. والتاريخ قد يكون عاماً بحيث يشمل دراسة كلٍّ الظواهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية لمجتمع من المجتمعات. وقد

ينصب على النواحي السياسية دون غيرها كوصف نظم الحكم المختلفة، والأسر الحاكمة والظواهر الاجتماعية التي رافقت هذه النظم السياسية. وقد يكون التاريخ منصباً على سيرة العلماء والمفكرين من حيث تراجم حياتهم ومؤلفاتهم وآثارهم وما ساهموا به في مجال الحياة الثقافية والفكرية.

وعندما تناول المستشرقون الحضارة الإسلامية بالدرس والتحليل فقد طبقوا عليها المنهج التاريخي. ومن هنا كان تصنيفهم للتاريخ الإسلامي ومفكريه على نمط العقلية الغربية. فهم إذا ما تحدثوا عن محمد قالوا: إنه كان تاجراً ميسوراً. وعندما يتناولون دعوته يقولون: إنها جاءت للانقضاض على الارستقراطية القرشية. وعندما يتحدثون عن نضاله وجهاده يقولون: إن لديه أغراضاً سياسية يرمي إلى تحقيقها بالقوة المسلحة للوصول إلى السلطة والهيمنة على الجزيرة العربية. وهم عندما يتحدثون عن مفكري الإسلام كابن سينا، والغزالي، وابن رشد، فإنهم يصنفونهم بأنهم أصحاب مدارس كما يفعل الغربيون، وهكذا تراهم يتحدثون عن الرشدية، والسينوية، والغزالية، والأشعرية. وهذا التقسيم المذهبي كما ترى ليس صحيحاً من الناحية التاريخية والعلمية، لأن معظم هؤلاء المفكرين لا يختصون بعلم أو بمذهب معين. فأنت عندما تتحدث عن الغزالي، هل تستطيع أن تصفه بأنه متصوف أو فيلسوف أو منطقي؟. وعندما تتحدث عن ابن رشد، هل تستطيع أن تصفه بأنه فيلسوف، أو فقيه، أو متكلم، أو عالم؟.

وإذا كان الهدف من تطبيق المنهج التاريخي هو الحصول على أكبر قدر ممكن من المعارف والمعلومات عن الموضوع المراد دراسته، فإن مهمة الباحث هنا إرجاع الظواهر الفكرية إلى أصولها الأولى. فنحن عندما ندرس الحضارة الإسلامية فإن الذي يعنينا ليس التطور التاريخي للحوادث والأخبار وجمعها وتحقيقها، فهذا السرد لا يؤدي بنا إلى نتائج جديدة لأنه عبارة عن ترداد ما حصل في الماضي، ولكن مهمة الباحث الحقيقية هي إرجاع الظواهر الفكرية الإسلامية إلى أصولها الأولى التي خرجت منها كالقرآن والسنة مثلاً، لمعرفة كيفية خروجها منها ومحاولة العثور على منهج أو مناهج دائمة يمكن بواسطتها العثور على منهج إسلامي عام[1].

وبما أننا قد تناولنا في فصل سابق أن أحد أغراض الاستشراق هو الحصول على

(1) المرجع السابق، ص 69.

أكبر قدر من المعرفة والمعلومات عن البلاد الشرقية توطئة لاستعمارها وإخضاعها لهيمنتها، وكان المستشرقون هم الوسيلة التي اتبعت لتحقيق هذه الأغراض، فإن تطبيق المنهج التاريخي لا يؤدي في حقيقته إلى نتائج علمية صحيحة لأنه طُوِّع لخدمة أغراض لا علاقة لها بالموضوعية العلمية، ولأنه عندما اقتصر على جمع المعلومات والبيانات فإنه لم يضف جديداً إلى المعرفة الإنسانية من الناحية الفكرية.

وأخيراً فإن المنهج التاريخي قد استخدم في أوروبا لدراسة المسيحية لأنها نشأت في بيئة دينية، ودخلت المؤثرات الخارجية كالبابلية والأشورية والغنوصية على نصّها الديني. وهذا المنهج يبيح للباحث الكشف عن العناصر الأساسية التي ساعدت على تكوين المسيحية الأولى. وعندما يطبق المستشرق هذا المنهج على الظواهر الفكرية الإسلامية ـ التي هي في حقيقتها مثالية وليست مادية، أي أنها موضوعات فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية ـ فتكون النتائج العلمية ليست صحيحة عند تطبيق هذا المنهج على الدراسات الإسلامية[1]. يضاف إلى ذلك أن استخدام هذا المنهج يؤدي إلى إنكار نبوة محمد، وعدم صدقية الوحي الإلهي، لأنه يحيل كل شيء إلى ظواهر تاريخية. فالمستشرقون كما سنرى إذا ذكروا محمداً فإنهم يصنفونه مع أنبياء الفرس وحكمائهم وذلك عندما يعقدون المقابلات بينه وبين «زرادشت وماني» حول الإسراء والمعراج والاتصال بالملكوت الأعلى، وهكذا يصبح هذا المنهج أداة لمحو النبوة المحمدية وتفسيرها ضمن النبوءات الأخرى التاريخية. وهو بذلك يقوم على فكرة مسبقة وعلى تميز حضاري وتعصب ديني[2].

أمّا المنهج التحليلي الذي طبقه المستشرقون على الدراسات الإسلامية فإنه يعني تفتيت الظاهرة الفكرية إلى مجموعة من العناصر يتم التأليف بينها في حزمة لا متجانسة من العوامل أو الوقائع التي أنشأها. أي أن هذا المنهج يقوم بتفتيت الظاهرة الفكرية وردها إلى عناصرها الأولية كالظروف الاجتماعية، أو السياسية، أو الدينية. فإذا طبق المستشرق هذا المنهج وهو متأثر بمزاجه وثقافته وبيئته ودينه الذي نشأ فيه، فإنه يصل به في الدراسات الإسلامية إلى نتائج غير سليمة. فالمسيحية عندما يخضعها المستشرقون للمنهج التحليلي فإنها تبدو لهم منقسمة إلى عوامل دينية وأخرى غير دينية

(1) حسن حنفي، دراسات إسلامية، دار التنوير، ط1، 1982م، ص 227.
(2) المرجع السابق، ص 228.

لأن الدين المسيحي لا ينظم إلاّ الجانب الروحي ولا علاقة له بالجانب الزمني أو المادي الذي يخضع بدوره إلى عوامل الاقتصاد والسياسة والاجتماع. ولكن إذا طبق المستشرق هذا المنهج على دراسة الفرق الإسلامية وكيفية نشأتها فإنه يحكم عليها طبقاً للمعايير السياسية باعتبارها قد نشأت لهذا السبب وحده دون غيره. غير أن الحقيقة خلاف ذلك لأن الدين الإسلامي لا يفرق بين العامل الديني وغيره من العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية الأخرى. ومن هنا خطر تعميم هذا المنهج على سائر الدراسات الإنسانية وخاصة الدراسات الإسلامية التي تختلف أصولها ومعطياتها ومبادئها عن الديانة المسيحية. ومن هنا فإن تطبيق هذا المنهج يؤدي إلى الحكم على الحضارة الإسلامية بالجدب، وعلى الدين بالجمود، وعلى الوحي بالاضطراب والاختلاط، وعلى التوحيد بالتجريد، وعلى العقائد بالقضاء والقدر، وعلى الشعوب بالتخلف[1].

فإذا ما انتقلنا إلى المنهج الإسقاطي، فإننا نراه يتمثل في خضوع الباحث إلى هواه، وعدم استطاعته التخلص من الانطباعات التي تركتها لديه بيئته الثقافية المعنية، وعدم تحرره من الأحكام المسبقة التي يكوِّنها على موضوع بحثه سواء أكانت هذه الأحكام عقلية أم انفعالية. ولا يرى الباحث إلاّ صورته الذهنية دون غيرها من الصور الفكرية التي ربما تخالف أحكامه المسبقة ويحاول جاهداً إخضاع جميع الصور الأخرى إلى ما ارتضاه لنفسه حتى وإن جانبت الموضوعية العلمية. فالباحث عندما يضع في ذهنه صورة معينة لأفكار معينة وهذه الأفكار لا وجود لها من الناحية الفعلية فإنه يحاول إيجادها في ذهنه ويلتمس لها الحلول والفروض مهما كانت منتفية. وإذا كانت الظاهرة الفكرية موجودة فعلاً ولكن لا تصور لها في ذهنه فإنه يحاول نفيها مهما كانت صحة وجودها.

طبق المستشرقون المنهج الإسقاطي على الدراسات الإسلامية، ووصلوا بتطبيقه إلى أحكام تعسفية لا صلة لها بالتحليل العلمي السليم. وطوعوا هذه الصور الذهنية الكامنة في عقولهم سلباً وإيجاباً لتفسير التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية. وبما أن هذا المنهج يخضع لهوى الباحث وأحكامه المسبقة فإن النتائج المرجوة منه لا تكون صائبة في أغلب الأحيان. ذلك أن المستشرق ـ وهو في حقيقة الحال نتاج بيئته ـ

---

(1) حسن حنفي، التراث والتجديد، المرجع السابق، ص75.

وإيمانه الشديد بثقافته ومنهاجه باعتبارها النموذج الأمثل لكل الثقافات والمناهج، ينظر إلى سائر الظواهر الأخرى التي يخضعها للدراسة من عل، ولا يضعها على نفس المستوى لثقافته ومنهاجه فيسهل عليه عملية الإسقاط التي يمارسها من خلال نظرته الاستعلائية فتأتي أحكامه جائرة ومنافية للحياد العلمي الصحيح.

فإذا تركنا المنهج الإسقاطي واتجهنا إلى منهج الأثر والتأثر لوجدنا أن المستشرقين استخدموه بطريقة مبتسرة بحيث فسروا الوحي الإلهي، والفلسفة الإسلامية، والفقه الإسلامي والسنة النبوية بأنها مستمدة من عوامل خارجية مارست عليها قواعد الأثر والتأثر فعلها، وكأنَّ هذه الحضارة مجتمعة نابعة من تطبيق هذا المنهج الذي ينفي كل أصالة للدين الإسلامي. ذلك أن هذا المنهج يقضي على الأفكار الإسلامية قضاءً مبرماً، ويرجعها إلى مصادر ثقافية خارجية، وإصدار هذا الحكم التعسفي كلما وُجد اتصال بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى، وكلما وُجِد تشابه بينها وبين الأفكار الإنسانية الأخرى مهما كان هذا التشابه كاذباً وغير حقيقي، فالمستشرقون عندما يطبقون منهج الأثر والتأثر على الفلسفة الإسلامية فإنهم يرجعونها إلى أصول يونانية ولا يؤمنون ألبتة بأصالتها. وهذا الخطأ يدافع عنه المستشرقون طبقاً لمعايير الأثر والتأثر، ولا يقتنعون ألبتة بأن التفاعل الحضاري يحدث أثره كلما التقت حضارتان مع احتفاظ كل منهما بخصائصها المميزة. وإذا درس المستشرق التصوف مثلاً فإنه يرجعه إلى أصول خارجية كالعنصر الإيراني أو الهندي لوجود عناصر متشابهة بين التصوف الإسلامي والتصوف الفارسي، ولا يؤمن ألبتة بأن التصوف الإسلامي مصدره الدين نفسه ولم يتأثر بعوامل خارجية ما دام هناك تشابه بينه وبين مظاهر التصوف في أصقاع أخرى كفارس والهند.

وإذا درس المستشرق علم أصول الدين قال لك: إنه خضع لمنهج الأثر والتأثر بدليل أن الأحوال الثلاثة وهي العلم والقدرة والحياة عند أبي هاشم الصوفي لا تبتعد عن الأقانيم الثلاثة في الديانة المسيحية. ولا يقتنع مهما حاولت البرهنة عليه من أن هذا العلم قد نشأ في فترة مبكرة سبقت عصر الترجمة، وأنه في حقيقة أمره أول محاولة للتعبير عن النصوص وفهمها فهماً عقلياً خالصاً، ثم تحويلها بعدئذ إلى معانٍ.

تأثر المستشرقون بمنهج الأثر والتأثر لأنه طبق بصورة صارمة في بيئتهم. ذلك أن النهضة الأوروبية قد تأسست على الحضارة اليونانية وكلما أنشئ مذهب فكري وديني جديد خاصة في ما يتعلق بمقاومة سلطان الكنيسة وُجِدَ له نظير في الحضارة

اليونانية القديمة. وتنطبق هذه العملية على الأدب والشعر والفن والخطابة. ومن هنا رسخ في أذهان المستشرقين أن كل حضارة حديثة تستمد أصولها من الحضارة اليونانية. ومن خلال هذا الحكم طبقوا هذا المنهج على الحضارة الإسلامية وحاولوا تفسير أفكارها ومناهجها طبقاً لمنهج الأثر والتأثر. ويلاحظ المرء عدم صحة هذا المنهج بالنسبة للحضارة الإسلامية لأنها ذات أصول وحدود واضحة مؤسسة على معايير دينية وبيئية أصلية مستمدة من الجزيرة العربية والتعاليم الإسلامية. وأنها قادرة على تمثل ثقافات الشعوب المجاورة ووضعها في قالبها لأنه هو القالب الأوسع شمولاً والأكثر عقلانية. ومن ثم نفهم خطأ المستشرقين عندما يعتمدون على منهج الأثر والتأثر في تفسير الحضارة الإسلامية لأنه منهج يهدف أساساً إلى القضاء على الحضارات وقدرتها على التمثيل والتعبير والخلق والإبداع. ونحن نعرف طبقاً للمعايير العلمية الموضوعية أن الحضارة الإسلامية كانت مبدعة خلاقة، وأنها سلسلة متصلة الحلقات مع الحضارات الإنسانية الأخرى فقادت المدنية الإنسانية أحقاباً طويلة بعد أن تمثلت الحضارات الأخرى وأضافت إليها من أصالتها واحتوتها طبقاً لمناهجها وتوجهاتها، ثم سلمتها بدورها إلى حضارة إنسانية أخرى وهكذا دواليك إلى النهاية.

استخدم المستشرقون مناهج المطابقة والمقابلة في دراسة النصوص الإسلامية. وقد برعوا في هذه الناحية وأجادوا فيها إجادة لا نستطيع أن ننكرها. وقد ساعدهم على ذلك ـ كما أسلفنا ـ معرفتهم بالعديد من اللغات، واطلاعهم على آلاف المخطوطات، واكتشافهم للمئات من النقوش والآثار. فاستخدموا مناهج المطابقة والمقابلة بين هذه النصوص المجمّعة، وحاولوا التوفيق بينها، واستخلاص النتائج العلمية من استقرائها، كما برعوا في الدقة في الترجمة وتحقيق النصوص وإرجاعها إلى مصادرها الأصلية. ولكن هذه الطريقة لم تسلم من الخطأ هي الأخرى خاصة إذا كان استخدامها لغرض البرهنة على فرضية علمية رسخت في ذهن المستشرق طبقاً لأحكام مسبقة فيحاول تطويع النصوص واستقراءها للبرهنة على صحة تلك الفروض.

هذه أهم المناهج العلمية التي استخدمها المستشرقون لدراسة الحضارة الإسلامية. ولمزيد من الإيضاح فإننا نورد نماذج من هذه المناهج طبقاً لمطبقيها، ونختار خمسة منهم على التوالي وهم: جولد زيهر المجري الجنسية واليهودي الديانة باعتباره أحد مؤسسي الدراسات الإسلامية في أوروبا، وسنوك هرجرونيه الهولندي الجنسية الكالفيني الديانة والثقافة باعتباره من أبرز المستشرقين في مجال الدراسات

الإسلامية، وبيكر الألماني الجنسية اللوثري المذهب الذي قرن بين الاستشراق والسياسة، وماكدونالد البريطاني الجنسية ثم الأمريكي الذي تخصص في إعداد المبشرين للعالم الإسلامي، وأخيراً لويس ماسينيون الفرنسي الجنسية الكاثوليكي الديانة الذي برع في دراسة التصوف الإسلامي... وذلك على النحو التالي:

المبحث الأول

منهجية جولدزيهر في الدراسات الإسلامية

يعتبر المستشرق المجري جولدزيهر المولود عام 1850م والمتوفى عام 1921م المؤسس الحقيقي للدراسات الإسلامية في أوروبا. فقد تعاون مع 85 مجلة دورية، وثماني موسوعات علمية. وكتب ثلاثين مقالاً في الموسوعة الإسلامية وبلغت مقالاته العلمية 210 مقالات. وكتب خمسة وثلاثين كتاباً، وبعد وفاته نقلت مكتبته العامرة بالمجلدات النادرة والمخطوطات القيّمة التي حصل عليها إبان تجواله في الشرق إلى الجامعة العبرية بالقدس عام 1925م.

ويرى «ريتشارد هورتمان» أن «جولدزيهر» هو المؤسس الفعلي للدراسات الإسلامية الحديثة في أوروبا. وكان من ضمن العوامل التي ساعدت على فهم الإسلام انطلاقاً من دراسة تاريخ الأديان. وهو الذي أعطى للدراسات الإسلامية خصائصها المميزة باعتبارها أحد الفروع العلمية المستقلة بذاتها والمختلطة بالمشاكل والمناهج الخاصة بها. ومن الصعوبة بمكان فهم الدراسات الإسلامية وتطورها لولا مساهماته الفعّالة في هذا الخصوص، وتركيزه على تحليل الأفكار الإسلامية من خلال النصوص والوثائق التي أخضعها للبحث والتحليل. وأكبر خدمة قدمها في هذا الإطار دراسته العميقة بالمعرفة التاريخية للأحاديث النبوية[1].

وتحدث عنه المستشرق الهولندي «سنوك هرجرونيه» حديثاً مشوباً بالذكريات الشخصية، والصداقة العميقة واصفاً إياه بالعالم المتبحر في القضايا الإسلامية، وبالخصال الإنسانية الحميدة التي يتمتع بها، وأهم عيب فيه تسامحه اللامحدود تجاه

(1) Richard Hartmaan; Goldziher, ZDMG, LXXVI [N.F., BAND 1] 1922, 285 - 291 (Traduction Française).

إنتاج بعض زملائه المشكوك في قيمته العلمية. لأنه كان يفضل السكوت عشر مرات على كشف أخطاء زميل له على ارتكاب جريمة تثبيط همته عندما يراه ضعيفاً في معارفه[1].

ويراه المستشرق الألماني «هنريش بيكر» بأنه الأب الروحي لجيل المهتمين بالدراسات الإسلامية. فهو مبدع ومنشئ «علم الأسلومولوجيا» بالتعاون مع زميله سنوك هرجرونيه. وذلك عندما حاولا فهم الإسلام من دراسة الإسلام ذاته، وذلك بالرجوع إلى انطلاقته الأولى. وقد دافعا عن هذه الأصالة الإسلامية في مواجهة المناهج الفقهية اللغوية التي استخدمت لمعرفة الإسلام. فقد اهتم الاثنان بالنصوص الأدبية، وذلك بعد وضعها في سياقها التاريخي. وعالجا من خلال تلك النصوص تاريخ الأديان بصفة عامة وتاريخ الديانة الإسلامية بصفة خاصة. وقد بحثا من خلال تلك النصوص والدراسات المنظّمة لها الأفكار الإسلامية مستخلصَيْن منها الأصالة الإسلامية الحقة عاثرَيْن في طياتها على منطق داخلي لها[2].

وعندما وصف «سنوك هرجرونيه» المستشرق الألماني «نولدكه» بأنه أعظم مستشرقي العصر، أجابه الأخير قائلاً: «ليس هناك ما يدعو إلى أن تطلق علي أعظم مستشرق معاصر، لأنني على يقين بأن العبقرية تنقصني، ولكن عليك أن تبحث بعيداً عن هذه العبقرية لتجدها عند جولدزيهر وفلهاوزن»[3].

يرى «جولدزيهر» أن دراسة أي دين من الأديان يدخل في نطاق فرع معين من العلوم يطلق عليه «علم الديانات». وهذا العلم يدخل ضمن نطاق تاريخ الأديان. ويتحدد هدفه في دراسة التطور التاريخي لهذه الأديان المختلفة، والعوامل المتشابكة التي تحدد الأشكال الداخلية لهذه الديانات، وعلاقة هذه الشكليات بمصادرها الأصلية. ومن هنا فإن منهج جولدزيهر لا ينصب على الوصف التاريخي للدين الذي يقوم بدراسته، ولكنه يهتم في الدرجة الأولى بالقيم الروحية والأخلاقية التي تنص عليها تعاليم تلك الديانة ومدى تعلق مريديها بها. ويرى أنه من المستحيل علمياً إصدار حكم مهما كان نوعه على أية ديانة، لأن مثل هذا الحكم يجب أن يكون مطلقاً. ولكن

---

(1) Snouck (H.) goldziher, VG, VI, 452 - 464. (Traduction).

(2) Becker, Goldziher,15, 11, 499 - 514.

(3) Waardenburg (J.J.) L'islam dans le miroir de l'occident, Paris - La hye, 1962, p. 18.

غالباً ما تنقص الباحث الضوابط والمعايير العلمية لإصدار مثل هذه الأحكام المطلقة. فالأحكام المطلقة لا قيمة لها في دين من الأديان إلاّ بالنسبة إلى معتنقيها. أما بالنسبة إلى الآخرين فإن هذه القيمة تبدو دائماً نسبية.

وبناء على نظرته السابقة فإن «جولدزيهر» يرفض تلك الأحكام المسبقة التي تطلق على الإسلام والتي تتسم دوماً بالخطأ والتعسف على مر العصور، لأنه من الخطأ تطبيق معيار مطلق عليه، ولأن الإسلام غير مسؤول عن الأخطاء المنسوبة إليه عبر التاريخ. كما أن هذه الأحكام المسبقة والتعسفية غالباً ما تكون مبنيّة على أدلة وبراهين خاطئة. ويفند «جولدزيهر» خطل الرأي القائل بالقيمة القليلة للديانة الإسلامية. بل إنه على العكس من ذلك يرى فيها معايير وقيماً إنسانية تتجه إلى فعل الخير. ومحاربة عناصر الشر، كما أن الحياة تصبح عادية وسعيدة لو طبقت عليها معايير ومبادئ هذه الديانة[1].

أمّا بالنسبة إلى دوره الفعّال في مجال «الدراسات الإسلامية» فهو يعتبر المؤسس الحقيقي لهذا العلم، ودفع به دفعات قوية إلى الأمام، وطبق عليه مناهج علمية صارمة أهمها المنهج التاريخي، ومنهج قانون المطابقة والمقابلة. وهو يرى أن التقدم الذي أحرزته الدراسات الإسلامية في السنوات الأربعين الماضية لم يكن مقتصراً فقط على اتساع وشمولية المعارف المكتسبة، ولكنه تعدى ذلك إلى المنهجية العلمية المطبقة عليها ويقول في هذا الصدد: «إننا قد تعرفنا إلى الإسلام بمنهجية تختلف عن تلك التي طبقها أسلافنا، وبعبارة أخرى فإننا ندرسه بمنهجية أخرى»[2].

يقصد «جولدزيهر» بالمنهجية الجديدة المطبقة على الدراسات الإسلامية هي تلك التي تعتمد على منهج «النقد التاريخي»، وعلى منهج آخر يرتكز على قواعد عامة ـ أخلاقية ونفسية ـ تتعلق بنشأة وتطور الأفكار الدينية للإنسان. وكان لهذين المنهجين نتائجهما في مجال الدراسات الإسلامية وهما اللذان أطلق عليهما «منهج النقد التاريخي» و«منهج علم مقارنة الأديان».

وعندما اعتمد «جولدزيهر» على المنهجين السابقين تناول نشأة الإسلام، وأبان

(1) Goldziher, Dogme et la loi dans L'islam, p. 15, in Waardenburg, op. cit. p. 112.

(2) Waardenburg, op. cit p. 112.

عن كيفية تطوره، وتطرق إلى أحزابه ومذاهبه، وأفكاره الروحية السائدة في فترات تاريخية مختلفة، كان يتجه دوماً إلى استخدام تاريخ الأدب دون أن يكون مؤرخاً للآداب في حدّ ذاتها، وكان نادراً ما ينزع إلى المشاهدة المباشرة، ولكنه يغوص دوماً في الوثائق والنصوص التاريخية، ويحاول من خلال دراستها استنباط الأحكام العامة على الديانة الإسلامية. وخطأه هنا يتحدد دوماً في تسلحه بالأفكار والأحكام المسبقة ثم يحاول تطويع النصوص لتتفق وهذه الأحكام. وهذه طريقة طالما أشرنا إلى خطئها لأنها لا تدع النصوص تتحدث لوحدها، ولكنها تطوع دوماً لإثبات صحة تلك الأحكام المسبقة.

كان لاهتمام «جولدزيهر» بتاريخ الإسلام، واستخدام النصوص لتفسير حركته وتطوره، وغوصه في هذه النصوص لاستكشاف ما وراءها من أفكار، أن أدى به إلى إهمال دراسة حاضر العالم الإسلامي من الناحية السياسية والثقافية والحضارية.

عكف «جولدزيهر» على دراسة الإسلام من خلال تطوره التاريخي، مبتدئاً بمعالجة مصادره الأصلية كالقرآن والسنة باعتبارهما نقاطاً ثابتة تكشف عن تطوره الباطني. وهو يرى أنه من خلال هذه المصادر الأصلية يمكن للباحث النفاذ إلى باطن الإسلام، واكتناه أسراره، وتحديد أفكاره العامة التي تلعب دورها الأساسي في المعرفة الإسلامية بالتعاون مع تفسير وتأويل مصادره الأولية باعتبارها جميعاً مرآة تعكس اتجاهاته وتوجهاته المختلفة.

وعندما لجأ «جولدزيهر» إلى دراسة النصوص الإسلامية فهو لم يعتمد كما ذكرنا على المشاهدة المباشرة، لأنه لم يقم في البلاد الإسلامية إلاَّ مرتين فقط. ولكنه اعتمد على معرفته الواسعة للأدب والثقافة الإسلامية المتعددة الجوانب. وهذه الثقافة عبارة عن مرآة عاكسة للتيارات الروحية الإسلامية. وهو بهذه الصفة يمكننا أن نطلق عليه «مؤرّخاً للأديان» من الدرجة الأولى، أي أنه ـ بعبارة أخرى كما أطلق عليه «هنريش بيكر ـ «مؤرخ للأديان ذو توجهات أدبية» لأنه يطبق في دراساته منهج الأدب التاريخي، دون أن يكون مؤرخاً للآداب، لأن الأدب نادراً ما كان هدفه الأساسي[1].

وهو في استخدامه للنصوص، واستقراء كنهها، وتحليل مضامينها، قصد من

---

(1) Becker; Goldziher, op. cit, 15, 11, 502.

وراء ذلك اكتشاف معنى الحياة الإسلامية وتفسيرها من خلالها. وبيان التيارات والمذاهب والدوافع الحقيقية التي تكمن وراءها. ومثال ذلك إذا قام جولدزيهر بنقد سند للحديث أو متنه، فهو لا يقصد إلى بيان صحته من عدمها، وهل هو صحيح أو موضوع، ولكنه يهدف من وراء ذلك إلى بيان الميول والأهواء والاتجاهات الخفية التي عبّر عنها أصحابها بوضع هذه الأحاديث. كما أنه عند تناوله لظاهرة التفسير القرآني فإنه لا يقصد من وراء ذلك إلى بيان أخطاء المفسرين، وترجيح أحدهم على آخر، ولكنه يقصد إلى بيان الاتجاهات الدينية والسياسية والمذهبية الكامنة خلف هذه التفاسير. كما أعتمد «جولدزيهر» في كشف تطور الحياة الإسلامية على دراسة الفقه الإسلامي باعتباره المؤشر الحقيقي الكاشف عن هذا التطور، خاصة عندما استند إلى علم أصول الفقه باعتباره المنهج العلمي الذي سلكه المسلمون لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وسلوك طريق الاجتهاد في مواجهة ما لاقاه المسلمون من أحداث وقضايا جديدة لا قِبَلَ لهم بها عند بداية ظهور الإسلام.

تتعدد صورة الإسلام لدى «جولدزيهر» من خلال دراسة تاريخه الذي تكوّن بفضل رسالة نبيّه، والتعليمات والمبادئ التي أتى بها. ومواعظه المتمثلة في أوامره ونواهيه التي نشرها بين أتباعه. والتغيرات الجوهرية التي أدخلها على المجتمع العربي الوثني. وهو يرى أن هذا التاريخ قد تميز بعد وفاة الرسول بوضع الأحاديث الشفوية والكتابية. وهي غالباً ما وضعت لخدمة أغراض سياسية ومذهبية. وهو رأي كما ترى لا يستند إلى أسس علمية صحيحة بالرغم من محاولاته المتعددة لإضفاء الصحة عليه. كما اعتقد من خلال دراساته أن الفقه الإسلامي عبارة عن نظام قانوني سعى إلى وضع القانون الإلٰهي كقاعدة أساسية تنظم الحياة الخاصة للأفراد وحياة المجتمع بأسره، خاصة عند استخدامه المنهجية الخاصة به والمتمثلة في علم أصول الفقه. كما يرى تطور الحياة الإسلامية بعد الفتوحات العربية وتأثرها بالأفكار الخارجية الآتية من المسيحية والأفلاطونية الجديدة، والأفكار الفارسية والهندية خاصة في ما يتعلق بالتصوف الإسلامي. وحاول في هذا المقام استخدام منهج «الأثر والتأثر» بكل ما يحمل من أخطاء، وتعسف في الأحكام. لأن الأفكار العقائدية الإسلامية وما نتج عنها من تيارات فلسفية أو روحية لم تكن دوماً خاضعة لمنهج الأثر والتأثر نظراً لأصالتها الإسلامية النقية.

إن الصورة الإسلامية لدى «جولدزيهر» بالرغم من خطئها منهجياً وعلمياً فإنه

يراها صورة متحركة ومتفتحة على العالم الخارجي. ولها مستقبل عقائدي وسياسي لو رجع المسلمون إلى حقيقتها أو أصولها. ذلك أن حركة التطور الإسلامي تستند إلى عوامل داخلية وهي الأسس الدينية التي بني عليها الإسلام، وعوامل خارجية نتيجة دخول العناصر الأجنبية إلى مفاهيمه. وباجتماع المصدرين الداخلي والخارجي تكون الحركة الروحية الإسلامية في تطور مستمر إلى الأمام. ومن هنا كان «جولدزيهر» يعتقد أن تاريخ الإسلام ما هو إلاّ عبارة عن دراسة تياراته الروحية المختلفة[1]. وهذه التيارات تكشف للدارس عن القيمة الحقيقية للديانة الإسلامية التي يراها «جولدزيهر» أنها تحتوي على مثل وقيم تتجه دوماً نحو الخير، وتحارب عناصر الشر، ويسفه خطل ذلك الرأي القائل بعدم احتواء هذه الديانة على هذه القيم العظيمة، التي حاول جاهداً إبرازها حتى وإن لم تكن لها قيمة دينية فإن لها دوماً قيمة أخلاقية لا يشك في فاعليتها ولا يستهان بها.

كان دور «جولدزيهر» هاماً في مجال الدراسات الإسلامية التي يراها جزءاً من الدراسات العميقة التي يقوم بها المستشرقون، وأهم الفروع الاستشراقية التي يتناولونها بالبحث والدراسة والتحليل، وهو يقول في هذا الصدد: «إن دراسات المستشرقين المبنيّة أساساً على اللغويات تقدم لنا الأدلة والبراهين على الآثار الروحية التي مارسها الشرق حول تطور الإنسانية، وبعبارة أخرى فإننا نتعرّف بالعلوم الشرقية إلى النقاط البيضاء للتاريخ التي تنير لنا هذه العلوم ظلامتها، ونصحح بها المفاهيم المتعسفة والجزئية التي تناولت العالم الشرقي، ونتعرّف بواسطتها إلى التاريخ الباطني للظواهر الكبرى وحركات الحضارات الإنسانية الشرقية»[2].

إن لدى «جولدزيهر» ثقة مطلقة بـ«العلم» الذي يتعدى الحدود والقوميات والديانات، والذي يجب دوماً اللجوء إليه حتى في تحديد القواعد الأساسية للأفكار الدينية. وباعتباره إسرائيلي الديانة فإنه يعتقد إمكانية استيعاب الديانة الإسلامية بمقابلتها مع الديانة اليهودية، ولا يتم ذلك إلاّ بالدراسة العميقة لنصوصها الدينية، ومن هنا فإنه يؤكد دوماً أن الأفكار الدينية يجب أن تستند دوماً إلى النتائج العلمية[3]. وقد حاول

(1) Waardenburg, op, cit. p. 126.

(2) Ibid, p. 115.

(3) Ibid, p. 19.

دوماً في ثنايا أبحاثه إيجاد المشتركات بين الديانتين الإسلامية واليهودية، لأنه كان متعلقاً بالوحدانية من جهة ولأنه كان يؤمن بالقيم الإسلامية من جهة أخرى.

شغف «جولدزيهر» بدراسة المصادر الأصلية والأجنبية للديانة الإسلامية وهو يرى أنه لا يمكن فهم الروح الإسلامي الصحيح ما لم يدرس الباحث العلاقة بين تطوره ومصادره. ولا يمكن الوصول إلى هذه النتيجة ما لم يقم الباحث بدراسة التطور التاريخي لهذه المصادر. وقد طبق هذه المنهجية في كتبه الرئيسة مثل «الظّاهرية» الذي تناول فيه الفقه الإسلامي من وجهة نظر المذهب الظّاهري الذي يهتم بظواهر النصوص دون اللجوء إلى القياس والتعليل. كما طبق هذه الطريقة في كتابه «دراسات محمدية» الذي تناول فيه بالدرس والتحليل الأحاديث النبوية. وكذلك كتابه «مناهج التفسير القرآني» الذي حلل فيه المذاهب المختلفة للتفسير القرآني كالمذهب الأثري والباطني والشيعي والمعتزلي. وبهذه الكتب الثلاثة يكون قد تناول المصادر الأصلية للتشريع الإسلامي. ثم أضاف إليها العناصر الخارجية عند تطبيقه لمنهج النقد التاريخي ومنهج الأثر والتأثر. ولكنه يعتقد دوماً فعالية المصادر الأصلية التي يرى لها القيمة الحقيقية والإيجابية عندما تسمح للمبادئ الإسلامية بالتطور عبر الزمان والمكان. بل إنه يرى أن التمسك بهذه المصادر «الداخلية» سيؤدي دوماً بالإسلام إلى التطور المستمر، وستبقى مبادئه وأحكامه صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان. ونحن نؤيد وجهة نظره هذه، فلو ترك باب الاجتهاد مفتوحاً على مصراعيه، ولو لم يقم بعض المتعصبين بإغلاقه، ولو تطور علم أصول الفقه بعد أن وصل إلى الذرَى عند الغزالي، ثم انحدر إلى الحضيض لتغيرت الحياة التشريعية الإسلامية، ولما عدنا بحاجة إلى الاستعانة بالقوانين الأجنبية التي نسير على هديها إلى يومنا هذا.

يتلخص منهج «جولدزيهر» في الاطلاع على الكتب والوثائق والنصوص، ثم الاعتكاف عليها دارساً ومحلّلاً وناقداً، وهو لا يعتمد على المشاهدة المباشرة، ولكنه يغوص في النصوص مطبقاً منهج المطابقة والمقابلة بينها، محاولاً النفاذ من خلالها إلى ما تخفيه من مقاصد مستترة، وبرع حقاً في مجال الدراسات المقارنة، فكان يميز بدقة بين الديانات والمذاهب المختلفة، ويحاول إبراز منهج الأثر والتأثير بينها. ويستخدم غالباً المنهج الاستدلالي لأنه يعتمد في دراساته على نفوذ بصيرته، وعمق وجدانه. وخطؤه الأساسي يتحدد في تكوين أفكار مسبقة على الموضوع الذي يدرسه، ويحاول قدر جهده أن تأتي نتائج دراسته متوافقة وتلك الأفكار. وهو بذلك لا يدع هذه النصوص

تكشف عمّا وراءها، ولكنه يحاول ليّ رقبتها لتتوافق وأفكاره المسبقة خلافاً للمنهج الذي سلكه «شاخت» عندما درس ذات القضايا الإسلامية التي تناولها جولدزيهر.

ويتحدد خطأ جولدزيهر المنهجي الآخر في اعتماده على منهج «الأثر التاريخي»، ونعني بذلك محاولته دراسة مصادر الإسلام الخارجية التي اعتقد أن لها الأثر الأكبر في تطور الديانة الإسلامية. وحاول جاهداً إبراز العناصر النقية الصافية للإسلام والعناصر الدخيلة عليه، ووصل إلى نتيجة علمية مفادها تأثُّره بهذه المصادر الخارجية سواء في التشريع أو التصوف أو علم الكلام. وهو عندما ركّز على هذه المصادر الخارجية فإنه قد عالجها باعتبارها معضلة تاريخية يجب إخضاعها لمناهج البحث العلمي الصارمة. ونحن لا ننكر تأثر الحضارات والأفكار بعضها ببعض، إلاّ أن للإسلام أصالته الحقيقية التي لم تكدِّرْها المصادر الدَّخيلة إلاّ في أضيق الحدود، لأن الحضارة الإسلامية اعتمدت في تطورها وازدهارها على مصادرها الأصلية أولاً، ثم استوعبت الأفكار الدخيلة عليها ثانياً، وامتصتها وطوعتها لخصوصيتها وأصبحت جزءاً منها حتى سلمتها إلى الحضارة التي تلتها ثالثاً وهكذا دواليك.

ونود الملاحظة أننا لم نتعرض لأفكار جولدزيهر بخصوص نظرته للأحاديث النبوية، وآرائه حول التفسير القرآني، واستنتاجاته المتعسفة حول بعض القضايا الإسلامية، لأن المجال لا يسمح بذلك، ولأننا اقتصرنا في بحثنا هذا على المنهجية العلمية التي سلكها هذا الباحث في تناوله للدراسات الإسلامية دون التعرض بالتفصيل إلى الردّ عليها، لأن لهذا الردّ منابر أخرى سنتناولها في الجزء الثاني من كتابنا هذا.

وإذا كان «جولدزيهر» يعتبر بحق مؤسس الدراسات الإسلامية في الغرب، فإن المستشرق الهولندي سنوك هرجرونيه لا يقل عنه أهمية في هذا المضمار... فما منهجيته يا ترى؟.

المبحث الثاني

منهجية سنوك هرجرونيه في الدراسات الإسلامية

يعتبر «سنوك هرجرونيه» المولود بهولندا عام 1857م والمتوفى بها عام 1936م، أحد المؤسسين الأساسيين للدراسات الإسلامية في الغرب الأوروبي. ودرس العالم الإسلامي ماضياً وحاضراً، وساهم في بيان مميزات الفقه الإسلامي باعتباره صالحاً

للتطبيق على مرّ العصور. ويعتبر كذلك نموذجاً للمستشرقين السياسيين الذين سخّروا لخدمة الأهداف الاستعمارية.

تبدأ علاقته بالدراسات الاستشراقية عندما بدأ تعلم اللغة العربية بجامعة «ليدن» بهولندا عندما كان طالباً بكلية اللاهوت بها. وفي ذلك الوقت اتصل بالمستشرق «دوزي» و«دي خويه». وبعد حصوله على الليسانس في اللاهوت، ترك سلك الرهبنة وَوَقَفَ حياته على دراسة اللغة العربية والدراسات الإسلامية تحت إشراف أستاذه «دي خويه» الذي ناقش أمامه أطروحته للدكتوراه بعنوان «موسم الحج في مكة». وبعدها بقليل اتصل بالمستشرق «جولد زيهر» عن طريق الخطابات ثم ذهب إلى «ستراسبورغ» وتلقى دروساً هامة على يد المستشرق الألماني «تيودور نولدكه» الذي كان يعد بحق من أعظم المتخصصين في فقه اللغات السامية.

وعند عودته من «ستراسبورغ» إلى هولندا عين «هرجرونيه» محاضراً بجامعة «ليدن» في معهد إعداد الإداريين للمستعمرات الهولندية بجنوب شرق آسيا. وبقي في هذا المنصب حتى عام 1887م، عندها شجعه «جولد زيهر» على دراسة الفقه الإسلامي، ثم وسع أبحاثه الإسلامية حتى شملت السيرة النبوية، وتاريخ الإسلام، وحاضر العالم الإسلامي أيضاً.

وفي عام 1883 اتصل بالمحافل الدولية وذلك عندما حضر مؤتمر المستشرقين الدولي السادس المعقود في «ليدن»، وهناك التقى للمرة الأولى بـ«جولد زيهر» وعقد معه صداقة شخصية استمرت إلى النهاية. وقد تحدث له عن رحلته إلى الشرق، وما شاهده هناك من آثار وعادات وسلوك الناس. وشجعه على الرحلة إلى مصادر المعرفة الإسلامية، وأثنى على هذه الرغبة كل من «فلهاوزن» و«نولدكه» والمستشرق السويدي «كارل لاندبرغ»، ودفعوه إلى الذهاب إلى مصر خاصة عندما تلقى دعوة من أحد المصريين الذي كان مقيماً بصورة مؤقتة بـ«ليدن» ويدعى «أمين المدني». فاستجاب إلى هذه الدعوات، وقام عام 1884م، برحلته المشهورة إلى الجزيرة العربية، حيث وصل إلى جدة في 28 من أغسطس 1884م، وأقام بالقنصلية الهولندية، وأخذ يتعرف إلى أحوال البلاد من جميع جوانبها، وحسّن من لغته العربية، وأقام علاقة شخصية مع السكان، ثم اتصل بعلماء البلاد المقيمين بمكة. وبعد نقاش طويل معهم اعتبروه مسلماً وبهذه الصفة استطاع الدخول إلى مكة تحت اسم مستعار هو «عبد الغفّار». قد تصرف «هرجرونيه» في أثناء إقامته بمكة كمسلم حقيقي، وتلقى العديد من المعارف

على مشايخ البلد، واطّلع على بعض المخطوطات النادرة التي تتعلق بتاريخ مكة أهداها له الشيخ «دهلان»[1]. وتضلع في دراسة الدين الإسلامي وحياة المسلمين التي وجدها تشابه إلى حد كبير ما كانوا عليه إبّان القرون الوسطى. وامتدت إقامته بمكة حتى أول أغسطس عام 1885م، وكان ينوي حضور موسم الحج ـ الذي كان هدفه الأساسي من هذه الزيارة ـ ولكنه فوجئ بطرده من البلاد نتيجة وشاية قام بها القنصل الفرنسي بجدة. وهكذا فوّتت عليه هذه الوشاية حضور موسم الحج الذي يبتدئ في 17 من سبتمبر من ذلك العام، كما عدل عن زيارة المدينة المنورة وعاد إلى بلاده. وكانت نتائج هذه الرحلة العلمية صدور كتابه «مكة» في مجلدين كبيرين بالإضافة إلى الدراسات اللغوية الأخرى. وقد احتوى هذا الكتاب على تاريخ المدينة المقدسة، وعلى مشاهداته الشخصية إبّان إقامته بها، وعلى ملحق للصور لم يسبق أن نشر مثيل له عليها. وكان إنتاجه العلمي قد وَقَف في ذلك الوقت على الفقه الإسلامي، وتاريخ الإسلام، على هيئة كتب ومقالات متخصصة مثل نشأة الإسلام، والتطور الديني للإسلام، والتطور السياسي للإسلام، والإسلام والفكر الحديث.

وابتداءً من عام 1889م عمل في خدمة إدارة المستعمرات الهولندية في إندونيسيا، حيث شغل طوال عامين مستشاراً للحاكم الهولندي في إندونيسيا. وفي عام 1891 نقل نهائياً للعمل في خدمة إدارة المستعمرات الهولندية بوصفه مستشاراً في اللغات الشرقية والشريعة الإسلامية. وأقام في مدينة «أتيه Atijeh» عامين كاملين كانت نتيجتهما تأليف كتابه الضخم «أهل أتيه» في جزءين كبيرين أيضاً[2]. وكانت النتيجة الحتمية لاشتغاله بالسياسة أن انقطع عن البحث العلمي الخالص، ولم يصدر له بعدها إلاّ مقالات بسيطة لا تتفق وسعة أفقه وغزارة معلوماته.

وفي أثناء إقامته بإندونيسيا التي استمرت سبع عشرة سنة، دخل في نزاع مع الحاكم الهولندي هناك بسبب سياسة القهر التي سلكها الأخير تجاه المواطنين. فعاد إلى بلاده بصورة نهائية عام 1906م بعد أن ودّعه سكان البلاد الأصليون بحرارة بالغة كما قال «فاردنبرج» في كتابه «مرآة الإسلام»[3].

---

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 246.

(2) Waardenburg, op. cit p. 657.

(3) Goldziher; Islam, p. 657.

وبعد عودته إلى بلاده أصبح أستاذاً للغة العربية والأدب العربي بجامعة «ليدن» بعد أن خلف أستاذه «دي خويه» في هذا المنصب. وهكذا توزع نشاطه بين التدريس الجامعي وبين الاستشارة السياسية لشؤون المستعمرات الهولندية، فأصبح رجل علم ودولة في آن واحد، إلاّ أن هذه الازدواجية أثرت كما ذكرنا على إنتاجه العلمي الذي أصبح ضئيلاً. وتقاعد أخيراً عام 1927م ولم يعد مستشاراً سياسياً لحكومة بلاده، ولكنه بقي يعطي بعض الدروس عن العربية واللغة الأيتية. واستقرأ التطورات الدولية الحديثة، وأدرك خطورة المرحلة التي تمر بها البشرية بعد وصول «هتلر» إلى السلطة في ألمانيا، كما أدرك خطل السياسة الهولندية في مستعمراتها الإسلامية، كما استقرأ جيداً أثر الحركات القومية ونضالها من أجل استقلال الشعوب عن الهيمنة الاستعمارية، ومن هنا فقد ندّد بـ«الأخطاء السياسية» التي ارتكبتها السلطات الهولندية في مستعمراتها، وتوقف عن التعاون معها في مجال الاستشارات السياسية. إلى أن لاقى ربّه في 26 من يونيه عام 1936م بعد أن ألقى خطاباً هاماً في الأكاديمية الهولندية تخليداً لذكرى المستشرق الإيطالي «ليوني كايتاني».

تتحدد منهجية «هرجرونيه» للدراسات الإسلامية في اعتماده بالدرجة الأولى على التاريخ الإسلامي الذي يبتدئ من خلال دراسة «السيرة النبوية». وهو يرى ضرورة دراسة «النبي» باعتباره «شخصية تاريخية». وينبه منذ الوهلة الأولى إلى الصعوبات العلمية التي تواجه الباحث عندما يتطرق لـ«السيرة المحمدية». لأنه يرى أن القرآن وحده هو الوثيقة الحقيقية، أمّا السنة النبوية فإنها لم توضع إلا لخدمة القرآن وحسن تفسيره وتأويله. وبالتالي فإنه لا يصدق كلَّ المعلومات التي أوردها المؤرخون حول هذه السيرة لأنه يرى إمكانية المضاربة عليها، لأن الوقائع الحقيقية للحياة المحمدية لا تنسجم وما سطره المؤرخون في مؤلفاتهم[1]. ولكنه يعتقد إمكانية الوصول إلى نتائج علمية صحيحة إذا قام الباحث بدراسة «الروح المحمدية» التي يعكسها القرآن في أوضح صورة لها. وهو يرى أن هذه الروح قد تجلّت من خلال الخصائص الشخصية للنبي التي تتميز بحياة صعبة إبّان فترة الشباب، وشعوره بالتفوق على أقرانه، وتفكيره الدائم في معنى الحياة[2]، واتصاله بالأقليات الدينية بمكة، واعتقاده بصلاحية العرب

(1) Goldzhier; Mohammedanisme, Lyde, 1916, p. 18.

(2) Goldziher; Islam, op. cit, p. 657.

في تكوين دولة تضاهي الفرس والروم، وخلافه مع المجتمع المكي المعتمد على التجارة. وأخيراً اعتقاده الجازم برسالته للناس كنبي من خلال القرآن الذي ينزل عليه من السماء. فَمِنْ خلال هذه الروح المحمدية مروراً بتطور المجتمع الإسلامي بعد وفاته إلى دولة منظمة متسعة الأرجاء يجب على الباحث دراسة الإسلام، وهكذا نرى هذا المستشرق يعتمد على المنهج التاريخي في دراسة الإسلام، وهو منهج عقيم لا يمكن الوصول به إلى نتائج موضوعية في ما يتعلق بهذا النوع من الدراسات التي تبتعد كثيراً عن الماديات وتقترب بشدة إلى المثاليات.

يرى «هرجرونيه» أن دراسة أي دين من الأديان تعني دراسة تاريخ هذه الديانة من حيث أصولها، واتساعها، ومذاهبها، والحركات الفكرية التي تفرزها، والنمط الحضاري الذي تعتمد عليه. وقد اعتمد على هذه المعايير في دراسة الإسلام ماضياً وحاضراً، ولكنه لاحظ منذ البداية أن الدراسات الإسلامية المعتمدة على المناهج العلمية ما زالت في بدايتها، وأنها تحتاج إلى استمرارية وعمق كبيرين[1].

أمّا بالنسبة إلى مفهوم «العلم» فإننا قد رأينا أن «جولدزيهر» وَقَفَ حياته على الدراسات الإسلامية لأسباب علمية ودينية، أمّا صاحبنا باعتباره عقلانياً فإن الأسباب التي دفعته إلى هذه الدراسة تعتمد على المعرفة العلمية دون سواها، والتي تقود في النهاية إلى تحقيق أهداف أخلاقية. وتتجلى هذه الأهداف الأخلاقية في دراسة الإسلام بطريقة علمية مستندة إلى عقلانية عالمية تناضل ضد تلك الأحكام الجائرة والتعسفية التي تطلق على الديانة الإسلامية. وهكذا فقد اعتمد في هذه الدراسة على الحقائق العلمية تحقيقاً لأهداف أخلاقية. غير أن هذه الحقائق العلمية التي حاول جاهداً البرهنة عليها لا تتفق والمعتقدات الإسلامية، خاصة فيما يتعلق بالرسالة المحمدية، وأصالة القرآن، وحقيقة الوحي الإلهي.

هكذا درس «هرجرونيه» الإسلام باعتباره ديناً أسسه النبي محمد حالة كونه الشخصية التاريخية المؤسسة لدين عالمي. وكان لموته المفاجئ نتائج مأساوية لأنه كان بالإمكان أن تَقِفَ هذه الحركة التاريخية التي أسسها عن التطور. إلاّ أن استمرار هذه التعاليم الدينية، وما دفعت به العرب إلى نشرها في أصقاع عديدة من العالم، جعلت هذه الحركة التاريخية في حالة من الحيوية غذّتها الدوافع الدينية المتمثلة في

(1) Goldziher; UG, VI, 70 - 80.

الثواب والعقاب الأخروي. وقد كفلت هذه الروح استمرارية الإسلام كعقيدة ثم تطوره كدولة، كما يرى هذا المستشرق أن لدراسة الشريعة الإسلامية فائدة تاريخية لأننا من خلالها نستطيع أن نستقرئ كيفية تكوين هذا النظام، والتعرف إلى أصول الأفكار الدينية التي عاشت هذه الشريعة في كنفها. وهكذا فإن دراسة أي دين من الأديان ما هي إلاّ عبارة عن دراسة تاريخ نشأته وأصوله، وتوسعه، واستيعابه للعناصر الجديدة الوافدة عليه، وأخيراً استقراره في حضارة محددة المعالم. ويرى «هرجرونيه» اجتماع هذه العناصر كلها في الإسلام الذي يجب دراسته من خلالها.

استخدم «سنوك هرجرونيه» مفهوم «التطور التاريخي» في الدراسات الإسلامية، وهذا المفهوم وإن كان يتطابق ومنهجية «جولدزيهر» إلاّ أنه يختلف عنه في المضمون. فلقد رأينا أن «جولد زيهر» يقصد بهذا المفهوم الكشف عن العناصر الداخلية والخارجية المؤثرة على الحركة الإسلامية، واستقراءه النصوص لاكتناه ما تخفي وراءها من مقاصد. إلا أن صاحبنا يقصد بهذا المفهوم سلسلة الحوادث، والأفكار، والتمثلات التي شملها التاريخ الإسلامي. ومن خلال هذا المفهوم يستطيع الباحث معرفة تراث القدماء ويستشف منه المستقبل الذي سيحدد حتماً نتيجة هذا التطور. ومن هنا كان اهتمامه بدراسة الإسلام المعاصر وخاصة الحركات السلفية كالوهابية وغيرها.

وبجانب مفهوم التطور التاريخي، استخدم «سنوك هرجرونيه» منهج الأثر والتأثر والذي أطلق عليه «مفهوم التمثل والاستيعاب». وقد غالى في تطبيق هذا المنهج غلواً كبيراً بالنسبة إلى الإسلام عندما اعتقد أن معظم العناصر الأساسية المكونة للديانة الإسلامية كانت عناصر خارجية، إلاّ أن الإسلام قد استوعبها وتمثلها، وأصبحت جزءاً من نظامه العام. وهذا المفهوم يقودنا حتماً إلى معرفة الأصول التي قامت عليها الديانة الإسلامية. وهو يرى أن الإسلام قد نشأ معارضاً للديانات القديمة التي يؤمن بها العرب في الجاهلية، كما جاء معارضاً للديانتين اليهودية والمسيحية. ولكنه استوعب هذه الديانات جميعاً بصورة تدريجية بحيث أصبحت تشكل هذه الديانة الجديدة التي لا تعتمد على أصول خاصة بها. وهذه الفكرة المغالية خلقت لنا مشكلة الشك في أصالة الإسلام كمشكلة تاريخية. وهي لا تصمد أمام الحقائق التاريخية الدامغة التي تبين بجلاء هذه الأصالة بعيداً عن مفهوم التمثل والاستيعاب.

وفي دراسته للإسلام المعاصر، فإن هرجرونيه يعتبر النظام الإسلامي ـ بما يحتويه من تعليمات تنظم الحياة الدنيوية والأخروية ـ كعامل مستمر يرسم طريق الحياة

لأتباعه الذين ينظرون إلى ديانتهم كمجموعة من الواجبات والأوامر الدينية التي يجب عليهم معرفتها وتطبيقها. وهكذا فإن الدراسة «الاجتماعية» للإسلام تشتمل أيضاً على الآثار التي يمارسها هذا «النظام» في منطقة معينة يطبق فيها. وهو يرى أن التطبيق الحرفي والكامل للتعاليم الإسلامية لم يتحقق في سائر أرجاء العالم الإسلامي بسبب استحالة تطبيق جميع هذه التعاليم من جهة، وبسبب استمرار العديد من العادات والتقاليد والأنظمة الموجودة قبل الإسلام في تلك الأوضاع من جهة أخرى. إلا أنه يؤكد تطبيق بعض الشرائع بصورة مطلقة في الأقاليم الإسلامية كالصلاة، والصوم والأحوال الشخصية، وأن هذا التطبيق يختلف من بيئة إلى أخرى بدرجات مختلفة من الناحية العملية. ومع ذلك فإن المسلمين جميعاً يتفقون على إمكانية تطبيق بعض الأفكار الإسلامية ومن ضمنها سيطرة دينهم على العالم أجمع الذي وإن لم يتحقق في الوقت الحاضر فإنه أمر لا ريب فيه مستقبلاً. وهذه السيطرة المحتملة أصبحت صعبة التحقيق نتيجة مواجهة أوروبا لها، خاصة عندما تفوقت على العالم الإسلامي في ميادين العلم والسياسة والاقتصاد، هذه الغلبة التي وجب عليهم مواجهتها، ولا يتم ذلك إلا بالأخذ بأسباب الحضارة الحديثة التي تحتم عليهم التحرر من نظامهم على الصعيدين العقلي والثقافي، وهو أمر سيضطرهم إلى الخروج من بعض قوانين شريعتهم. وهذا التحليل كما ترى نتاج للفكرة الاستعمارية التي كان أحد أعمدتها، بالرغم من بعض أفكاره التحررية المتمثلة في مطالبته إعطاء حقوق أساسية للمسلمين الخاضعين للهيمنة الهولندية في إندونيسيا.

تنصب منهجية «هرجرونيه» على دراسة «الحقيقة التاريخية» للإسلام، من خلال تطبيق منهج علمي لا يعرف التعصب والمحاباة. وهو يرى أن «الحقيقة التاريخية» هذه والتي سار على نهجها كل من «شبرنجر» و«نولدكه» و«موير» لم تطبق بعد على «السيرة المحمدية»، والتي تعني في عبارة واحدة «معرفة ماذا حصل في الماضي»[1]. ومن خلال استقراء هذا الماضي يمكن للباحث التعرف أن الإسلام الحقيقي الذي يختلف عمّا كان عليه وقت حياة الرسول وعمّا أصبح عليه بعد وفاته. ويصل هذا المستشرق إلى نتيجة غريبة مفادها أن الإسلام الحقيقي كنظام للحياة لم يتبلور إلاّ بعد وفاة مؤسسه. واعتقد مخطئاً أن هذا النظام قد تكوّن خارج الجزيرة العربية عن طريق «التمثل والاستيعاب» وهذا هو لبّ منهجيته.

(1) Snouck (H.); Derislam (1886), U.G. 1, p. 193 «traduction française».

ونحن نرى أن هذه المنهجية المستندة إلى مقولة «الأثر والتأثر» لا تصلح للحكم على الديانة الإسلامية من حيث نشأتها وتطورها ونوعية الحضارة التي قدمتها للبشرية. وملخص هذا الرأي الذي تشبث به المستشرقون أن المسلمين استقوا حضارتهم من مصادر أجنبية، وأن فلاسفتهم كانوا شرّاحاً ومترجمين للفلسفة اليونانية. وأن عبقرية علماء المسلمين قد تجلّت في الشرح والنقل ولكنها اختفت في الخلق والإبداع. وقد استمرت هذه الأفكار الخاطئة حتى بعد بروز علوم جديدة ومناهج بحوث حديثة، طبقت على دراسة الحضارات، والعلوم الاجتماعية والتاريخية. وأصبح منهج «الأثر والتأثر» من تراث القرن الماضي لارتباطه بالنزعة التاريخية التي هي أحد جوانب المذهب الوضعي، الذي أصبح منبوذاً لدى الغربيين في الوقت الحاضر، بعد أن حلت محله مناهج جديدة كالمنهج البنائي، والمنهج الفينومينولوجي، والمنهج النفسي، والمنهج التحليلي اللغوي وغيرها من المناهج العلمية التي لو طبقها المستشرقون على الدراسات الإسلامية لما وصلوا بها إلى هذه النتائج الخاطئة، التي لا يزالون مصرين عليها. ثم إن عملية الشرح التي يسندونها إلى علماء المسلمين ليست بالهينة واليسيرة، لأنها عبارة عن عملية حضارية طبيعية تحتوي فيها الحضارة الناشئة الحضارات المجاورة، بعد التعرف إليها وابتلاعها داخلها، وأخذ مصطلحاتها وتصوراتها كأدوات للتعبير[1]. ثم إن الشرح لا يعني تغيير لفظ بآخر أو استبدال عبارة بأخرى، ولكنه تعبير جديد يظهر فيه عمق الشارح وثقافته حتى يتمكن من إعادة بناء الشيء بناءً جديداً خالصاً، ومعنى هذا أن يكون الشارح أكثر علماً من الشيء المشروح، ويمتد إلى التحقق من صدق القول الذي شرحه، فإذا ظهر صدق هذا الشيء تمّ الاستشهاد به، وإذا ظهر عدم صدقه تمَّت مراجعته وتعميقه، وإذا ظهر شك فيه توقف الباحث عن شرحه وأعلن صراحة عن شكه. ومن هنا كان خطأ منهج المستشرقين ومن بينهم هرجرونيه الذي ركز على مفهوم «التمثل والاستيعاب» وأصرّ على تطبيق منهج «الأثر والتأثر» في الدراسات الإسلامية.

كانت نتائج دراسات «هرجرونيه» قد تمثلت في التركيز على دراسة السيرة النبوية، والفتوحات الإسلامية، والشريعة الإسلامية، وكان نتاجه ضئيلاً في مجال

(1) حسن حنفي، دراسات إسلامية، المرجع السابق، ص 159.

التصوف والعقيدة والثقافة الإِسلامية. ولم يول اهتماماً واضحاً بالمذاهب الإِسلامية، والفرق الكلامية، والشعائر الدينية والتيارات الفكرية الحديثة، بالرغم من اهتمامه بمسلمي إندونيسيا الذين دبّج حولهم العديد من التقارير الهامة عندما كان مستشاراً سياسياً لبلاده بها. وبصفته مؤرخاً ورجل دولة في آن واحد فقد اكتشف القوة السياسية التي يتمتع بها الإِسلام، وتنبأ بالتغيرات الجذرية التي ستحدث بين أتباعه، وكانت معظم تنبؤاته قد تكللت بالنجاح. أما بالنسبة إلى حكمه النهائي على الإسلام باعتباره نظاماً دينياً وقانونياً في آن واحد، وأنه قد تكوّن بصورة فعلية خارج الجزيرة العربية متمثلاً للمصادر الأجنبية الواردة إليه من الشعوب المفتوحة، فإنه قد أخطأ الحكم فيه، لأن الإِسلام لم يعتمد في نشأته واتساعه وتركيز حضارته إلاَّ على مصادره الأصلية التي أعطت له القوة المادية والمعنوية، حتى أصبح ما كان عليه من تقدم وازدهار. وأخيراً فإن منهجه يتحدد في دراسة الإِسلام من خلال الوثائق والنصوص مشفوعة بالمشاهدات المباشرة، وقد حاول أن يكون موضوعياً في حكمه إلاَّ أن نتائجه لا تتفق والقيمة الحقيقية التي يتمتع بها الدين الإِسلامي، لأنه كان ذاتياً في حكمه أكثر من كونه موضوعياً. فإذا كان منهج «هرجرونيه» هو الذي تعرضنا له... فما منهج المستشرق ورجل الدولة الألماني «هنريش بيكر» في هذا الخصوص يا ترى؟.

المبحث الثالث

منهجية كارل هنريش بيكر في الدراسات الإِسلامية

ولد «كارل هنريش بيكر Becker» في 12 من أبريل 1876م بأمستردام، من أبوين ألمانيين، وقضى أيام دراسته الثانوية بـ«فرانكفورت» وحصل على شهادة الثانوية العامة عام 1895م دخل بعدها جامعة «لوزان» حيث درس بها اللاّهوت أولاً ثم انتقل منها بعدئذ إلى جامعة «هايدلبرج» حيث درس بها اللاّهوت أيضاً بالإِضافة إلى دراسة نقدية لكتاب «العهد القديم»، وبفضل علماء جِلَّةٍ في هذه الجامعة توجه إلى دراسة تاريخ الأديان والتي قادته بداهة إلى التبحر في الاستشراق. وتعاون مع متخصصين في الدراسات الشرقية مثل «كارل بيزولد Bezold» المتخصص في علوم الأشوريات، و«جاكوب بارث Barth»، المتخصص في جامعة برلين في العربية. ونحن نعلم أن «بارث» كان تلميذاً لكل من «فلاشر Fleischer» و«نولدكه Nôldeke» فوجّه الأول

«بيكر» إلى دراسة العربية وزوّده بمعلومات قيّمة عن فقه اللغة العربية[1]. في جامعة «برلين» التقى بالمستشرق «مارتن هارتمان Hartmann» الذي كان هو الآخر تلميذاً لـ«فليشر» فوجّه انتباهه إلى دراسة الشرق الحديث، وأخيراً عاد صاحبنا إلى جامعة هايدلبرج التي حصل منها عام 1899م على درجة الدكتوراه حول مخطوطة ابن الجوزي المتعلقة بالخليفة «عمر بن عبد العزيز».

وما إن انتهى من عهد الطلب والدراسة حتى اتجه إلى الرحلات والاطلاع على الشرق، عن كثب، وكان لتلك الرحلات أثرها في تعميق معارفه عن الإسلام والشرق. فقد ارتحل أولاً إلى باريس عام 1900م، ثم ارتحل إلى إسبانيا ثانياً، وهناك بدأت دراساته الاستشراقية بمكتبة «الأوسكوريال» الشهيرة بالمخطوطات العربية النادرة، ثم غادرها إلى القاهرة حيث اتصل بحياة الشرق اتصالاً وثيقاً، ونفذ إلى صميم الروح العربية الإسلامية، فأجاد اللغة العربية، وقام برحلة طويلة إلى الصعيد قادته إلى الخرطوم بالسودان، ثم قفل راجعاً إلى بلاده بعد أن مر على اليونان وإيطاليا واستمبول. ثم ابتدأ رحلته الثانية إلى مصر عام 1901م، وفي هذه المرة التقى بالمفكر المصري «محمد عبده». وكان لرحلاته ومشاهداته الأثر الأكبر في دراساته الاستشراقية بالإضافة إلى علمه الجم الغزير، وسعة اطلاعه، واتساع أفقه، ودراسته لكبار مؤلفات المستشرقين وتأثره بهم خاصة كتاب «ڤلهاوزن» عن «الدولة العربية وسقوطها» الذي كان موضع إعجابه طوال حياته[2]. وتأثر من الناحية الدينية بكل من «جولدزيهر»، و«سنوك هرجرونيه» بصفتهما متخصصين في المذاهب الإسلامية والشريعة المحمدية. بل إن الأخير قد دفع به إلى الاهتمام بمسائل الشرق الحديثة، وتوجه إلى دراسة المشاكل العملية التي تنشأ للدول المستعمرة في المناطق التي استعمرتها في البلدان الإسلامية. وقد تعاون «بيكر» مع آخرين عام 1908م لإنشاء معهد بمدينة «هامبروغ» يتخصص في تكوين الموظفين الإداريين للمستعمرات الألمانية، ثم أصبح رئيساً لهذا المعهد ونظّم خلاله العديد من الندوات والحلقات الدراسية تناولت القضايا الشرقية، وتاريخ الحضارات الشرقية ولغاته، وفرضت عليه طبيعة وظيفته الاهتمام ومتابعة القضايا الآسيوية والإفريقية، ومن خلال التقارير والدراسات التي يقدمها هذا المعهد

(1) Waardenbrug; op. cit. p. 27.

(2) Becker; «Julius Welhausen» 15, 11, p. 474.

الاستعماري شارك «بيكر» في رسم السياسة الاستعمارية الألمانية التي طالما نفاها الباحثون عنها.

وكان نشاطه العلمي قد تأثر بعمله الاستعماري فاهتم بالقضايا السياسية والاقتصادية الإسلامية المعاصرة، وألف العديد من الكتب حول الآثار المصرية والبابلية، ودبّج كتاب «التوسع العربي في البحر المتوسط» ونشر كتابه الضخم «المسيحية والإسلام» عام 1907م، وألف كتاباً بعنوان «نبذة عن الديانة الإسلامية» عام 1912م، وبناءً على مقترحات «جولدزيهر» فقد أسس «بيكر» مجلة الإسلام Derislam الشهيرة والتي ما زالت تصدر إلى اليوم، وتعتبر من أهم المجلات الاستشراقية المتخصصة.

وفي السنوات 1909م، 1911م، 1912م، ألقى «بيكر» محاضرات عامة حول القضايا الاستعمارية، وكثيراً ما كان يلتقي بمشاهير المستشرقين إبان انعقاد المؤتمرات الاستشراقية، وانتهى به مستقبله العلمي إلى تعيينه عام 1913م أستاذاً للغة العربية والدراسات الإسلامية بجامعة بون. وعندما اندلعت الحرب العالمية الأولى غادر «بيكر» كرسي الأستاذية واهتم بالقضايا السياسية، خاصة المسألة التركية، وكتب عدة تقارير حول هذا الموضوع كانت محل انتقاد زملائه من المستشرقين الذين اتهموه بالانحياز إلى السياسة على حساب الحياد العلمي، والاتجاه إلى النظرة الإقليمية الضيقة بدلاً من النظر إلى المسألة طبقاً لإطارها الشمولي الذي يتعدى الحدود والقوميات[1]. وكان إنتاجه العلمي ضئيلاً في هذه الفترة التي خصها بالسياسة، ولم يترك لنا إلاّ أبحاثاً صغيرة تتناول القضايا السياسية الشرقية التي كانت مثار اهتمام الحكومة الألمانية إبان تلك الفترة من تاريخها المضطرب.

وبالرغم من انتقاد زملائه له باتجاهه إلى السياسة، والانغلاق على المسائل القومية، فإنه واصل عمله في هذا الميدان، وهكذا أصبح مستشاراً مقرراً في وزارة المعارف والثقافة البروسية عام 1916م، وكانت مهماته تقتضي منه تعيين الأساتذة في الجامعات الألمانية، ثم أصبح عام 1919م وكيلاً لوزارة الثقافة، ثم وزيراً لها عام 1925م، واستمر في هذا المنصب حتى عام 1930م.

---

(1) Waardenburg; op. cit, p. 29.

وبصفته وزيراً للثقافة، فقد حاول تجريد وزارته من السياسة، وانصب اهتمامه على العلم والثقافة، ولم يشارك شخصياً في أنشطة سياسية محددة، ووَقَفَ اهتمامه على المسائل العلمية والثقافية، وحاول إضفاء الليبرالية على التعليم الألماني واهتم بالحريات الفردية، وحاول إيجاد توازن بين هذه الحريات الفردية وبين قدرات الأفراد الذاتية خدمة للمجتمع بكامله، إلاّ أن معظم محاولاته باءت بالفشل نظراً للظروف السياسية المضطربة التي مرت بها بلاده بعد هزيمتها في الحرب الكونية الأولى والتي أدت إرهاصاتها إلى خروج «هتلر» إلى الميدان.

وعندما استقال من الوزارة عام 1930م باشر «بيكر» تدريس اللغة العربية والدراسات الإسلامية بجامعة «برلين»، واستمر في الوقت ذاته في السفر والترحال حتى وصل إلى الصين بصفته مبعوثاً من عصبة الأمم لتنظيم التعليم في ذلك البلد الشرقي المترامي الأطراف، المتعدد الثقافات والديانات، ثم عاد منها إلى بلاده عن طريق إندونيسيا وإيران والعراق.

وعندما وصل «هتلر» إلى السلطة عام 1933، وجد «بيكر» أن قيمه قد انهارت وأن أفكاره قد تحطمت وأن ألمانيا ذاتها قد انتهت فتحطم قلبه، وفارق دنياه، وأنقذه إلٰهه من رؤية ما كان قد تنبأ به، وهكذا مات في «برلين» عام 1933م، وبموته فقد الاستشراق الألماني كبار أساطينه، وأشهر رواده، وأكبر من ساهم بعلمه في خدمة مصالح بلاده السياسية والاستعمارية.

بلغت مؤلفات ودراسات وأبحاث «بيكر» أكثر من 230، وتعاون مع الموسوعة الإسلامية التي كتب فيها ستين مقالاً، وظهرت دراساته الأخرى في مجلدين كبيرين تحت عنوان «دراسات إسلامية Islamstudien». وكان رئيس تحرير مجلة «الإسلام» التي يعود إليه الفضل في تأسيسها عام 1910م[1].

أمّا بالنسبة لمنهجيته في الدراسات العربية والإسلامية، فقد رأينا اهتمام «بيكر» بالمسائل السياسية الحديثة التي تهم بلاده خاصة علاقتها مع تركيا والشرق. وكان الشرق في ذلك الأوان مجالاً للتنافس الاستعماري بين الدول الأوروبية، وحاولت كل دولة الاستئثار بجزء منه، ولم تستطع ألمانيا النفاذ إليه نتيجة الحصار السياسي الذي ضربته فرنسا وإنجلترا عليها، فاتجهت إلى تركيا التي حاولت النفوذ من خلالها إلى هذا

(1) Ibid, p. 30.

الشرق، ومن هنا كان اهتمام «بيكر» بهذه القضايا السياسية التي دعته في النهاية إلى الاهتمام بالإسلام الحديث أكثر من اهتمامه بالحضارة الإسلامية القديمة.

لقد تورط «بيكر» بطريقة مباشرة في خدمة السياسة الاستعمارية لبلاده حتى قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى، عندما أصبح مديراً لـ«معهد هامبورغ الاستعماري» وكانت مؤلفاته وأبحاثه مقتصرة في تلك الفترة على الإسلام الحديث وانتشاره في إفريقيا الشرقية، وألقى محاضرات عديدة تناولت سياسة ألمانيا الإسلامية والتي تتميز بالواقعية حالة كونها مبنيّة على «المصلحة الوطنية»[1]. كما أنه لمس بحدسه الذي لا يخطئ كراهية الشعوب المستعمرة لأسيادها المستعمرين، وتطلع المسلمين إلى الانعتاق من ربقة الاستعمار، ونضالهم من أجل تحرير بلادهم، فطالب هذا المستشرق النظر بعين الاعتبار إلى هذه المطالب التي يراها عادلة وضرورية[2].

ونظراً لاهتمامات «بيكر» الثقافية وتضلعه من الدراسات الاستشراقية، ونظرته إلى السياسة الاستعمارية الألمانية، فقد طالب بنقل الحضارة إلى الشعوب المستعمرة والارتفاع بها من المستوى المتدني الذي ما زالت تتمرغ فيه إلى العلا، واتباع منهج السياسة الدينية باعتبار أن «السياسة الإسلامية هي في حقيقتها سياسة دينية»[3]. ويعني «بيكر» بهذه المقولة استخدام الدين وتطبيقه على هذه الشعوب في ما يتعلق بالقضايا الثقافية والتعليمية. وهنا يدعو إلى استخدام الإسلام في إفريقيا لانتشالها من مهاوي التخلف الحضاري لأنه «بفضل الإسلام والبعثات التبشيرية تتحضر الشعوب الإفريقية وهذا وحده يكفي من الناحية الخلقية لتبرير الظاهرة الاستعمارية»[4].

إن هذه الدعوى التي ينادي بها «بيكر» تصدمنا، وتجرح مشاعرنا، ونستشف منها كيفية ليّ رقبة العلم واستخدامه للأغراض السياسية الاستعمارية، فكيف يكون الدين مبرراً أخلاقياً للسياسة الاستعمارية؟ وكيف تكون الحضارة مبررة للهيمنة والتسلط؟.
ولكن لو رجعنا إلى الظروف الزمنية التي قيلت فيها مثل هذه المقولات، واستخدم فيها العلم لخدمة الاستعمار، لزالت دهشتنا، ولاستطعنا الاطلاع على أفكار أناس طوعوها

(1) Becker, Islam studien «IS» 11, 169, «en 1910, traduction française».

(2) Becker «IS» 11, op. cit, 71, 204, «en 1910 traduction».

(3) Becker «IS» 11, op. cit, 71, 224, «en 1910 traduction».

(4) Becker «IS» 11, op. cit, 185 «en 1910 traduction».

لخدمة أغراض دنيئة لا تتفق وما هم عليه من علم ومعرفة، وهذا الاطلاع وحده يكفينا مبرراً لتدبيج مثل هذه الصفحات، لأن مثل تلك الصيحات ما زالت تصدُرُ إلى أيامنا هذه. وعلينا دراسة الماضي لاستقراء المستقبل، وهو هدف وضعناه دوماً أمام أعيننا.

عالج «بيكر» أسباب الانتشار السريع للإسلام في إفريقيا، وأرجعها إلى نقطة التقاء بينه وبين «القدرية البدائية» السوداء[1]. وهو هنا يعيد ما ردّده أسلافه عن «القدرية الإسلامية» التي لا حقيقة لها إلاّ في خيال واضعيها. ثم إن الإسلام ـ حسب رأيه ـ لا يقلب الأشياء التي يجدها بصورة جذرية فهو يحافظ على ما تعارف عليه الناس من عبادات ومعاملات، خلافاً للمسيحية التي تتطلب من معتنقيها تغييراً جذرياً في أسلوب تفكيرهم[2]. بالإضافة إلى أن معتنقي الإسلام يُعاملون مُعَاملة تضعهم مع المسلمين على قدم المساواة، وهذا السبب لوحده كافٍ لانتشاره بين الأفارقة الذين اعتنقوا هذا الدين طواعية وعلى يد الرحالة والتجار المسلمين.

وحيث إن السبب الثالث لانتشار الإسلام في إفريقيا صحيح وفعّال، فقد طالب «بيكر» بضرورة صبغ الإسلام بالأفكار الأوروبية Européanisation de l'Islam» وبدون ذلك سينتشر الإسلام ويعم إفريقيا بكاملها في القرون المقبلة[3].

ويقصد «بيكر» بهذا المصطلح إدخال الأفكار والعادات والقوانين الأوروبية إلى الديانة الإسلامية، ومحاولة إيجاد بديل للعديد من مبادئه وأحكامه وتعاليمه تتمشى والأفكار الأوروبية الحديثة، والتركيز بصفة أساسية على التشريع، ومحاولة تطبيق القانون الحديث بحذافيره على هذه الشعوب بدلاً من الشريعة الإسلامية، وإدخال النظم التعليمية والثقافية بدلاً من الأنظمة الإسلامية المطبقة في تلك الأصقاع. وبالرغم من هذه الأفكار الاستعمارية التي تطالب باحتواء التعاليم الإسلامية وصبغتها بالصبغة الأوروبية، فإن «بيكر» لم ينكر مطلقاً دور الإسلام في تقدم هذه الشعوب باعتباره قوة حضارية لا يستهان بها، ويلعب دوراً فعالاً في تقدم وتمدين البدائيين، ويندد بالسلطة الاستبدادية المطلقة التي يمارسها الزعماء الدينيون على رعاياهم[4].

---

(1) Becker «IS» 11, op. cit, 195, «en 1910 traduction».

(2) Becker «IS» 11, op. cit, 196, «en 1910 traduction».

(3) Becker «IS» 11, op. cit. 184, «en 1909».

(4) Becker «IS» 11, op. cit, 213, 201, 218 «en 1910».

أمّا بالنسبة إلى البعثات التبشيرية فإن «بيكر» يراها منفصلة ومستقلة عن الدولة وسياستها المتبعة حيال مستعمراتها، ويؤكد أن مصالحهما متطابقة، ولا يعتقد فعاليتها، ويفضل عليها البعثات «الثقافية»، ومع ذلك فهو يطلب من الدول مساعدتها لمنع انتشار الإسلام في مستعمراتها[1].

تتحدد منهجية «بيكر» في الدراسات الإسلامية في تمييزه بين مفهومين مختلفين ألا وهما: «تاريخ الأديان وتاريخ الحضارات»، فيعالج بالمفهوم الأول دراسة الإسلام وأفكاره باعتباره ديناً، ويعالج بالمفهوم الثاني حضارته وتطوره[2]. ولكنه يركز بالدرجة الأولى على المفهوم الثاني الذي يستخدمه بصورة شاملة، ومركّزة ومختصرة، ولا يلجأ إلى التفاصيل للكشف عن تطور الإسلام وبيان جوهره. وهذا المنهج يطلق عليه مصطلح «الدراسة الوافية Monographique» والذي يتحدد في دراسة الموضوع بصورة مختصرة عميقة محددة تعتمد على التركيب، ولا تتطرق إلى التفاصيل إلاّ إذا دعت الضرورة الملحة إلى ذلك. وقد عالج «بيكر» بهذه المنهجية الصارمة الدراسات الإسلامية مستخدماً مفهوم «تاريخ الحضارات» والتي قادته إلى نتائج لا تتفق عادة والمألوف لدينا، وأهمها أن الحضارة الإسلامية قد تأسست على أنقاض الحضارة اليونانية، وأن قيمه وتعاليمه الحالية لا يكتب لها الدوام والاستمرار إلاّ إذا اصطبغت بالصبغة الأوروبية الحديثة. وهذه الدعوة الملحة إلى الاستلاب الثقافي الذي حاول جاهداً ترسيخها لا تستند إلى أسس علمية صحيحة، فالإسلام يستطيع أن يقدم للبشرية طريقاً للحياة ونظاماً للحكم، وقوانين صالحة للتطبيق دون أن يصطبغ بالصبغة الأوروبية الحديثة. وقد أثبتت التجارب العملية الماضية منها والحاضرة صحة ما ندعيه، بل إن بعض الأقطار الإسلامية التي اعتنقت الثقافة الأوروبية، ونهلت من معين شرائعها، واتبعت أسلوب حياتها لم يكتب لها التقدم المنشود، ولكنها فقدت أصالتها، ولم ترق إلى مستوى من قلدته. وما مثال تركيا عنّا ببعيد، فلا هي دولة أوروبية حديثة ولا هي دولة إسلامية شرقية، وأصبحت كالغراب الذي حاول تقليد مشي اليمامة ففقد مشيته الأولى وأصبح يسير أعرج.

كما أن هذا المنهج التاريخي «المونوجرافي» قاده إلى استنباط نتائج أخرى غير

(1) Becker «IS» 11, op. cit, 224/5/ «en 1910».

(2) Becker «IS» 11, op. cit, 1, 332.

صحيحة منها: أن الدعوة المحمدية منذ بدايتها أدخلت إلى الجزيرة العربية التعاليم المسيحية والأفكار الهلينية، وأن انتشار الإسلام بعد موت مؤسسه راجع إلى عوامل سياسية واقتصادية، ثم انغلق فجأة في مجال المثل والأفكار، ولم يتدخل في الحياة السياسية والاجتماعية إلاّ قليلاً، ولم ينظم المجتمع الإسلامي إلاّ في أضيق نطاق، وبقي على هذا الانغلاق حتى هبّت عليه رياح التعاليم المسيحية ثم تلتها أفكار الأفلاطونية المحدثة، فتطور شيئاً فشيئاً حتى أنتج نظاماً قانونياً ومذهبياً متميزاً، والذي انتهى أخيراً إلى الصوفية[1].

وهذه النتائج كما ترى غير صحيحة، فلا العوامل الاقتصادية ولا السياسية كانت السبب في انتشار الإسلام، ولكن الدين والقومية هما اللذان حركا العرب ودفعاهم خارج جزيرتهم، فأسسوا حضارة عظيمة، وأنشأوا نظماً قانونية وسياسية متميزة تعتمد على تعاليم دينهم دونما تأثير خارجي، وساهموا في بناء الحضارة الإنسانية مساهمة فعّالة كان لها أكبر الأثر في التقدم الذي أحرزته حضارتنا الحديثة. ولم تخلف عوامل «الأثر والتأثر» إلاّ أثراً متواضعاً في بناء الدولة الإسلامية التي تميزت بخصائص متميزة مرتكزة على دينها وقوميتها.

تأثر «بيكر» بمؤلفات من سبقه من المستشرقين خاصة «ڤلهاوزن» وكانت لهذه القراءات العديدة والمتعمقة أثرها في توجهه إلى الدراسات الإسلامية. وتحددت ثقافته الإسلامية في بداية أمرها بهذه الدراسة الحرة التي اكتشف منها الحضارة الإسلامية في إطار دراسة تاريخ الأديان. وقد قادته هذه الدراسة إلى القيام بأبحاث تاريخية حول الإسلام مشفوعة برؤية ثقافية عميقة، ومعززة بمشاهدات مباشرة إبّان تجواله في الشرق.

إن المنهج «المونوجرافي» الذي طبقه «بيكر» على الدراسات الإسلامية يتلخص في النظر إلى الموضوع الذي يبحثه نظرة شاملة مختصرة مركّزة تحيط بالقضية الواحدة التي يعالجها من جميع جوانبها دفعة واحدة، ذلك أن هذه القضية الواحدة التي تخضع للدرس والتمحيص لها خصائصها ومميزاتها المحددة بحيث لا يمكن الكشف عنها أو استجلاؤها في جوهرها إلاّ بالنظر إليها كوحدة واحدة. ثم يقوم بربط القضية الواحدة المدروسة بجميع القضايا الأخرى المرتبطة بها، ناظماً الكلّ في سلك تاريخي واحد،

---

(1) Waardenburg, op. cit. 129.

ناظراً إليه بدوره كوحدة لها صفاتها الذاتية، ومدركاً للتاريخ كنسيج حيّ متصل الأجزاء[1].

إن منهجية «بيكر» لم تعن بالمسائل الدقيقة، وتحقيق الجزئيات البسيطة من روايات ووثائق، ولم تهتم بالتفاصيل كثيراً. وهذه المنهجية قادته إلى التوفيق في بحث المسائل الحضارية العامة، مكتشفاً بها القوانين العامة التي يسير عليها التاريخ الروحي لشعب من الشعوب أو دائرة حضارة كاملة[2].

وهكذا درس «بيكر» الحضارة الإسلامية ـ كمؤرخ للحضارات ـ تخصص بها، واضعاً نصب عينيه الكشف عن التاريخ العام لهذه الحضارة الإسلامية. وتميزت دراساته بنتائج محددة صالحة في مجملها ومبتسرة في تفاصيلها. وفي أبحاثه هذه عالج الوقائع التاريخية باعتبارها وقائع مجردة، إلاّ أن هذه الوقائع يجب أن تفهم من خلال التطور الثقافي للإسلام، وبهذه المنهجية حاول «بيكر» فهم الوقائع التاريخية بعد وضعها في سياقها العام لتتلاءم مع علاقة الإسلام بالحضارات التي سبقته خاصة المسيحية والهلينية.

وأخيراً يمكننا القول: إن منهجية «بيكر» تستند إلى الافتراضات الأربعة التالية:

أولهـــا:

إن تطور الظواهر الثقافية يخضع لمعيار الصفة «الإنسانية» التي تتمتع بها الحضارة اليونانية، والتي يراها الأصل الحقيقي والتاريخي للحضارة الإسلامية، ومهملاً بطريقة متعمدة الأصول العربية لها. وهذا الافتراض باطل من أساسه كما أسلفنا.

وثانيهـــا:

إن الحضارة المادية هي القاعدة الأساسية التي تستند إليها الأفكار المكوِّنة لهذه الحضارة، ومعنى ذلك أن الحضارة الإسلامية تتكوَّن من عاملين متوازيين لا تناقض بينهما، وتستند إلى حقيقتين واضحتين لا تغاير بينهما: أولاهما الحقيقة المادية والحقيقة الروحية. وحاول «بيكر» تحليل الحضارة الإسلامية من خلال هذين العاملين والتي رآها أنها تضمهما معاً، فهي حضارة روحية اشتملت على عناصر ماديّة، إلاَّ أنه

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق ص 74.

(2) Waardenbrug, op. cit, 129.

بعد انهيار الدولة الإسلامية فقد هرب أتباعه من الحقائق المادية إلى الحقائق الروحية التي قادتهم في النهاية إلى التصوف.

وثالثهـا:

إن تطبيق منهجية الدراسة التاريخية للأديان قد أسفر عن أن الدين الإسلامي ما هو إلاّ ظاهرة ثقافية يشكل جزءاً لا يتجزأ من الحضارات التي سبقته، وهذا الافتراض كما ترى هو الآخر باطل من أساسه.

ورابعهـا:

إن إدراك أي دين، والإحاطة بمبادئه لا يتم إلاّ من خلال الرجوع إلى تعاليمه الأصيلة، ومفاهيمه التي ينظر بها إلى الكون والحياة، وعندما طبق «بيكر» هذا الافتراض على الحضارة الإسلامية فقد خرج بنتيجة مغايرة له، إذ سلب الإسلام أية أصالة، ولم يعتد بأصوله العربية ولم يُبيِّنَ آثاره الروحية والمعنوية التي دفعت به خارج موطن نشأته، ولم يحلل هذه العناصر الداخلية كما فعل زميله «جولدزيهر»، ولكنه اعتبر الحضارة الإسلامية نتاجاً للحضارة المسيحية الشرقية وانعكاساً للحضارة الهلينية الغربية. وهذه النتيجة كما ترى لا تتفق والنتائج العلمية الصحيحة.

إن منهجية «بيكر» التي تميل إلى النظرة الكلية القائمة على نفاذ البصيرة، وعزوفه عن المنهج الفيلولوجي الذي يعنى بالمسائل الدقيقة، وتحقيق الجزئيات البسيطة من روايات ووثائق هي التي أوصلته إلى هذه النتائج التي لا تتفق مع أصالة وعظمة الحضارة الإسلامية التي لم يفسرها من خلال أصالتها الحقيقية المستندة إلى المعطيات الدينية، وهذه الاعتبارات هي التي قادته في النهاية إلى ارتكاب ذلك الخطأ العلمي الفاحش حينما اعتبر الإسلام طائفة من «طوائف» الديانة المسيحية[1].

حاول «بيكر» تفسير الحضارة الإسلامية من خلال المؤثرات الخارجية المسيحية والهلينية، ومن خلال مقابلتها بالحضارات الإنسانية الأخرى، لكنه عندما اكتشف «الحضارة التاريخية» كموضوع للدراسة، فقد وقع في المحظور طالما قاده هذا الاكتشاف إلى «احتواء الحضارة للديانة». وهذه النظرية داحضة من أساسها بالنسبة للحضارة الإسلامية، لأن الديانة الإسلامية هي التي استوعبت الحضارات المجاورة

---

(1) Ibid, 297.

وتمثلتها، وصبغتها بصبغتها المتميزة. وهذا مكمن الخطأ المنهجي الذي وقع فيه هذا العالم السياسي، الذي مزج العلم بالسياسة، واستغلَّ معارفه الاستشراقية لخدمة القضايا الاستعمارية. فإذا كان الأمر كذلك فما منهجية المبشر «ماكدونالد» في مجال الدراسات الإسلامية؟ هذا ما سنعالجه في المبحث المقبل.

المبحث الرابع

منهجية «ماكدونالد» في الدراسات الاستشراقية

ولد «دنكن بلاك ماكدونالد Macdonald»» بمدينة «جلاسجو» عام 1863م، وهناك أنهى دراسته الابتدائية والثانوية والجامعية، وعندما كان طالباً بكلية الآداب تخصص في دراسة اللغات السامية كالعبرية والعربية والآشورية، بالإضافة إلى دراسة اللاهوت حتى أصبح واعظاً في إحدى الكنائس الاسكوتلندية. ثم واصل تعليمه الجامعي بـ«برلين» وَدَرَسَ العربية والآشورية والأثيوبية على الأستاذ «إدوارد سَخاو» ثم عاد إلى بلاده فأصبح مساعداً بجامعة «جلاسجو» وكاهناً بقرية «سترشر».

عرضت عليه جامعة «هارتفورد» الأمريكية كرسي اللغات السامية عام 1892م فقبل ذلك العرض، إلاّ أنه قبل الانتقال إلى عمله الجديد درس اللغات «القبطية» بـ«لندن وبرلين» ثم ذهب إلى الولايات المتحدة وأقام هناك إلى آخر أيامه عام 1943م.

تعلقت أبحاث «ماكدونالد» الإسلامية بالغزالي حيث كتب سيرته ونشرها في الجمعية المشرقية الأمريكية[1]. وألف كتاب «تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية في الإسلام»، واهتم اهتماماً خاصاً بتاريخ مخطوطات «ألف ليلة وليلة» وألف كتاب «أوجه الإسلام» و«الموقف الديني والحياة الدينية في الإسلام»، ونشر مقالاً هاماً حول «التدين الانفعالي في الإسلام» و«الترجمة العربية للأناجيل».

وبالإضافة إلى دراسته الإسلامية، فقد ألقى محاضرات عديدة حول العبرية والعهد القديم، وأصدر مجلدين عن هذا الموضوع الأول منه بعنوان «العبقرية الأدبية العبرية»، والثاني بعنوان «العبقرية الفلسفية العبرية» وكانت محاضراته موجهة ليس فقط

(1) Journal of American oriental society Vol 20, 1899, pp: 32 - 71.

إلى القساوسة والكهان بل إلى المبشرين الجدد الذين أنشئت لهم عام 1911م مدرسة خاصة بهم.

ولم يقم «ماكدونالد» بزيارة الشرق إلاّ مرة واحدة عندما زار القاهرة عام 1907م ومكث بها سبعة أشهر اهتم خلالها بالأوجه الدينية للحياة الإسلامية. وكانت ثمرة رحلته هذه صدور كتابه «أوجه الإسلام Aspect of Islam».

اهتم «ماكدونالد» بتكوين البعثات التبشيرية البروتستانتية الموجهة إلى العالم الإسلامي، وتخرج على يديه العديد منهم خاصة عندما كان رئيساً لقسم الإسلاميات «بمدرسة كيندي التبشيرية»، وارتبط بصورة وثيقة بمجلة العالم الإسلامي Moslem World التي تهتم بالبعثات التبشيرية الأنجلوسكسونية شأنه في ذلك شأن المبشر المتعصب «زويمر»[1].

كان «ماكدونالد» على اتصال وثيق بمستشرقي عصره مثل جولدزيهر، وهرجرونيه، والتقى بزميله «نكلسون Nicolson» المتخصص في التصوف الإسلامي، وقابل «ماسينيون ونولدكه» و«لتمان» في فرنسا قبل اندلاع الحرب الكونية الأولى. ونشر خمساً وثمانين مقالة في الموسوعة الإسلامية، أشهرها «الله» و«علم الكلام» ومئة وخمس عشرة مقالة في مجلات أخرى متخصصة، وألف ثمانية كتب اهتمت بالجوانب الدينية والكلامية الإسلامية، وكان إنتاجه العلمي يتسم بالوضوح في العرض، ولكنه خال من التعمق والتحصيل. وَوَقَفَ حياته على خدمة البعثات التبشيرية المبثوثة في العالم الإسلامي، وهكذا جمع هذا المستشرق بين الدراسات الإسلامية وبين تحقيق الأغراض الدينية من خلالها. وبقي رئيساً لـ«مدرسة كيندي التبشيرية» حتى تقاعد من الحياة العامة بسبب تدهور صحته، وفي هذه الفترة وَقَفَ بقية حياته على دراسة الديانة اليهودية حتى وافته المنية عام 1943م، ولم يستطع إنجاز المجلد الثالث من هذه الدراسة، والذي سيكون عنوانه «العبقرية الشعرية العبرية».

تتحدد منهجية «ماكدونالد» في الدراسات الإسلامية بلفته الأنظار لموقف الجزيرة العربية السياسي والاقتصادي والقومي إبّان ظهور الدعوة المحمدية. واعتقد أن هذه العوامل الثلاثة مجتمعة هي التي أدت إلى انتشار الإسلام خارج مهده بتلك السرعة

(1) Waardenburg, op. cit, pp: 132 - 135.

المذهلة وأضاف إليها عاملاً رابعاً وهو تلك الصحوة الروحية المتمثلة في ازدهار الشعر والنثر من جهة، وتأثير الديانات السماوية على العقلية العربية من جهة أخرى[1]. وفي هذه البيئة المضطربة بالأفكار والديانات ولد النبي محمد الذي حكم عليها بالسوء والجهل، والاستغلال. وَوَقَفَ حياته على تطهيرها من الشرك، وإزالة مظاهر الفقر والمَسْغَبَة[2].

ويرى «ماكدونالد» أن القرآن هو التعبير الروحي الصادر عن محمد، الذي تلقاه عن الوحي السماعي تارة، وعن رؤية الملك الذي ينزل به تارة أخرى، لكن النبي اعتقد جازماً أن هذا الوحي السماوي والمرئي منزل من الله، ولا علاقة للأرواح الشريرة به كالشياطين وغيرها[3]. وهكذا يذهب «ماكدونالد» مذهب بقية المستشرقين الذين لا يؤمنون بألوهيَّة القرآن ولكنه لا يتهم النبي بالاحتيال وسوء النية طالما كان يعتقد صادقاً أن هذه الأصوات والمرئيات صادرة عن الله تعالى.

وعندما تطرق لتاريخ الديانة الإسلامية، فقد عالجها بطريقة منظمة باعتبارها تاريخاً للتفكير اللاهوتي، وهو في دراسته هذه اتبع منهجية من سبقه من المستشرقين مثل «جولدزيهر وسخاو، وهرجرونيه، وڤون كريمر» واعترف بفضلهم، واعتبرهم من أساتذته في هذا الميدان[4]. وأكد صبغة الإسلام السياسية، باعتبارها خاصية الديانات والملل الأخرى أيضاً. وعندما تعرض لوظيفة «الخليفة» في الإسلام، فقد أكد عدم فصل الدين عن الدولة مقابلاً إياه بالوضع الأوروبي عندما كانت السلطتان الدينية والزمنية مجتمعتين في يد البابا، وهذه المقابلة فاسدة من أساسها ولا يقاس عليها، لأن حكام المسلمين لم يدعوا مطلقاً أنهم يمارسون سلطاتهم الزمنية استناداً إلى نظرية التفويض الإلٰهي. كذلك وقع «ماكدونالد» في الخطأ ذاته الذي وقع فيه أسلافه عندما قرر أن الإسلام قد انتشر بحدّ السيف[5].

وعندما تعرض للفقه أكد قيام الإسلام على القانون الذي ينظم العبادات

---

(1) macdonald, Aspect of Islam, New York, 1911, pp: 56 - 59.

(2) Ibid, pp: 60 - 62.

(3) Ibid, pp: 78 - 79; The religious attitude and the life in Islam, Chicago, 1909, p. 33.

(4) Macdonald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutionnel Theory, New York, 1903, p. 8.

(5) Macdonald, Aspects, op. cit., p. 263.

والمعاملات بين الفرد وخالقه من جهة وبينه وبين أقرانه من جهة أخرى، ويرى أن النبي محمداً هو المشرع الأول والوحيد، وأنه استوعب عادات العرب الصالحة، وألغى الفاسدة منها. وبعد موته انتهت الأداة التشريعية ولم يبق لمن بعده إلاّ استنباط الأحكام من القرآن والسنة أولاً، ثم أدخل المسلمون مصدراً آخر للتشريع وهو «الإجماع» وأخيراً «القياس» ثانياً. وبالرغم من تعدد هذه المصادر التشريعية فإن القرآن والسنة هما المصدران الحقيقيان للفقه الإسلامي[1].

برز «ماكدونالد» في دراسة «علم الكلام» الذي أرجعه إلى مصادر ثلاثة وهي النقل، والعقل، والكشف. فالنقل هو أقوال النبي وأفعاله وتقريزاته، وقد اعترف المسلمون جميعاً بهذا المصدر كأداة للمعرفة الدينية، والعقل هو المصدر الثاني لهذه المعرفة، ويعتبره المعتزلة المصدر الرئيس بل الوحيد لها. والمصدر الثالث هو الكشف الذي يعتبره المتصوفة والشيعة الأداة الرئيسة إن لم تكن الوحيدة للمعرفة الدينية. هذه المبادئ أو المصادر الثلاثة حددت التيارات المختلفة للفكر الإسلامي بعد وفاة النبي[2]. ويرى أنه باستثناء المصدر الأول الإسلامي الأصل، فإن المصدرين الآخرين يرجعان إلى أصول أجنبية خاصة المصدر اليوناني. ويرجع أصل التصوف الإسلامي إلى «الزهد» الذي ينتمي هو الآخر إلى أصول مسيحية تحول إلى صوفية منبثة في سوريا أولاً، وأفغانستان ثانياً[3] على هيئة مجموعات خاضعة لنظام روحي وهرمي محدد. إلاّ أنه بالرغم من هذا المصدر الأجنبي، فإنه يرى أن مبادئ الصوفية استمدت أصولها من النبي محمد الذي يتحدث عن «وجه الله» و«المعرفة المباشرة بالله»، و«الله الحق»[4]. وهكذا تطور التصوف الإسلامي من «الزهد» إلى «الطمأنينة Quiétisme» حتى وصل إلى ما هو عليه من نظام دقيق خاضع لمقامات ودرجات معينة، ويرى «مكدونالد» «أن روح الإسلام قد ولدت هنا»[5].

اهتم «ماكدونالد» بالإسلام من خلال دراسته للأدب واللاهوت في جامعتي

(1) Macdonald Development, op. cit, pp: 107 - 113.

(2) Ibid, 120.

(3) Ibid, p. 120.

(4) Macdonald, Aspects, op, cit. p. 184, 1950.

(5) Macdonald, Development, op. cit, p. 125.

«جلاسجو وبرلين». وقد تعرف إلى خصائصه من خلال الدراسة والتحصيل أولاً، ثم عن طريق المشاهدة المباشرة ثانياً. كانت الوثائق هي المصدر الأساسي الذي استقى منها معارفه ثم شفعها بالمشاهدات الشخصية بعد أربعين سنة من عمره عندما زار الشرق للمرة الأولى عام 1907م. وكانت نظرته للإسلام تتحدد دوماً من خلال مهامه الروحية المتمثلة في تكوين وإعداد البعثات التبشيرية. وقد حاول ردّ المسلمين عن دينهم لا عن طريق القوة والعنف، ولكن عن طريق المناظرة والإقناع، بل إنه طالب بحماية المسلمين من التيارات المادية والإلحادية المعاصرة.

اكتشف «ماكدونالد» الإسلام باعتباره ديناً حيوياً، ممتزجاً بحياة دينية تصل إلى مداركها العليا من خلال التصوف. كما أنه ينظم طريقة حياة تمتاز بخصائص معينة. واستندت دراساته الإسلامية إلى تحقيق أغراض علمية وشخصية في آن واحد. فقد حاول إيجاد مشتركات بين الإسلام من جهة والمسيحية واليهودية من جهة أخرى، كما حاول فهم الإسلام باعتباره مبشراً، وَقَفَ جهده على تكوين مبشرين كفاة مزودين بالمعرفة والثقافة العلمية والدينية لمقارعة الحجج الإسلامية. وباعتباره راهباً وبروتستانتياً مبشراً فإنه قد ميّز بين «الفكر الديني» كمذهب وطريقة في الحياة، وبين «التوجه الديني» كتجربة على المرء خوضها. ومن خلال المفهوم الثاني حاول النفاذ إلى الحقيقة الدينية الروحية، وطبقها على الديانة الإسلامية التي رآها تقسم هذه الحقيقة بين «العالم المنظور» و«العالم الخفي»، فالإسلام باعتباره ديناً توحيدياً ينظم أمور الدنيا ويهتم بأمور الآخرة، وبجمعه بين هذين العالمين «الدنيا والآخرة» فإنه يكون قد حمل روح الحقيقة الروحية بين طيات تعاليمه[1].

يرى «ماكدونالد» أن «الدين» هو الذي يربط بين العالم المنظور «الدنيوي» والعالم الخفي «الأخروي» ويخلق بينهما الانسجام الكامل ويؤدي إلى الوصول إلى حقيقة «العالم الخفي» الميتافيزيقي، ومن هنا فهو عبارة عن الطريق المؤدية إلى «الله» الذي هو مصدر الروح والنور لهذه الحقيقة. والوصول إلى الله عن طريق «الدين» يمرّ بثلاث طرق: التقاليد الدينية، والعقل، والكشف الرّباني. والطريقة الثالثة هي الأكثر قيمة والأعظم أهمية وهي طريق الصوفية باعتبارها تجربة عملية يمر بها الإنسان من خلال حقائق مجهولة توصله إلى المعرفة الإلٰهية عن طريق النور الذي يقذفه الله في قلبه

(1) Waardenburg, Islam, op. cit. p. 280.

فيصل إلى الحقيقة الكبرى كما فعل الغزالي[1]، ويتحد بالله لأنه لا يوجد انفصال نهائي بين الخالق والمخلوق.

وخرج «ماكدونالد» بنتيجة من التحليل السابق مفادها أن النظرة الإسلامية للعالم الخفي تتفق ونظرة المسيحية إليه إلى درجة أنه يمكننا فهم الروح الديني الإسلامي كخطوة متقدمة نحو الوصول إلى الحقيقة المطلقة. ومن هنا فإن دراسة الإسلام يمكن اعتبارها كبحث عن الحقيقة الدينية. ويلتقي «ماكدونالد» في هذه النتيجة مع بقية العلماء الآخرين الذين درسوا هذا «الدين» ووصلوا إلى النتيجة ذاتها التي وصل إليها. بل إنه قد تمثل بوضوح فكر «الغزالي» حول الوصول إلى الحقيقة عن طريق التصوف والمجاهدة، وفكر «ابن خلدون» حول تجلي الحقيقة الخفية، وقد خرجت به هذه النتيجة عقلياً من بيئته الخاصة منقباً عن الميتافيزيقيا الإسلامية ومتمثلاً لها.

أدرك «ماكدونالد» الإسلام بسبب خاصيته الدينية ولهذا السبب اعتبره «كوحدة عضوية». ويرى هذه الوحدة متمثلة في قاعدة دينية ميتافيزيقية. ويقصد بـ«الوحدة العضوية» للدين الإسلامي شموليته للتعاليم الدينية، والثقافة التاريخية والاجتماعية. وقد تحققت هذه الوحدة تاريخياً بين الدين والثقافة، ولا تزال موجودة إلى يومنا هذا. وعلى الباحث تناول الحياة الإسلامية من جميع جوانبها، وإذا ما ظهر له ذلك التباين الثقافي في المجتمع الإسلامي فإنه يكون ثانوياً طالما كانت هذه الثقافة مستندة إلى جذور ميتافيزيقية ودينية واحدة. وعلى الباحث أيضاً أن يدرس الفكر الديني الإسلامي كوحدة واحدة، لأن تطوره نابع دوماً من المصادر الثلاثة الخاصة به، وهي النقل، والعقل، والكشف. وهذه المصادر لا تتناقض مع بعضها لأن المعرفة الدينية تنبع من مصدر ميتافيزيقي مشترك تغذيه هذه المصادر المذكورة. وتتجلى «الوحدة العضوية» للديانة الإسلامية عند التقاء الإنسان بالله «فالله سبحانه وتعالى يوحي إلى الإنسان عن طريق الأنبياء، والإنسان يتصل بالله ويتقرب إليه عن طريق الصلاة، وهناك تكمن عظمة النبي محمد، فالروح الإنسانية وإلهها يلتقيان وجهاً لوجه»[2].

وعندما تطرق «ماكدونالد» إلى علاقة الإسلام بالحضارة الإنسانية فإنه طالب

---

(1) Ibid, p. 253.

(2) Macdonald, Aspects, op. cit, p. 79.

بدراسة وتفسير وإدراك كيفية انتشاره، وبيان سرّ عظمته، ثم التطرق إلى أسباب انحداره وضعفه، وبيان علاقته مع الديانة المسيحية. وهذه القضايا مجتمعة يجب دراستها باعتبارها معضلة يجب فهمها أولاً ثم تفسيرها ثانياً[1].

فالمسألة الأولى المتعلقة بانتشار الإسلام ونهضته العلمية والثقافية إبان العصر العباسي يجب النظر إليها من خلال تلمس الأسباب التي أدت إلى هذا الازدهار الثقافي والحضاري من خلال التفسير العقلاني والمنطقي لها.

والمسألة الثانية المتعلقة بانحدار الحضارة الإسلامية وسقوطها، يجب البحث عن أسبابها بعيداً عن الغزو المغولي للعالم الإسلامي، وبعيداً عن تركيز العلم والثقافة لدى صفوة المجتمع. واتهم «ماكدونالد» الدين الإسلامي ذاته الذي ساهم في هذا الانحطاط عندما قال «إن الإسلام لا يسمح بالتطور التلقائي للعلم، والفلسفة، ونظرته للكون تنكر كل استمرارية وكل تطور عالمي»[2].

وهذا السبب الذي حاول «ماكدونالد» البرهنة عليه لا يستند إلى أسس علمية وواقعية صحيحة، فالإسلام قد شجّع العلم والفلسفة، وازدهرت العلوم والمعارف والجامعات والمكتبات إبان انتشاره، ووصل إلى الذرى في مجال المعرفة العلمية الأدبية، ولا ندري الأسباب التي بنى عليها هذا المستشرق حكمه في هذا الموضوع الذي تدحضه الشواهد التاريخية الثابتة.

والمسألة الثالثة المتعلقة بعلاقة الإسلام بالمسيحية في القرون الوسطى، فإنه يرى ضرورة تخصص مؤرخي أوروبا القروسطية في الدراسات العربية والإسلامية، وعليهم تعلم اللغة العربية والتبحر في ثقافتها، والإلمام الكامل بالديانة الإسلامية وتعاليمها حتى يتمكنوا من إعطاء صورة واضحة للتأثير الإسلامي على العالم الأوروبي المسيحي في ذلك الزمان، بحيث يتمكن هؤلاء المؤرخون من تفسير الحضارة الأوروبية على ضوء الحضارة الإسلامية[3]. ويقرّ «ماكدونالد» بصعوبة تحقيق هذا المشروع الثقافي إلاّ من خلال العمل الجماعي.

---

(1) Waardenburg, Islam, op. cit. p. 194.

(2) Ibid, p. 195.

(3) Ibid, p. 195.

يتفق «ماكدونالد» مع عقيدة التوحيد الإسلامية، ويراها أرضية صالحة لإيجاد مشتركات بينها وبين الديانة المسيحية، بل إن القيمة الحقيقية التي يسبغها على الإسلام تتلخص في الوحدانية التي تجد لها صدى واسعاً في نفسيته وعقليته باعتباره رجل دين مؤمناً بالله، محارباً للمادية والإلحادية، وهو عندما يفسر هذه «القيمة» الإسلامية فإنه يراها متجليّة في أبهى صورة لها عندما يؤمن هذا الدين بالحقيقة الروحية المنبثقة من القدرة الإلٰهية. وهذه الديانة تبقى دوماً على علاقة مستمرة بهذه الحقيقة التي تؤكد وحدانية الله، وتنكر تجسد الله في المسيح، وتنزهه عن التشبيه والتجسيد. ومن هنا لم يحكم «ماكدونالد» على هذا الدين بالتزييف، واعتقد دوماً إمكانية إجراء محاورات معه، والتي تتم بالضرورة عن طريق البعثات التبشيرية.

اعتقد «ماكدونالد» عن قناعة إمكانية الوصول إلى الحقيقة الميتافيزيقية عن طريق الديانة الإسلامية التي تؤدي عن طريق الزهد والتصوف إلى الوصول إلى هذه الحقيقة الخفيّة، وحاول جاهداً من خلال دراسته البرهنة على هذه الحقيقة التي هي انعكاس واضح لقناعاته ومعتقداته الشخصية، ومن هنا كانت دراساته تمتاز بالدقة والشمولية، ونظراته العامة تتجه دوماً نحو العالم الميتافيزيقي الذي يستطيع الإسلام الكشف عنه بالمجاهدة والمكاشفة، وهذا الكشف هو الذي يقود مباشرة إلى معرفة الله عن طريق هذه الوسيلة الميتافيزيقية التي لا تخضع للقوانين والنواميس العادية. أليست هذه النتيجة هي ذاتها التي وصل إليها «الغزالي» قبل عدة قرون، والذي اتخذه صاحبنا مثالاً للبرهنة على هذه «الحقيقة الإسلامية» عندما شاهد اضطراب الفرق، واختلاف المذاهب، وتباين الملل في زمانه، فشبه ذلك ببحر غرق فيه الأكثرون، فأحب أن يقتحم لجة هذا البحر العميق ويخوض في غمرته، ويتوغل في ظلماته، فأدرك أن العلم إمّا أن يكون بالمحسوسات، وإمّا أن يكون بالعقليات، ولكنه نبذ هاتين الوسيلتين لأن العقل يكذب الإحساس، والإحساس يكذب العقل، ولم يبق أمامه إلاّ الكشف بنور قذفه الله في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، التي يمكن الوصول إليها عن طريق الصوفية التي لا تتم إلاّ بالعلم والعمل معاً؟. ألم تكن هذه الأفكار الغزالية هي الأفكار ذاتها التي انتهى إليها «ماكدونالد» في بحثه عن الحقيقة الدينية العوالم الخفية؟. فإذا كان الأمر كذلك فما هي أصالة أفكاره، ونتائج أبحاثه إن لم تكن مستندة كلها إلى المعارف الغزالية؟ فإذا كان الأمر كذلك، فما منهجية «ماسينيون» وعلاقته بـ«الحلاج» والتصوف الإسلامي؟... هذا ما سنراه في المبحث المقبل.

المبحث الخامس

منهجية «ماسينيون» في الدراسات الإسلامية

ولد «لوي فرناند جوليوس ماسينيون Massignon» في الخامس والعشرين من شهر يوليه سنة 1883م، في إحدى الضواحي الباريسية المسماة «بنوجتن» الواقعة على نهر «المارن». وبعد أن أنهى دراسته الابتدائية دخل إلى ثانوية «لوي لجران» الشهيرة ـ والتي تخرج فيها معظم الأدباء والمفكرين والعظماء الفرنسيين ـ وهناك التقى بـ«هنري ماسبرو Maspero»، وكان الاثنان مهتمين بالدراسات الشرقية، فالتحقا «بالمدرسة الوطنية للغات الشرقية الحيّة». فتخصص «ماسبرو» في الدراسات الصينية، وأصبح صاحبنا من أعظم المستشرقين المتخصصين في الدراسات الإسلامية. وحصل «ماسينيون» على شهادة البكالوريا في الآداب والفلسفة عام 1900م، وعلى بكالوريا الرياضيات عام 1901م. سافر بعدها في أول رحلة له إلى الجزائر، وهناك اشتد به الشوق الذي بقي يلازمه لمحاولة استكشاف إفريقيا والصحراء والشرق. عاد بعدها إلى باريس مواصلاً دراسته الجامعية حتى حصل على إجازة الآداب عام 1902م، تطوع بعدها في الخدمة الوطنية حتى نهاية عام 1903م. سافر بعدها إلى مراكش وكتب عنها بحثاً نال عنه دبلوم الدراسات العليا في «السوربون» وكان عنوان بحثه «مراكش وليون الإفريقي». ثم تابع محاضرات الأستاذ «لوشاتلييه Le Chatelier» في الكوليج دي فرانس عن دراسة الإسلام من الناحية الاجتماعية. وظل يواصل تعلم اللغة العربية الفصحى والعاميّة حتى نال فيها دبلوماً من المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحيّة عام 1906م[1].

بدأ نشاط «ماسينيون» الاستشراقي عندما اشترك في المؤتمر الدولي الرابع عشر للمستشرقين المنعقد في الجزائر عام 1905م وهناك التقى بكل من «جولدزيهر» و«آسين بلاثيوس» الإسباني. وبدأ اتصاله المباشر بالشرق عندما عين عضواً «بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية»، وباشر أبحاثه الأثرية دارساً للنصوص والمخطوطات، متقصياً الحياة المصرية عن كثب، متخذاً الملابس الوطنية زيّاً له، ومن هناك بدأ تفكيره يتجه لإجراء دراسة عميقة حول «الحلاّج» واستمر على هذا المنوال بقية حياته حتى ارتبط اسمه بهذا الصوفيّ إلى الأبد.

---

(1) Ibid, p. 137.

بعد عودته من القاهرة عام 1907م كلف بالقيام بأبحاث أثرية في العراق، وهناك باشر مهامه بهمّة ونشاط، ونزل ضيفاً على عائلة «الألوسي» التي احتضنته كأحد أبنائها، وترسم آثار الحلاّج، وزار معظم الأماكن المقدسة الشيعيّة بها، وانتهت به أبحاثه الأثرية إلى اكتشاف قلعة «الأخيضر» عام 1908م، وتمخضت هذه الأبحاث عن كتاب ضخم في مجلدين بعنوان «بعثة أثرية في العراق»، بجانب العديد من البحوث والمقالات الأخرى حول العراق وتاريخه والمظاهر الاجتماعية الخاصة به، نشرت معظمها في مجلة «العالم الإسلامي» الشهيرة[1].

وفي أثناء قيامه بمهامه الأثرية بالعراق حصلت له حادثة سيكون لها شأنها في مستقبل أيامه، ذلك أنه بينما كان عائداً من عمله، ألقت السلطات التركية القبض عليه، واتهمته بالتجسس، وكانت هذه السلطات شديدة الحذر من الأجانب نظراً لقيام الاضطرابات الشديدة في تركيا، واستعداد «جمعية الاتحاد والترقي» التركية للانقضاض على الخلافة العثمانية، وما رافق ذلك من دعوات وتأثيرات وأفكار صادرة من الدول الأوروبية، فشكت السلطات التركية في مسلكه، وأرسلته على متن باخرة تحت تهديد الموت، وحاول الهرب إلاّ أنه ألقي القبض عليه من جديد، فأصيب إبانها بالملاريا التي أفقدته الوعي، وبقي طريح الفراش حتى توسطت له عائلة «الألوسي» لدى الأتراك فأطلق سراحه، واستعاد حريته، وكانت لهذه الحادثة أثرها الشديد على تفكيره وعقله، فأصبح شخصاً آخر، وأخذ ينظر إلى العرب نظرة كلها محبة وتقدير وامتنان، كما اعتقد جازماً أن الليلة التي استعاد فيها وعيه، ووجد أصدقاءه العرب بجواره يبتهلون إلى الله لإنقاذه من الموت، كانت ليلة التجلي الحقيقية كالتي أصابت أمثاله مثل «ديكارت» و«باسكال» و«لورنس» وغيرهم، ودعنا نقدم لك وصفها بيراعه لعلّك تستنتج منها ما حاولنا التعبير عنه فعجزنا عن ذلك، يقول «ماسينيون»: «سنتان من العمل في اللغة العربية ومن الأزمة الداخلية، في مصر تنقيب ودراسات أثرية رافقها هروب دائم وتخفّ في ثياب الفلاحين عند الخارجين على القانون، شغف بالفهم وباختراق الدين الإسلامي بأي ثمن. وبعد أن وجدت مصر شديدة «الأوربة» تركتها إلى بغداد. هناك كرئيس بعثة أثرية رسمية، عشت متقشفاً، ومتخفياً في حماية عائلة عربية من المسلمين النبلاء. ثم قفزت، بلباس غائم الملامح لعسكري تركي مأذون، إلى الصحراء للبحث

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 366.

عن أثر بين كربلاء والنجف، ثم وقعت في الفخ وأوقفت بتهمة التجسس، ضُربت وهُددت بالموت، وحاولت الانتحار انتقاماً من نفسي، ثم وفجأة عدت إلى نفسي، مغمض العينين أمام نار داخلية تحاكمني وتكوي قلبي. أيقنت بحضور خالص فائق الوصف إبداعي، وتركزت أفكاري على رجاء ألاّ يكون مرئياً أمامي، زوار يأتونني إلى السجن أسماؤهم تطرق أذني. الاسم الأول «أمّي ـ التي كانت ساعتها تصلي لسيدة لورد ـ والخامس هو «فوكو». ثم تنكب الذين استضافوني مهمة إنقاذي على عاتقهم، وعبر آلاف الأميال عدت إلى فرنسا»[1].

ونحن نستخلص من النص السابق، ومن نصوص أخرى مبثوثة في كتب «ماسينيون» ومراسلاته لأصدقائه أنه اعتنق الديانة الإسلامية بكل ما لهذه الكلمة من معنى، فهو قد تأثر بكرم ضيافة مضيفيه، وسعيهم الدؤوب إلى إنقاذه من موت محقق، ولأنه اطلع على المبادئ الإسلامية الحقيقية وآمن بها عن قناعة. ودعنا نقدم لك نصّه الذي استنتجنا منه ذلك فهو يقول: «إن المسلمين ليسوا مبشرين، وهم يكنّون احتراماً كبيراً للتعالي الإلٰهي، وعرض عليّ مضيفاي أن يصنعا لي ختماً من الكريستال الحجري، ويضعا تحت اسمي المنقوش عليه كلمة «عبده» ـ ورفضت بكياسة هذا العرض ـ ولكن في نهاية عام 1908م عند خروجي من المعتقل، وعندما أعطياني ذلك الختم، كنت قد أصبحت مؤمناً و«عبداً فعلياً لإلٰه إبراهيم المضياف»[2].

ولا يهمنا إثبات إسلام «ماسينيون» من عدمه، فالأمر موكول برمته إلى خالقه الذي يستطيع وحده الكشف عن خبايا سريرته، ولكن دراسته المستمرة والمتصلة بالحلاّج حتى آخر رمق في حياته ألا تجعلنا نحكم عليه أنه قد اندمج في الديانة الإسلامية على طريقة الصوفية اندماجاً لا انفصام له؟.

بدأ أول دراسة جدية عن «الحلاج» عندما نشر بحثاً في الكتاب التذكاري المهدى إلى «داربنور» عام 1909م بعنوان: «عذاب الحلاّج والطريقة الحلاّجية»، وثنّى عليه بمقال نشر في مجلة «العالم الإسلامي» بعنوان: «الحلاّج الشبح المصلوب والشيطان عند اليزيدية». ثم قام بنشر كتاب «الطواسين» ثم كتب مادتي «الحلاّج» و«الحلول» في دائرة المعارف الإسلامية.

---

(1) أديب عامر، ماسينيون، المستشرق والإنسان مقال منشور في مجلة الفكر العربي، عدد «31» المرجع السابق، ص 354.

(2) المرجع السابق، بتصرف كبير، ص 355.

اشترك «ماسينيون» في مؤتمر المستشرقين الخامس عشر بـ«كوبنهاجن» وألقى فيه بحثاً هاماً، والتقى بـ«جولدزيهر» من جديد، وتعرف هناك إلى الشاعر الفرنسي الكبير «بول كلودل Paul Claudel». وكان على مراسلات مستمرة مع الأب «دي ڤوكو» ذهب بعدها إلى «استمبول» مطلعاً على مكتباتها العامرة بالمخطوطات العربية، محاولاً تجميع مادة بحثه الرئيسة عن «الحلاّج» الذي اتخذه كدراسة لنيل شهادة الدكتوراه. سافر بعدها إلى «القاهرة» وهناك التقى بالمستشرق «جاستون ڤييت Gas-ton wiet»، ودرس في الجامع الأزهر مرتدياً الزيّ الأزهري ولم يحصل على هذا الامتياز من قبله إلاّ «جولدزيهر» فقط.

شارك «ماسينيون» عام 1912م في أعمال مؤتمر المستشرقين السادس عشر المعقود في «أثينا»، وهناك التقى للمرة الأولى بالمستشرق الألماني «بيكر». كما شارك في «المؤتمر الرابع لتاريخ الأديان» المعقود في «ليدن» في السنة ذاتها. وهناك التقى بـ«جولدزيهر»، و«هرجرونيه وبيكر». وطلب منه الأولان الذهاب إلى «القاهرة» لإلقاء محاضرات في الجامعة المصرية التي أنشئت عام 1911م بعد أن اعتذرا عن القيام بذلك لانشغالهما في مهام أخرى عديدة. وهكذا عاد إلى «القاهرة» أستاذاً بجامعتها بناء على توصية زميليه، وألقى بها أربعين محاضرة بالعربية تناولت تاريخ المذاهب الفلسفية الإسلامية[1].

استمر «ماسينيون» في تجميع مادة رسالته عن «الحلاّج» ووسع دائرة بحثه حتى شملت الصوفية والصوفيين السابقين على «الحلاّج»، وتزوج عشية الحرب العالمية الأولى، ورزق ابنين وبنتاً واحدة. وعندما شبت نار الحرب العظمى وقَفَ عن أبحاثه العلمية فأُلحق بوزارة العلاقات الخارجية أولاً، ثم التحق بجيش مشاة المشرق، واشترك في معركة «الدردنيل» التي انهزم فيها الحلفاء أمام الأتراك. وأخيراً أصبح تحت تصرف وزارة العلاقات الخارجية بوصفه ضابطاً ملحقاً بمكتب المندوب السامي الفرنسي في سوريا وفلسطين وقليقلة، وكان من ضمن الجيش الذي دخل القدس بقيادة «إللنبي» رفقة المستشرق الإنجليزي «لورنس» عام 1917م[2]. وكان لهذا اللقاء معناه الذي لا يخفى، وهو الذي دعا بعض المفكرين إلى تصنيفه من ضمن المستشرقين

(1) Waardenburg, Islam, op. cit, p. 137.

(2) Ibid, p. 138.

المسخرين لخدمة الأغراض الاستعمارية. ودعنا نورد هنا وصف شعور «ماسينيون» عندما التقى بـ«لورنس» وإشارته الخفية إلى الأغراض السياسية التي يسعيان إلى تحقيقها فيقول: «في 8 من أغسطس خلوت بـ«لورنس» لوحدنا نحو ساعتين في المكتب العربي. كانت له هالته بالنسبة إليَّ. لقد أدهشتني رؤية انجليزي لم يزل شاباً متحرراً من كل عرف، خارج القانون تقريباً، ولكنه حذر جداً في الوقت نفسه، مرّ وعذب، لديه طرف خجل كالفتيات، تتخلل انفجارات قاسية صوته الملجوم المنخفض. حاولنا تلمّس بعضنا بالفرنسية، ثم بالإنجليزية وبالنهاية بالعربية لفترة طويلة، وكنت قد استعدت منذ ثلاثة أشهر عربيتي التي تشبه أسلوب جريدة «المنار» العربية التحديثية مع بقاء نغمتي التصوفية الممزوجة بالسلفية. أمّا هو فقد كان يجيبني بلهجة عارية حماسية ليست صحيحة تماماً وغير مترابطة. وجعلت نفسي بكل سذاجة منتظراً عربياً مسلماً. وكان «لورنس» يشعر كم أن ذلك سيعطيني هيمنة فاعلة على «فيصل» لا يستطيعها هو وعلى حسابه. وبكل صدق حاول مسايرتي معتبراً أننا نقف على أرض واحدة. وأطلعني على بعض المعلومات السياسية عن العائلة الهاشمية مثل سرّ الملك «حسين» في أن هدفه إعلان نفسه، ليس خليفة، بل إماماً على طريقة الزيديين في اليمن. ولكن هذا كان أقصى ما يصل إليه علمه في «أصول الفقه». صدّ هجومي وهو يحاول أن يجعلني أعود إلى عقليتي كعالم آثار إلى ذلك البدوي المتخفي، ولكن تسع سنوات كانت قد انقضت منذ «أخيضر». ومنذ ذلك اليوم أحسست أن «لورنس» سوف يتهرب من كل محاولة لحياة مشتركة معي. خاصة عندما قال: «أنت تحب العرب أكثر مني». هكذا خلص إلى القول»[1].

وعندما انتهت الحرب الكونية الأولى عاد صاحبنا إلى بلاده، وعين أستاذاً بديلاً Suppléant في الكوليج دي فرانس في كرسي «علم الاجتماع الإسلامي». ثم أستاذاً لهذا الكرسي حتى عام 1954م، كما عين مديراً للدراسات بالمدرسة العلمية للدراسات العليا، قسم العلوم الدينية، وصار عضواً عاملاً ثم مراسلاً في مجمع اللغة العربية، وتولى تحرير مجلة «العالم الإسلامي».

وبالرغم من عمله الأكاديمي فإنه ما زال يواصل نشاطه السياسي، خاصة عندما

(1) Massignon, opera Minora, mes rapports avec lawrence en 1917, T 111, p. 425.
واستقيت الترجمة بعد الاطلاع على النص الفرنسي من مجلة «الفكر»، ص 360.

قبل مهمة كلفته بها وزارة العلاقات الخارجية لوضع تصور حول التشريع السوري عام 1919م، وكلّفه الجنرال «ليوتي» بدراسة عن النظام الطائفي Carporative الإسلامي في المغرب. وعندما اندلعت الحرب العالمية الثانية، عين رئيساً لقسم الشرق الأدنى في وزارة الإعلام، وفي عام 1945 ـ 1946م أرسل كمبعوث في رحلة طويلة إلى البلدان العربية من أجل إقامة علاقات ثقافية بينها وبين فرنسا.

تعتبر رسالتا «ماسينيون» عن «الحلاّج شهيد التصوف في الإسلام» و«بحث في نشأة المصطلح الفني في التصوف الإسلامي» من أعمق الدراسات التي أجريت حول التصوف الإسلامي. فالرسالة الأولى حافلة بكل التيارات الصوفية والكلامية والفلسفية والدينية، وتعتبر مرجعاً لا غنى عنه في هذا النوع من الدراسات الإسلامية، وسلك فيها منهجاً متميزاً ابتعد فيه عن «المدرسة التاريخية» المتميزة بالبحث عن «الأثر والتأثر» والمغالاة في تلمس الأشباه والنظائر. واستعرض في الرسالة الثانية نشأة التصوف الإسلامي منذ عهد الرسول حتى الحلاّج. ووصل إلى نتيجة علمية مغايرة لنتائج المستشرقين حول أصول التصوف الإسلامي بحيث أرجعها إلى أصول إسلامية خالصة مستمدة من القرآن الكريم وحياة النبي العملية وسنته القولية والتقريرية. وهو بذلك يكون قد خالف زملاءه كافة الذين أرجعوا أصوله إلى تأثيرات خارجية عن الإسلام كالمذاهب الهندية والفارسية والأفلاطونية المحدثة.

ولم ينقطع نشاطه العلمي حتى بعد تقاعده، خاصة أن دراسته حول «الحلاّج» لم تنقطع أبداً، فنشر عنه العديد من البحوث والمقالات في أمهات المجلات الاستشراقية كالمجلة الآسيوية، ومجلة العالم الإسلامي وغيرهما. كما اهتم بالمذهب الشيعي والمذاهب والحركات الإسلامية الصغيرة وغير المعروفة، ونشر معظم هذه الدراسات كأبحاث في الموسوعة الإسلامية. وأخيراً كتب دراسة قيّمة عن أهل الكهف نشرت في مجلة الدراسات الإسلامية. وبقي متقد الذهن، حاضر البديهة حتى وافته المنية في 31/ 10/ 1962م. وكان لي الشرف الكبير أن أشاهده في جامعة «السوربون» في ربيع عام 1962م وهو داخل إلى مدرج «ريشيليو» الشهير لحضور مناقشة رسالة فلسفية إسلامية، فقام الحاضرون إجلالاً له، وكنت آنذاك حديث العهد بالفرنسية وصغير السن، ولكنني أدركت لما لهذا الشخص من أهمية، فانطبعت صورته في مخيلتي، ولم يدر بخلدي أبداً أنني سأقضي الليالي الطوال ساهراً في عذاباته مع «الحلاّج»، وباذلاً

أقصى مجهوداتي لفهم أسلوبه والنفاذ إلى أعماق بصيرته وتفكيره، ولكن هيهات أن يكون لي ذلك وأنا الفقير في العدة والعتاد. ومع ذلك فإن ذكراه عند إعلان وفاته لم تمر عليّ بتلك السهولة عندما اطّلعت على الصحف الباريسية صبيحة أول ديسمبر سنة 1962م وهي تنعاه بأسى وأسف بالغين واصفة إياه بشهيد التصوف الإسلامي.

وعندما نتعرض لمنهجية «ماسينيون»، فإننا سنتناول طريقته التي عالج بها مختلف الدراسات الإسلامية التي قام بها. وبالرغم من أنه قد تخصص بالدرجة الأولى في التصوف الإسلامي إلاّ أنه لم يهمل بقية المواضيع الإسلامية الأخرى، وكان دوماً سباقاً إلى الخوض فيها بما أوتي من نفاذ النظرة، وعمق البصيرة، وحدة الذكاء، والصبر على البحث والتحصيل.

تناول «ماسينيون» دراسة «نبي الإسلام» في إطار تفسيره لظاهرة «النبوة»، واعتقد جازماً أن الرسول قد سمع ورأى الملك «جبريل» وهو ينزّل عليه القرآن من الله، وكان الرسول مخلصاً صادقاً في ما قاله حول «الوحي الإلٰهي». ولكنه ـ أي الرسول ـ قد أصابه بعض الشك في بداية الأمر فاتصل بأهل الديانات السماوية الأخرى مستفسراً عن الأمر، ويشير «ماسينيون» هنا ـ ضمناً ـ إلى واقعة ذهابه مع زوجته خديجة إلى «ورقة بن نوفل» باحثاً عن الحقيقة، بعدئذ تأكد له صحة ما سمعه وما رآه. وهذا الرأي ـ وإن كان لا يُعتقد في صحة الوحي الإلٰهي المنّزل على الرسول ـ إلا أن «ماسينيون» لم يصف النبي بالكذب أو الادعاء، أو التضليل، أو الهلوسة، أو التحايل، ولكنه اعتقد أن النبي كان صادقاً حقاً حينما أبلغ أهله وقومه بصدق رسالته، ونبوته، وتلقيه القرآن من الله[1].

وكما كان الرسول صادقاً في رسالته، كان صادقاً أيضاً في دعوته التي وجهها إلى التوحيد، داعياً قومه إلى النهوض من غفوتهم باعتبارهم هم الآخرين شعب الله المختار حالة كونهم منحدرين عن جدّهم «إسماعيل بن إبراهيم». ومن هنا جاءت دعوته إلى «إبراهيم» باعتباره أب «إسحاق وإسماعيل». فإذا كان الأنبياء من اليهود فإن الوقت قد حان لتنتقل الرسالة الإلٰهية إلى العرب باعتبارهم هم الآخرين منحدرين من «إبراهيم».
ويكمن خطأ «ماسينيون» عندما اعتقد أن الرسول لم يكن ساعياً إلى تكوين دين جديد بجوار اليهودية، ولكنه استند إليها لاعتبارات تاريخية أهمها أخوّة «إسحاق

(1) Massignon, Les trois prières d'Abraham, 1935, pp: 24 - 41.

وإسماعيل»، وبنى عليها دينه الجديد عندما فقد اليهود صلاحيتهم وقدرهم ليخرج منهم رسلٌ وأنبياء[1].

أمّا بالنسبة إلى المسيحية فإن «النبي» قد احتج بشدة على فكرة «التجسيد الإلٰهي في المسيح»[2]. بل إن «الشيطان» نفسه رفض فكرة التجسيد هذه وآمن بالله العلي إلاّ أن خطأه تجسد في رفض السجود لآدم. فإذا كان الأمر كذلك فإن المسيحية تكون قد أخطأت عندما اعتقدت هذا «التجسيد». ويرى «ماسينيون» أن «النبي» وإن كان قد رفض أبوة الله وتجسيده، إلاّ أنه ارتضى أن تكون «مريم» أماً حقيقية للمسيح عندما تلقت روح الله وكلمته ونفخ فيها من روحه فولدت السيد المسيح. وعندما هاجر الرسول إلى المدينة، وتلقى آيات متعددة من الوحي الإلٰهي زادته قناعة في «بشرية المسيح» وترسخ في ذهنه هذا المفهوم كما يقول «ماسينيون» حتى إنه قد تحدى عن صدق وإخلاص وبكل صلابة مسيحيي اليمن الذين ناقشوه حول طبيعة المسيح، وصدق رسالته، هو، فأكّد لهم آراءه، ودعاهم إلى «المباهلة» ليحل غضب الله على الطرف الكاذب. ونحن نعلم من هذه القصة التي حصلت في 15 من يناير عام 631م نكوص المسيحيين عن هذا التحدي، ورفضهم المباهلة، وعقدهم معاهدة مع الرسول. ويستنتج «ماسينيون» من قصة المباهلة هذه صدق الرسول وإيمانه العميق برسالته بل يراها علامة أكيدة على صدق نبوّته[3].

ويؤكد «ماسينيون» صدق النبي وأمانته وإخلاصه في تحقيق رسالته حينما رآه لا يدّعي الخوارق، ولا يملك الهداية، ولا يملك الشفاعة في الدنيا، ولا يمنح صكوك الغفران، ولا يدّعي العلم بما سيحصل له أو لقومه في الآخرة، لأنه كان يكرر دوماً أنه بشير ونذير، ومسخر لمهمة دينية لا بد له من إنجازها، وفي سبيل ذلك لم يدع وسيلة سلمية إلا وسلكها، وعندما أعيته الحيلة، وهاجر من موطنه الأصلي، ونظم أمور مجتمعه اضطر إلى اللجوء إلى السلاح لتحقيق ما كُلِّف به من ربّه. ومع ذلك فإنه لم يستبد بالأمر دون أصحابه، وكان يشاورهم في كل شيء، ويشركهم في اتخاذ القرارات الهامة التي تقرر مصير مجتمعه، وباختصار فإنه لم تكن له أية ادعاءات أخرى سوى

---

(1) Ibid, p. 24.

(2) Ibid, pp. 39 - 41.

(3) Ibid, p. 24.

إيمانه بصدق رسالته والعمل على إبلاغها مهما كلفه ذلك من مشاق[1].

أمّا بالنسبة إلى حياة النبي الباطنية، فإن ماسينيون يشير إلى الاتجاهات الصوفية لديه منذ بداية رسالته، فهو يؤمن «بوحدانية» الله ويدعو إليها من أعماق قلبه، ويندد «بالشرك». ويعتبره من الجرائم التي لا تغتفر. وهذا الاتجاه التوحيدي بالإضافة إلى واقعة الإسراء والمعراج التي تعبر بصورة أو بأخرى عن «الاتحاد بالله» هما المظهران الرئيسان لاتجاه النبي الصوفي. ويقول «ماسينيون» في هذا الصدد: «إن الرسول لم ينتهز فرصة الإسراء والمعراج للاتحاد بالله والاندماج في ذاته، كما لم يستطع الصوفيون من بعده تحقيق هذا الاتحاد إلا الحلّاج الذي دفع حياته ثمناً لهذا الاندماج»[2].

وهكذا يرى «ماسينيون» أن محمداً ليس نبياً مزوراً ينشر الأكاذيب والأباطيل، ولكنه كان نبيّاً «سلبياً» لأنه كان شاهداً، ومنذراً بيوم الحساب فقط[3]. ونحن نستنتج من هذه العبارة، أن «ماسينيون» كان يعتقد جازماً صحة الرسالة المحمدية، وأن الرسول كان مخلصاً في دعوته وصادقاً فيها، وأنه كان نبيّاً «سلبياً» بمعنى أنه لم يدّع الشفاعة، أو هداية الناس إلى الطريق القويم بإرادته، أو يوزع صكوك الغفران على أصحابه، بل كان بشيراً ونذيراً، وموقفه هذا هو الذي جعله صادقاً في رسالته، لأنه لو كان نبيّاً «إيجابياً» لفعل مثل ما فعله رجال الدين المسيحيون من منح صكوك الغفران، وقبول التوبة بعد الاعتراف بالذنوب، والادعاء بالوساطة لدى الله فيصبح في هذه الحالة نبيّاً دَعِيًّا ومزوراً.

فإذا تركنا موقف «ماسينيون» من الرسالة المحمدية ـ وهو موقف إيجابي ـ كما رأيت، وانتقلنا إلى آرائه حول تاريخ الصوفية لوجدنا هذا الموضوع قد حاز لديه كل اهتمام، وَوَقَفَ حياته على بحثه وتمحيصه، وأعد في سبيله عشرات المؤلفات والمقالات، وبدأ اهتمامه به منذ عام 1907م عندما قرأ أشعاراً لـ«فريد الدين العطّار» تدور حول مصرع «الحلّاج»، وفيها تمجيد لهذا الصوفي الذي دفع حياته ثمناً لأفكاره، فبدأ يعجب به، وخصّه بأبحاث عديدة أشهرها رسالته الأولى للدكتوراه بعنوان: «عذاب الحلاج شهيد التصوف في الإسلام» ثناها برسالته الثانية بعنوان «بحث في نشأة

---

(1) Ibid, pp: 43 - 24 - 29/ 30.

(2) Ibid, pp: 16 - 17.

(3) Ibid, p. 27.

المصطلح الفني في التصوف الإسلامي» عالج فيهما جميع القضايا المتعلقة بالتصوف الإسلامي من حيث نشأته، وأصوله، ومراتبه، ومصطلحاته. وهو عندما اهتم بـ«الحلاج» وخصه بتلك الأبحاث والدراسات فإنه قد تجاوزه فعلاً إلى مناخ عقلية وفكرية وفنيّة إسلامية عزّ نظيرها. ويقرّ صراحة بأنه قد اقترب من خلال هذه الشخصية إلى الإسلام، ودراسة التصوف الإسلامي عندما صفعته كلمة لـ«الحلاّج» أثارت بجمالها مفارقة كبيرة عنده «في صلاة الحب، تكفي ركعتان، ولكن الوضوء الذي يجعلهما مقبولتين ينبغي أن يكون بالدّم»، ويقول «ماسينيون» «إنها مفارقة ظاهرية: الدم العادي نجس خصوصاً عند المسلمين، حسناً، ولكن دم الشهيد... الشهيد عند المسلمين يدفن كما هو دون غسل، الشهيد لا يغسّل، فدمه طاهر لأنه دم الروح. إن شهادة الدّم لدى المتصوّفة ولدى السنّة هي شهادة الحياة، حياة الروح...»[1].

وعندما درس صاحبنا أصل التصوف الإسلامي، فإنه اعتمد على دراسة وتحليل المصطلحات الفنية الخاصة به، لأنه من خلال هذه المصطلحات يمكن معرفة الأصول التي انحدر منها. ومن خلالها أيضاً يمكن معرفة المصطلحات الأصلية من المصطلحات المستعارة. ولفهم التطور الذي حصل على التصوف لا يمكننا الاكتفاء بتصنيف هذه المصطلحات من الناحية الظاهرية، ولكن يلزمنا الغوص في معانيها الباطنية حتى نفهم المذاهب المشتقة منها وتحديد كيفية مسارها[2].

ويقرّ «ماسينيون» بصعوبة التمييز بين المصطلحات الفنية الصوفية الأصلية منها والمستعارة، ولكنه أرجعها إلى أنواع ثلاثة: الاستعارة الحرفية، والاستعارة القياسية، والخلاف بين الأفكار الرئيسة، وطبقاً لكل نوع منها يمكننا تحديد أصل التصوف المشتق من خلالها. وهو عندنا طبّق هذا المعيار فقد وصل بموجبه إلى نتيجة مفادها أن التصوف الإسلامي مستمد من أصول إسلامية خالصة، ومشتق من القرآن والسنة على وجه التخصيص، ولا يمكن إرجاعه إلى أصول أجنبية كالأفلاطونية المحدثة، أو الديانات الهندية أو الفارسية القديمة، أو تأثير الديانتين اليهودية والمسيحية[3]. ويرى

---

(1) massignon opera minora, T. 11, p. 628.

(2) Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, 1954, pp. 13 - 15.

(3) Massignon, Mystique musulmane et mystique chretienne au moyen age, 1956, p. 29, in Waardenburg, op, cit. p. 154.

أن أصل التصوف الإسلامي يستمد أساسه من التأمل المتأني في الآيات القرآنية، ومن تلاوتها بتمعن وترو وهدوء، وفهم هذه الآيات بصورة إجمالية بعد طول النظر والتفكير. وعندما ضعف التصوف الإسلامي في القرون الأخيرة فإن مرجعه الابتعاد المضطرد عن التأمل في الآيات القرآنية، والوصول إلى الحالات الصوفية طبقاً لمدارجها باستعمال وسائل مصطنعة[1].

أمّا بالنسبة إلى المصطلحات الصوفية فإن مصدرها يعود إلى التجارب الروحية وعلاقتها الوثيقة بالتجارب العملية التي يستخدمها المتصوف، فيمتزج الروح بالعمل، ويصل المتصوف من خلالها إلى الدرجة العليا للفناء في ذات الله، بعد أن يكون قد مرّ بالدرجات الأولى التي تسبقه والتي تبتدئ بالإيمان، ثم الرياضة، ثم المجاهدة حتى تصل إلى الفناء وهو أعلى درجات التصوف. ويرى «ماسينيون» أن «الحلاّج» قد وصل فعلاً إلى درجة الفناء في الذات الإلهية[2]، وتكمن مأساته في ادعائه «الحلول» في الذّات الإلهية، ومناداته «بإسقاط الواسطة» التي يلتجئ إليها الإنسان لعبادة الله كالصلاة والحج والصوم وغيرها من الشعائر المفروضة عليهم. وحوكم «الحلاّج» عندما قال: «أنا الحق»، وعندما رفض الحج إلى مكة واتخذ من بيته بديلاً للمسجد الحرام يمارس فيه طقوس الحج من طواف وغيرها. وهذه المظاهر الخارجية هي التي قادته إلى مصيره المحتوم. ولكن «ماسينيون» لم يغفل عن الأسباب الباطنية المتعلقة بالقضايا السياسية والتي كانت السبب الحقيقي وراء محاكمته ثم إعدامه خاصة ما كانت له من صلات وطيدة بالحركة القرمطية.

تعمق «ماسينيون» في دراسة التصوف الإسلامي بشكل لم يسبق له مثيل، وخرج بنظريات جديدة قلّ نظيرها لدى المفكرين الغربيين الآخرين الذين عالجوا هذا الموضوع، ولكن صوفيته هذه نقلته إلى عالم السياسة، وإلى الاهتمام بأحوال العالم الإسلامي المعاصر، وهو إن فعل ذلك، فقد كان مدفوعاً بثقافته الاستشراقية من جهة، وبوظائفه الرسمية التي باشرها من جهة أخرى. وكانت أحكامه حول العرب والإسلام دوماً إيجابية، فهو قد ندد بالغزو الأوروبي للعالم الإسلامي، وصور ذلك الألم النفسي الذي انتاب المسلمين من جرّاء هذه السيطرة الغربية على مقدراتهم تصويراً مؤلماً،

(1) Massignon, Essai, op. cit, pp: 106 - 108.

(2) Ibid, pp: 309 - 314.

واعتبر هذا الاحتلال جرحاً غائراً لم يندمل عندما أصاب الثقافة الإسلامية والشعور الإسلامي العام إصابات موجعة وخطيرة في الوقت نفسه[1]. وهذا الشعور الذي يحس به صاحبنا دفعه دوماً إلى الوقوف بجانب القضايا العربية والإسلامية، حتى ذهب إلى القول بعدم تبرير الحروب الصليبية التي اعتبرها أنصارها بأنها حرب مقدسة في مواجهة الجهاد الإسلامي، لأن الجهاد قد فرض على المسلمين ضد الذين لا يعترفون بحق الله على الناس. بل إن الإسلام يلطِّف من هذه «الحرب المقدسة» ليس فقط في أثناء السلم بالنسبة إلى الذميين، ولكن في وقت الحرب أيضاً باللجوء إلى حق الضيافة، والدفاع عن حياة وثروات الذميين، وبمعاملته الحسنة للأسرى. وأكثر من هذا فإن الغريب المقيم في دار الإسلام وقت السلم الذي يصبح عدواً في حالة إعلان الحرب مع بلاده الأصلية، فإنه يحتفظ بجميع حقوقه التي كان يتمتع بها قبل إعلان الحرب[2]. ويواصل تنديده بالاستعمار الأوروبي قائلاً في مقابلة صحافية له عام 1927م: «لقد دمرنا كل شيء لديهم، دمرنا فلسفتهم، ودياناتهم، فأصبحوا لا يعتقدون في أي شيء، فراغ قاتل يعيشون فيه، وأصبحوا متهيئين للفوضى والانتحار، ولم يعد لهم شيء يتعلقون به سوى جنسيتهم وقوميتهم وبلدانهم وصاروا مستعدين لمقاتلتنا بضراوة، لقد أفقدناهم ضمائرهم وهم يتهموننا بذلك ويستَعْدون علينا، هذا هو الحساب الرهيب الذي يطلب الشرق من أوروبا تسويته معها[3]».

انصبت أبحاث «ماسينيون» على النصوص الدينية الإسلامية، وعلى الوقائع التاريخية والاجتماعية والروحية الإسلامية خاصة «الظاهرة الصوفية». وسلك في هذه الدراسة منهجاً علمياً يتوسط المناهج الأوروبية الحديثة ومناهج الأقدمين المتعلقة بدراسة الحضارات القديمة.

ولتفسير النصوص الإسلامية فإن الأمر يقتضي النفاذ إلى روحها من خلال معرفة عميقة باللغة العربية ونحوها، وبالمعاني المستترة والمستعارة التي تعبر عنها هذه اللغة، ثم إن المعنى الذي يفهم من النص المطروح يتخذ أشكالاً أربعة: المعنى الأول وهو الفهم الحرفي للنص، والمعنى الثاني هو الفهم الرمزي له، والمعنى الثالث هو ما

---

(1) Waardenburg, Islam, op. cit, p. 218.

(2) Massignon, opera Minora, le respect de la personne Humaine, T. 111, p. 553.

(3) Massignon, Dans «Comoedia» 8/3/1927 in, Waardenburg, op. cit, p. 219.

يستخلصه الباحث من قراءته للنص، وهو أعمق من المفهومين السابقين. أما المعنى الرابع والأخير وهو الأكثر عمقاً فهو «الشعور الديني» المستخلص من النص المقدس وهو ما يطلق عليه الباحثون «المعنى التأويلي Anagogique» الذي يقود إلى التأمل والخشوع(1).

وتقتضي دراسة «النصوص الدينية» عدم التوقف عند المعنى الظاهري لها، لأن ذلك يعني التوقف عن المعنى السامي والخفي الكامن في هذه النصوص المنزلة من الله، ولكن يجب تفسيرها وفهمها من خلال ما تحمله من معانٍ باطنية تعكس الحقيقة الروحية التي تعبر عنها أصدق تعبير(2).

سلك «ماسينيون» المنهج السابق في بحثه عن أصل التصوف الإسلامي ومصطلحاته الفنّية، ووصل به إلى نتائج كبيرة كانت لها أصالتها وفائدتها، وأضاف إليه منهجاً آخر يتحدد في النظر بدقة وعناية إلى أصل الظاهرة المدروسة وبيان العناصر التي تتكون منها وهو ما يطلق عليه «العنصر الاجتماعي» للتاريخ الديني(3). ومن خلال هذا المنهج يستطيع الباحث تذوّق وفهم الأهداف الرئيسة لمذهب معين، ورسم إطاره المحدد، والاطلاع على مجمل أفكاره وفلسفته. وعندما طبق هذا المنهج على دراسته «الحلاّج» الذي عاش مشاكل دينية متعددة ومتعاقبة، فإنه أعاد بناء هذه المشاكل من الوجهة التاريخية مقترحاً الحلول السليمة لها، ولكن هذا الطرح يختلف من شخصية إلى أخرى طبقاً للمشاكل الدينية التي عايشها، كما تختلف هذه المشاكل بالنسبة إلى المتصوفة أنفسهم بحيث يجب على الباحث إعادة رسم هذه الشخصيات، ووضعها في إطارها التاريخي، ودراسة الظواهر السياسية والاجتماعية التي ترافقها، وتحليل المؤثرات الثقافية والدينية والمذهبية التي تلازمها، وبهذه الطريقة يتمكن الباحث من الوصول إلى نتائج حاسمة في بحثه، وهذا ما فعله «ماسينيون» عندما ترسّم هذا الطريق في دراسته لـ«الحلاّج».

إن المنهج السابق لا يستخدم فقط لفهم وتحليل العناصر الاجتماعية والشخصية لمجتمع ما أو شخصية معينة، ولكنه يمتد إلى البحث عن كيفية تركيب لغة معينة أو

(1) Massignon; Passion d'al-Hallaj, Martyre mystique de l'islam, 1927, p. 704/5.

(2) Waardenburg, L'islam, op, cit, p. 226.

(3) Massignon, Passion, op. cit, p. 463.

دين معين. ولو طبقناه على دراسة «الظاهرة الدينية» فإنه يجب أن يرسخ في أذهاننا أن التطور الذي يشوب أي دين من الأديان يتم من خلال خطوط بنائية مميزة تسمح لنا بفهم اتجاه هذا الدين والتعاليم التي جاء بها، والغرض الذي يسعى إلى تحقيقه، كما يسمح لنا بفهم توجهات الأمة التي تعتنق هذه الديانة، وتطورها الاجتماعي. ولا يتم ذلك كلّه إلا بالغوص في بواطنها، واستجلاء غوامضها عن طريق الكشف الباطني، وهو الدور الذي يقوم به التصوف في إطار الدين الإسلامي، وهذا المنهج أطلق عليه «ماسينيون» اسم «البناء الاستبطاني Reconstruction introspective» الذي يكشف عنه التصوف عن طريق التجربة العقلية للمتصوف ذاته، والذي يبدأ بالتأمل والنظر والذكر والمجاهدة والمكاشفة وينتهي بالفناء في الله أو الحلول فيه.

إن هذا الكشف الباطني الذي يصل إليه المتصوف لا يتم إلاّ من خلال دراسة القرآن والتأمل في آياته. وحاول «ماسينيون» تطبيق هذا المنهج على نفسه. فقرأ القرآن وحاول فهمه «كأحد المسلمين»، وخاض التجربة الصوفية عندما عاش في صعيد «مصر» كأحد الفقراء تطبيقاً لنظرية «تحقير الجسد»، وارتدى ثياب الفلاحين القذرة، ونام في الإسطبل والعراء، وألزم نفسه بحياة تقشفية في غاية الشدة والصّرامة كل ذلك من أجل استيعاب الإسلام وفهم التصوف الإسلامي على حقيقته، ومن هنا كان تخصصه في دراسة «الحلاّج» وبيان مأساته، وتصوير عذابه، ومشاقه، محاولاً خوض التجربة من تلقاء ذاته.

إن دراسات «ماسينيون» الصوفية قادته إلى القول بأنه ـ أي التصوف ـ يحتوي على كل القيم الضرورية للإسلام. وهذه القيم تتنوع وتتدرج من العطف والشفقة، إلى الحياة الروحية وصولاً إلى الاتحاد المطلق بين الله والإنسان. وهذا ما دعاه إلى أن يطلق على «المتصوفين» «قديسي الإِسلام» الذين يعيشون حياة باطنية تمتزج فيها قلوبهم بحب الله محاولين الفناء في ذاته.

نظر «ماسينيون» إلى الإسلام باعتباره ديناً سماوياً يضم جماعة دينية أطلق عليها «العالم الإسلامي» وهذه الجماعة الإسلامية هي حقيقة واقعية حيّة درسها صاحبنا باعتباره عالماً اجتماعياً، ورأى أن لهذه الجماعة خصائص دينية متميزة استمدت ديانتها من معتقدات «إبراهيم أب كل المعتقدين»، وهو دين الإيمان والوحدانية، ومصدر كل حقيقة صوفية، ومحطم الأصنام والأوثان. إنه الدين الذي يستمد أسسه من الوحدانية

المطلقة لله وداعياً لها في عالم لم يعد يؤمن بالله. إنه دين إبراهيم الذي لم يكن مشتقاً من دعوة «إسحاق أو المسيح» إنه دين إسماعيل أيضاً الخالي من التجسيد المنزه لله عن كل صفات البشر، ومن هنا كان تقدير «ماسينيون» للإسلام، وهو تقدير إيجابي لأنه يحمل صفات الديمومة والكمال.

إن مفهوم مصطلح «العالم الإسلامي» عند «ماسينيون» يقصد به الإسلام في الوقت الحاضر، الذي يراه كحقيقة إنسانية ووحدة اجتماعية في آن واحد. كما أنه يستعمل هذا المصطلح على ماضي الإسلام أيضاً، وقد استخدم عدة مناهج لاكتشاف هذا «العالم الإسلامي» الذي درسه من عدة جوانب مختلفة. فالإسلام بالمعنى الضيق يقصد به الحياة الدينية والروحية للمسلمين ماضياً وحاضراً، أما إذا نظرنا إليه بالمعنى الواسع فإن الإسلام يشمل الوقائع العلمانية ذات العلاقة بالديانة الإسلامية ماضياً وحاضراً. وهكذا تتميز الدراسات الدينية عن الدراسات العلمانية عندما تتركز الأولى وتتجمع حول القيم الدينية المعاشة في هذا الدين من جهة، وعلى الظواهر الدينية ذات الطابع الإسلامي المحدد من جهة أخرى[1]. ولا يمكننا فهم هذا المصطلح إلاّ إذا أصّلنا الظاهرة الدينية المراد دراستها. وهذه الأصالة يراها «ماسينيون» في التطور الباطني للديانة الإسلامية التي تتخذ لها مظهراً ميتافيزيقياً يكشف عنها الوحي من جهة، والكشف الذي ينقدح في عقل المتصوف من جهة أخرى. وخلاصة القول حول منهجية «ماسينيون» هي ابتعاده عن المنهج التاريخي الذي سلكه زملاؤه الآخرون في تفسير الدين الإسلامي مثل «جولدزيهر، وهرجرونيه، وماكدونالد» وغيرهم. وتجنبه مذهب «التأثر والتأثير» الذي نادى به كل من «هرجرونيه وبيكر» وغيرهما، وابتعاده عن تلمّس الأشباه والنظائر، وخوضه لتجارب شخصية حاول من خلالها استكناه التصوف الإسلامي الذي حاول بكل إخلاص الكشف عن باطنه من خلال الممارسات الظاهرية التي قام بها. وقد ساعده على ذلك إيمانه العميق بالمسيحية، وإن كنّا نراه مسلماً في كثير من جوانب وتصرفات حياته، وقد عبّر عن ذلك ضمناً في مواقع كثيرة من كتبه ومذكراته. فهو يحترم سائر الأديان والمعتقدات سماوية منها أو غير سماوية، وربما كان اختياره للكاثوليكية عائداً إلى أسباب وظيفية وسياسية واجتماعية. كما أنه حاول من خلال عمله السياسي الوقوف إلى جانب القضايا العربية، فقد طالب باستقلال

(1) Waardenburg, Islam, op. cit, p. 261.

سوريا ولبنان من ربقة الاستعمار الفرنسي، ووقف إلى جانب القضية الجزائرية التي شهد مولد استقلالها قبل وفاته بأشهر عدة، كما وقف إلى جانب القضية الفلسطينية وطالب بإعطاء الفلسطينيين حقوقهم كاملة، وكانت له مجادلات في هذا الخصوص مع «آبا إيبان» استمرت شهوراً عديدة دافع فيها عن الحق الفلسطيني بحجج ظاهرة متينة. وكان أهم نتائجه العلمية إثباته بالدليل والبرهان أصالة التصوف الإسلامي وخلوه من كل تأثيرات أجنبية، وهي نتيجة علمية لم يقل بها أحد غيره من المستشرقين الذين سبروا أغوار هذا الموضوع وعلى رأسهم «نكلسون» البريطاني الذي أرجع أصوله إلى تأثيرات يونانية وفارسية وهندية، وهو رأي سفهه صاحبنا، وأثبت عكسه بعد رحلة علمية معه استغرقت خمسين سنة من حياته.

هكذا استعرضنا في الصفحات السابقة منهجية أصحابنا الخمسة في الدراسات الإسلامية، وقد حاولنا من خلالها بيان سيرة، وتوجهات، ووسائل كل واحد منهم على حدة، مشيرين إلى العوامل الذاتية والدينية والسياسية التي تميز بها كل واحد منهم وعلاقتها بمنهجيته. وكان قصدنا من وراء استعراض مناهجهم، إعطاء صورة واضحة عن تلك المناهج التي لجأ إليها المستشرقون لدراسة الدين الإسلامي وحضارته المتميزة، واتخذنا من هؤلاء الخمسة نماذجَ تكفي وحدها للحكم على بقية مناهج المستشرقين، حالة كونهم لا يخرجون جميعاً عن هذه الخطوط المنهجية العامة التي أتينا على ذكرها، والتي تتحدد بصورة خاصة في المنهج التاريخي ومنهج الأثر والتأثر. وذلك أن المعضلة المطروحة منذ بداية القرن التاسع عشر هي البحث عن منهجية علمية لدراسة الإسلام دراسة موضوعية حيادية، وكانت الآراء مختلفة على المنهج الصحيح الذي يجب على الباحثين اتباعه لدراسة «موضوع» الإسلام وأفكاره، وتعاليمه وتفسير حضارته، فهل يجب على الباحثين اللجوء إلى المنهج الشكي الديكارتي؟ أو معالجة هذا الموضوع من خلال المنهج التاريخي في إطار دراسة تاريخ الأديان؟. أو كان من الأفضل لهم اللجوء إلى المناهج الأخرى الحديثة التجريبية؟؟.

كان الجواب على لسان من سبق، وإن تعرضنا لهم في هذا الفصل هو اللجوء إلى المنهج التاريخي، وهو منهج بيّنا لك مساوئه في دراسة الإسلام. ذلك أن «جولد زيهر» حاول دراسة الإسلام من خلال دراسة «تاريخ الأفكار الإسلامية Geistes geschichte» التي يرى فيها العامل الباطني الذي يكشف عن تاريخه الحقيقي، أمّا بالنسبة لـ «سنوك هرجرونيه» فقد فضّل القيام بهذه الدراسة من خلال التعرض للفقه

الإسلامي. وحاول هذان المستشرقان الوصول إلى معرفة التاريخ الإسلامي الحقيقي من خلال هذين العنصرين، إلاَّ أن التوفيق لم يكن حليفاً لهما، لأن المنهج التاريخي لا يقود إلى الموضوعية العلمية عند تناوله للقضايا الإسلامية، وكانت هذه النتيجة قد أشار إليها «بيكر» قبل وفاته بأعوام قليلة عندما أنكر إمكانية الوصول إلى نتائج موضوعية عن التاريخ الإسلامي من خلال سلوك المنهج التاريخي، مفضلاً عليه الدراسات العلمية لمواضيع محددة طبقاً للظروف والأحوال التي تحيط بها، وصولاً إلى الأسباب والنتائج المباشرة المنبثقة عنها وهو ما يطلق عليه بالمنهج «المونوجرافي»، ذلك أن النظرة الشاملة العامة للإسلام لا تؤدي بالباحث إلى الوصول إلى دراسة موضوعية ومحايدة عنه، خاصة أن الدين الإسلامي لا يجب النظر إليه من الناحية الروحية وحدها، أو من الناحية المادية وحدها، لأنه يشمل الناحيتين معاً، ومن هنا كان قصور المنهج التاريخي الذي يركز على الحقائق المادية دون الالتفات إلى الحقائق الروحية.

أمَّا بالنسبة إلى «ماكدونالد» و«ماسينيون» فإنهما عالجا الدراسات الإسلامية من خلال الحياة الروحية والصوفية للديانة الإسلامية. وهما وإن لم يهملا الناحية التاريخية، إلاَّ أنهما قد ركّزا بصورة أساسية على دراسة القيم الروحية وأثرها على تطور الديانة الإسلامية، وهذا المنهج الذي اتبعاه نابع من سلوكهما ومعتقداتهما الدينية، فالأول قسيس متخصص في الدراسات اللاهوتية، والثاني كاثوليكي متخصص في الدراسات الأدبية والاجتماعية، وهذا التكوين الثقافي والديني الخاص بهما دفعهما إلى دراسة الإسلام من خلال قيمه الروحية لا من خلال تطوره التاريخي.

وبالرغم من اختلاف المناهج التي عالج بها أصحابنا الخمسة الدراسات الإسلامية، فإن النتيجة العلمية التي نستنبطها من خلالها واحدة، وهي عقم هذه المناهج في معالجة القضايا الإسلامية، ذلك أن للإسلام منهجه الأصيل والمتميز في المعرفة والعلم، والنظر إلى الكون والحياة، ولا يمكن أن تُطبق عليه هذه المناهج الحديثة المنصبة على معالجة الظواهر المادية دون التطرق إلى الظواهر الروحية. كما أن الأساليب الغربية الأخرى كالمنطق الأرسطي، وأسلوب الوجدان والقلب والإشراق لا تصلح كمناهج لدراسته، يضاف إلى ذلك أن هذه المناهج الغربية الحديثة تعالج الظواهر من حيث جزئياتها، أمّا الإسلام فإنه لا يصلح لدراسته إلاّ منهج شامل متكامل يجري على الأبعاد المختلفة للفكر الإنساني الذي تمثله واستوعبه وصاغه بأسلوب

جديد، وحوّله إلى فكر إسلامي خالص لا علاقة بالمؤثرات الخارجية عليه، وهي المؤثرات التي أجمع المستشرقون كافة على أنها العنصر الأساسي الذي تكونت منه الحضارة الإسلامية، وهي كما ترى نتيجة مبتسرة لا تتفق والموضوعية العلمية الصحيحة. نعم لقد اختلطت الحضارة الإسلامية بالحضارات الأخرى المجاورة، وأثرت فيها وتأثرت بها، إلاّ أن عوامل التفاعل الثقافي قد أنتجت لنا حضارة صحيحة خالية من المؤثرات الخارجية بعد عملية «التمثل والاستيعاب». فالفلسفة الإسلامية التي يعتبرها المستشرقون فرعاً من الفلسفة اليونانية قد نبعت حقيقة من صميم البيئة الإسلامية وأنه بعد تأصيل وانتشار علوم القرآن والحديث نشأ علم إسلامي خالص هو «علم أصول الفقه» الذي أسسه الإمام «الشافعي»، الذي كان معارضاً شرساً للفلسفة اليونانية والعلوم الكلامية، وقد قدّم هذا الإمام العظيم منهجاً علمياً إسلامياً خالصاً يتيح للباحث استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وهو اتجاه علمي وعقلي لم يهتم بالفروع والجزئيات، ولكنه عني بالقضايا الكلية الشاملة ليستنبط منها الباحث الأحكام الجزئية، وهو منهج كان أساساً للمنهج الاستقرائي التجريبي الذي نسب ظلماً وزوراً لـ«روجر بيكون» البريطاني عندما وصف بأنه الأمير الحقيقي للفكر الأوروبي في القرن الثالث عشر. ومن هنا فإن «المنهج الاستقرائي» هو المعبّر عن طبيعة الإسلام، والذي أدخله العرب إلى العالم الأوروبي ونسبه «روجر بيكون» زوراً إلى نفسه.

رأينا أن منهج من تمثلنا بهم في هذه الدراسة قد اقتصر في فهم الإسلام على التفسير التاريخي، ووقف بعضهم عند التفكير الصوفي باعتبار أن هذين العنصرين: التاريخ والصوفية يعبران عن مفهوم الإسلام الصحيح.

والحقيقة التي أشرنا إليها في مواطن عدة أن الفكر الإسلامي قد نشأ وترعرع وتطور من خلال اقتحامه لمجالات وآفاق عديدة وجديدة. منها التصوف والفلسفة، وعلم الكلام وسائر المؤثرات الفكرية الأخرى النابعة من الاتجاهات المذهبية والحزبية والسياسية المعبرة عن الانقسامات السياسية، ولكن هذا الفكر الإسلامي قد شكل نفسه تشكيلاً متميزاً مستقلاً أصبحت له خصائص محددة تختلف جذرياً عن العوامل الخارجية التي احتك بها. فإذا جاء هؤلاء المستشرقون، وقصروا أنفسهم على تفسير الإسلام على قطاع معين من فكره، أو طبقوا منهجاً معيناً لتحليله واستقرائه، أو اقتصروا على مرحلة معينة من تطور هذا الفكر قبل اكتماله في صورته النهائية فإنهم يرتكبون بذلك خطأ علمياً كبيراً عندما طبقوا على فهمه تلك المناهج العلمية التي أشرنا

إليها.

وأخيراً فإننا نود القول بأن المناهج الغربية لا تصلح علمياً لدراسة الإسلام وحضارته، وإنما يجب على الباحث النظر في مناهج أخرى تصلح أساساً لهذه الدراسة، وهذه المناهج تستند إلى مفاهيم إسلامية خالصة، وبدونها لا يمكننا القول بصحة وموضوعية هذه الدراسات التي دبّجها المستشرقون عن ديننا وتاريخنا وحضارتنا، علماً بأن بعض هذه المناهج الغربية الحديثة قد سبق إليها المفكرون المسلمون الأوائل، فهذا المنهج «الشكي» الديكارتي الذي قال عنه الغربيون: إنه الأساس الحقيقي للحضارة الحديثة قد سبق إليه «الغزالي» بقرون، عندما رفض جميع الأفكار المسبقة عن الديانات والمعتقدات، وحاول الوصول إلى الحقيقة من خلال البدء بالنظر والتأمل والتفكُّر، حتى هدته بصيرته إلى المعرفة التي ينشدها، وهذا المثال المسطّر في كتابه «المنقذ من الضلال» لأبلغ دليل على أصالة المناهج العلمية الإسلامية وصلاحيتها كأدوات حقيقية للوصول إلى الحق والمعرفة.

إن مناهج البحث في العلوم الإسلامية تتميز بخصائص معينة، على الباحث اتباعها، والأخذ بما جاءت به حتى تكون نتائجه العلمية صحيحة ومتفقة والأفكار الإسلامية، وهي مناهج تختلف كثيراً عن مناهج المستشرقين التي طبقوها على الدراسات الإسلامية.

إن المستشرقين عندما يتعرضون للدراسات الإسلامية فإنهم لا يؤمنون بعقيدة التوحيد، ولا يعترفون بنبوة النبيّ العربي، ولا يصدقون أن القرآن كلام الله، فتأتي نتائجهم في هذا الصدد مغايرة للباحث الإسلامي الذي يعتقد صدق هذه الأمور، والتي يؤمن بها إيماناً مطلقاً، والتي يعتقد صحتها، بل إنه مطالب كمسلم حقيقي من الناحية العقائدية بالإيمان بها. فتكون النتيجة مغايرة بالطبع لنتائج المستشرقين، ومن هنا نفهم دعوة بعض الكتّاب العرب إلى ضرورة دراسة الإسلام عن طريق معتنقيه فقط، أو دراسته بعقلية إسلامية حتى وإن كان الباحث ليس مسلماً، وهو الأمرالذي قام به «ماسينيون» كما رأينا.

رأينا أن المستشرقين لا يؤمنون بالغيب في مجال الدراسات الإسلامية، لأنهم لا يفسرون الكون والحياة إلا من خلال العالم المنظور، وبالتالي فإنهم يرفضون ما يؤمن به المسلمون من العالم الميتافيزيقي، فتأتي نتائجهم مغايرة للروح الإسلامية الحقّة،

خلافاً للمنهج الإسلامي الذي يؤمن بالغيب والنتائج المستفادة منه كالبعث والحساب والثواب والعقاب، لأن هذه الأمور لا تخضع لمنهج التجربة، ولا تطوع لأحكام العقل، والإيمان بها يدخل في إطار القضايا الاعتقادية التعبدية فتكون بالتالي نتائج المناهج الإسلامية مختلفة عن نتائج مناهج المستشرقين.

إن مناهج المستشرقين في مجملها هي مناهج غربية، نشأت في بيئات معينة، وواجهت ظروفاً خاصة، وقضايا محددة، وهي تختلف من مكان إلى آخر ومن مرحلة زمنية إلى أخرى، بينما تمتاز المناهج الإسلامية بالثبات والشمول، وعدم تغيرها زماناً ومكاناً لاستنادها إلى القرآن والنبوة، واللغة العربية، ومن هنا كانت النتائج مغايرة عند تطبيق أحد المنهجين على الدراسات الإسلامية، خاصة أن مناهج المستشرقين تعالج جزئيات متناثرة من الدراسات الإسلامية، وتصدر عليها أحكامها القاطعة دونما أخذ بعين الاعتبار القيم الثابتة والشمولية، والمبادئ الكلية التي تعالج الظاهرة المدروسة من جميع جوانبها. علماً بأن الإسلام في مجمله عبارة عن وحدة متكاملة لا يصح تجزئتها أو تفتيتها، أو الأخذ بفرع منها دون الآخر، فكل عنصر منها متصل بباقي العناصر، وهكذا تكاملت تعاليمه الاجتماعية والأخلاقية والتربوية، وعلى الباحث معالجة هذه الأمور مجتمعة لا متفرقة، وهو أمر خالفنا فيه المستشرقون فجاءت مناهجهم قاصرة في مجال الدراسات الإسلامية.

الخاتمة

إن خطة البحث المتبعة في هذا الكتاب تقتضي منّا التعرض في الباب الثاني منه إلى دراسة الظاهرة الاستشراقية وكيفية معالجتها لبعض القضايا الإسلامية. وكان الهدف الذي رسمناه هو مواصلة بحث هذه المواضيع بعد التعرض للتأصيل التاريخي للاستشراق، وبيان مراحله، وتحديد أهدافه ومراميه، وتأصيل منهجه باعتباره الجزء النظري لدراستنا، ثم يليها الباب الثاني باعتباره تطبيقاً عملياً للباب الأول، وآثرنا أن نعالج في الجزء الثاني آراء المستشرقين حول القرآن الكريم، والسنة النبوية، والفقه الإسلامي، والسيرة المحمدية، ثم الرّد على تلك الآراء بأسلوب علمي خال من التعصب والهوى إذا كانت لا توافق معتقداتنا ومبادئنا، أو إذا كانت موسومة بالشطط والتحامل، أو كانت نتيجة لأفكار مسبقة لا تستند إلى المناهج العلمية الصحيحة.
ونظراً لتشعب الموضوع، وتعدد أغراضه، وتكاثر جزئياته، فقد آثرنا أن نقسم الكتاب إلى بابين منفصلين الأول وهو الذي بين يديك، ويشمل دراسة الظاهرة الاستشراقية من الناحية التاريخية، وبيان المراحل التي مرت بها، والدوافع والأهداف التي سعت إلى تحقيقها، والمناهج العملية المطبقة من قبل صنّاعها، ويشتمل الباب الثاني على الظاهرة الاستشراقية وتطبيقها على بعض القضايا الإسلامية، ومن هنا كان اقتصارنا في هذا الجزء على الناحية النظرية لدراسة هذه الظاهرة، وقد آثرنا أن نختمها بخاتمة مطولة نبيّن فيها النتائج التي توصلنا إليها، ومشيرين إلى بعض النتائج التي حاولنا البرهنة عليها في ثنايا كتابنا، إلاّ أن أدوات البحث والدراسة لم تسعفنا إلى تحقيقها، وقد سلكنا في ذلك مسلك من سبقنا في مضمار البحوث العلمية الرصينة، وحاولنا قدر جهدنا ترسم طرق البحث والتقصي طبقاً لما أسفرت عنه آخر المناهج العلمية الصارمة.

ونود في خاتمة هذا الباب الإشارة إلى صعوبة دراسة الظاهرة الاستشراقية، أو الإلمام بكلِّ جوانبها نظراً لشمولية وتعدد الحقول التي تعالجها، والمراحل الدينية،

والسياسية، والعلمية التي مرّت بها، واختلاف الناس حولها بين مؤيد لمناهج صنّاعها وبين معارض لها، وما تخلقه من حساسية مفرطة في مجال العقيدة الدينية تجعل من تناولها أمراً صعباً وشاقاً وعسيراً. وكثيراً ما يخضعنا سياق البحث والتقصي لنرد العديد من آراء المستشرقين التي لا توافق معتقداتنا ومبادئنا، ولكننا ملزمون بالإشارة إليها حتى ندرسها أولاً، ثم نفهمها ثانياً، ثم نرد عليها بما لدينا من أدوات الحجة والإقناع ثالثاً.

رأينا أن الاستشراق لا يمكن تصنيفه ضمن العلوم الإنسانية المحددة المعالم، والتي يمكن أن نطبق عليها المقاييس العلمية الصحيحة لوضعها في إطارها العلمي الصحيح، وحاولنا نبذ مفهوم التعريفات التي نوردها على تحديد أي علم من العلوم، وناقشنا الحجج والبراهين المنطقية التي تساعدنا على نبذ هذه التعاريف التي لا تؤدي مطلقاً إلى ما يهدف إليه أي تعريف كان من الجمع والمنع والإحاطة والشمول، واخترنا لأنفسنا معالجة هذا الموضوع من خلال بيان مفاهيمه المختلفة، والآراء التي قيلت عنه سواء أكانت سلبية أم إيجابية، ثم انتقلنا إلى المراحل التي مرّ بها الاستشراق، وتوصلنا من خلال دراستها إلى أن التبشير هو النواة الحقيقية للاستشراق، ولم يكن العكس صحيحاً كما ذهب أغلب المؤلفين والكتّاب، واستطعنا البرهنة من الناحية التاريخية والواقعية على استخدام الاستشراق لتحقيق أهداف التبشير، ثم عرضنا للمرحلة العسكرية للاستشراق، وهي المرحلة التاريخية التي مرّت بها الحروب الصليبية. وقيام تلك العلاقة الثقافية والاجتماعية بين الشرق والغرب والتي استفادت منها الدراسات الاستشراقية فائدة كبيرة خاصة في مجال الاطلاع على الكنوز الثقافية الشرقية ونقلها إلى الغرب، وما تلاها من إنشاء مراكز علمية متعددة عكفت على دراسة هذا التراث، واستخلاص النتائج العلمية الباهرة منه، وقيام جيل من الباحثين والمتخصصين وَقَفُوا حياتهم على دراسة اللغة العربية والآداب والحضارة الإسلامية، وهؤلاء الباحثون هم نواة المستشرقين الذين قام على أكتافهم ما نطلق عليه بالاستشراق. وبعد هذه المرحلة العسكرية انتقلنا إلى مرحلة الاستشراق السياسي والاستعماري، وأسهبنا في تأصيله، وبيان دوافعه، والأدوات المستخدمة لتحقيق أغراضه، وبرهنا بالحجة والبيان على استخدام الاستشراق في تكريس استعمار الغرب الأوروبي للشرق الإسلامي، وما نجم عنه من آثار ثقافية وحضارية واستعمارية لا نزال نعاني من آثارها إلى يوم الناس هذا. وركّزنا بصورة رئيسة على دور الرّحالة والقناصل والسفراء في التمهيد لاستعمار

الشرق، وفي جمع الوثائق والمخطوطات والمؤلفات العربية والإسلامية النادرة، وإرسالها إلى أوروبا التي لا تزال جامعاتها ومراكزها العلمية زاخرة بها إلى الآن.

ثم انتقلنا بعدئذ إلى مرحلة الاستشراق العلمية، ونبهنا منذ البداية إلى أن هذه التقسيمات نظرية، ولا تستند إلى فواصل زمنية محددة، بل إنها جميعاً متداخلة على هيئة دوائر لا يمكن فصل إحداها عن الأخرى، ولكننا حاولنا من خلال هذا التقسيم إبراز خصائص كل مرحلة، وما تمتاز به من خطوط واضحة المعالم، ومن هنا كان تصنيفنا للمرحلة الأخيرة «بالعلمية» لأننا حاولنا أن ندرس من خلالها المؤسسات العلمية التي ساهمت في خلق وتطوير الدراسات الاستشراقية، واقتصرنا خلالها على بيان ما يتعلق بالدراسات العربية والإسلامية، ملتفتين بصورة مؤقتة عن تناول مجالات الاستشراق الأخرى التي ربما سنتناولها في دراسات أخرى مقبلة، خاصة أننا قد نبهنا منذ البداية على أن الاستشراق يشتمل على سائر المعارف والعلوم المتعلقة بالشرق عامة، ولا يقتصر على مجال الدراسات العربية والإسلامية بصفة خاصة، فهناك ميادين مشرقية عديدة عالجها الاستشراق مثل «تركيا، وفارس، وإندونيسيا، والملايو، وسنغافورة، والهند، والهند الصينية، واليابان والصين» وجزءٍ كبيرٍ من آسيا الوسطى الواقعة تحت سيطرة الاتحاد السوفييتي، لم نتعرض لها في دراستنا الحالية حالة كوننا قد اقتصرنا على الدراسات العربية والإسلامية التي أشرنا إلى كيفية دراستها طبقاً للتقسيم الجغرافي للبلدان الغربية التي تناولتها، فقد تعرضنا بشيء من التفصيل إلى زخم هذه الدراسات في كل من بريطانيا، وفرنسا، وإسبانيا، وإيطاليا، وألمانيا، وهولندا، والاتحاد السوفييتي، والولايات المتحدة مع بيان خصائص كل بلد، وأشهر المستشرقين فيه، والتطرق بصورة إجمالية إلى الآثار العلمية التي خلفوها، والمساهمات العلمية التي شاركوا فيها لإثراء الدراسات والحضارة العربية والإسلامية.

تناولنا في الفصل الثالث والأخير من الجزء الأول من هذا الكتاب «مناهج المستشرقين»، وهو موضوع صعب ودقيق، لا يمكن للباحث معالجته إلاّ بعد اطلاعه على العديد من الدراسات الاستشراقية في المجالات العربية والإسلامية حتى يستنبط منها المناهج المتبعة، ويستنتج منها الطرق المتبعة في معالجتها، واستغرق منا هذا الفصل وقتاً طويلاً قضيناه في البحث والتحري عن أهم المناهج التي سلكها المستشرقون في مجال الدراسات العربية والإسلامية، ووصلنا من خلال بحثنا إلى أن أهم هذه المناهج لا تخرج عن المنهج التاريخي، والمنهج التحليلي، والمنهج

الإسقاطي، ومنهج الأثر والتأثر، وأخيراً منهج المطابقة والمقابلة، ومنهج الشك الديكارتي، وحاولنا البرهنة على عقم هذه المناهج في مجال الدراسات الإسلامية التي لا يمكن تحقيقها من خلالها لأنها لا تصلح أصلاً كأسس علمية للوصول إلى نتائج علمية حيادية وموضوعية في هذا الميدان، ثم تتبعنا هذه المناهج بدراسة محددة لأشهر المستشرقين الأوروبيين وبيان مناهجهم التي طبقوها على الدراسات الإسلامية، واخترنا هذه النماذج من بلدان مختلفة، وديانات متباينة، واتجاهات متغايرة، حتى تكون دراستنا شاملة وعميقة، وقد اعتمدنا في ذلك على كتب محددة وقعت بين أيدينا، كما استندنا إلى دراسات مطولة دبجها أولئك المستشرقون وحاولنا من خلالها استنباط مناهجهم.

إن العرض الذي أتينا على ذكره نستنتج منه بعض الأصالة في دراستنا، فقد حاولنا إعطاء مفهوم جديد للدراسات الاستشراقية، وحاولنا تقسيم المراحل التي مرت بها هذه الظاهرة تقسيماً علمياً لم يسبقنا إليه أحد ـ حسب علمنا ـ. كما حاولنا تأصيل هذه المراحل من الناحية التاريخية، باستخدام المنهج التحليلي الذي يعتمد على فهم النصوص ثم تحليلها وصولاً إلى نتائج علمية افترضناها في بداية دراستنا. وتوخينا في هذه الدراسة الدقة والأمانة المطلقة، فأعطينا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، ومن هنا يجد الباحث المئات من المصادر والمراجع التي رجعنا إليها، واغترفنا منها معلوماتنا، وقد أسرفنا في استخدام المصادر الأجنبية، لأن طبيعة الدراسات الاستشراقية تقتضي منا ذلك، وكثيراً ما كنا نعتمد على مصدر معين يحيلنا بدوره إلى مصادر أخرى فنشير إليها في إبانها، فإذا تتبعنا المصادر الفرعية وعثرنا على مبتغانا أثبتنا ذلك المصدر الجديد، وإذا لم نعثر على ما نبحث أثبتنا المصدر الأصلي مشيرين بدقة إلى المصادر الأخرى التي أحالنا عليها في حينها.

لقد قادتنا دراستنا الراهنة إلى تتبع العلاقة بين الشرق والغرب أولاً، وبين الإسلام والمسيحية ثانياً، وبين أوروبا والشرق ثالثاً. وهذه العلاقة التي تدخل علمياً في إطار دراسة العلاقات الدولية حاولنا تتبع مسارها وبيان خصائصها، وتحليل مضامينها، وأخيراً استنباط النتائج العلمية المستقاة منها.

رأينا كيف تبلورت هذه العلاقات الدولية بين الشرق والغرب إلى الاستناد إلى التبادل التجاري أولاً، ثم إلى الغزو العسكري ثانياً، ثم تطور إلى التأثير الثقافي ثالثاً، ثم إلى صراع بين الديانات رابعاً، إلى محاولة أوروبا وقف المد الإسلامي ومحاربته في

عقر داره خامساً، إلى مقاومة الإسلام لتلك الحملات الصليبية سادساً، إلى تعقد العلاقات من جديد بين أوروبا والشرق وبروز ظاهرة الاستعمار سابعاً، إلى بيان الآثار الثقافية والحضارية الناجمة عن هذه العلاقات عبر العصور ثامناً، هذه العلاقات التي أنتجت لنا «الظاهرة الاستشراقية» هي التي حاولنا تأصيلها وبيان مراحلها، وتتبع مجالاتها، وتعيين خصائصها ومضامينها، والتطرق إلى مناهج صنّاعها. كل ذلك في تسلسل وسرد للحوادث متناسقة، وبأسلوب علمي خال من بهرجة الألفاظ أو انعكاس للعواطف الشخصية.

إن الكلمة الأخيرة التي يمكن تسجيلها في هذه الخاتمة هي أن معرفة الشرق، ودراسته من الناحية العلمية لم يكونا وليدي الساعة، ولكنهما بدآ علمياً منذ نهاية القرن الثامن عشر، بل إننا رأينا آثارهما قبل ذلك التاريخ بزمن طويل. كما لاحظنا تعدد أغراض هذه الدراسة، وشموليتها بحيث لا يمكن للباحث حصرها مهما تجشم من صعاب. إلاّ أن الاستشراق قد أصبح في الوقت الحاضر مقصوراً على مجالات محددة، خاصة بعد ظهور القومية العربية، وظهور حركات التحرير الوطنية، والانتهاء من دراسة فقه اللغة والآثار الإسلامية والشرقية، وهذه التطورات العميقة التي قلبت الشرق جعلت من الغربيين ينظرون إليه نظرة تختلف عمّا سطره أسلافهم، وأخذوا يعالجونه من وجهة نظر تاريخية واجتماعية. كما حاولوا سلوك الموضوعية العلمية بقدر الإمكان، وغابت إلى الأبد تلك الأفكار التعصبية الناعتة للإسلام ونبيّه وعاداته بأقذع الأوصاف، وأصبحت المعالجة تتسم بالموضوعية والعلمية، ومع ذلك فإن هذا الحكم لا يمكن إطلاقه على علاّته، فلا تزال هناك أصوات تتسم بالتعصب والهوى والبعد عن الموضوعية، فهذا «برنارد لويس Lewes» لا يزال يدرس الكثير من الأفكار الصهيونية في الجامعات الأمريكية ومروجاً لها بين الأوساط العلمية خاصة أنه قد تخرج على يديه المئات من الطلبة العرب والمسلمين. وقد استشاط غضباً من كتاب «إدوارد سعيد» الذي هاجم فيه الظاهرة الاستشراقية هجوماً عنيفاً، ووصفها بأنها عبارة عن احتواء الغرب للشرق، وحاول «لويس» في رده النقدي على ذلك الكتاب أن يعدد مساوئ الاستشراق الحالي، ويبين نقاط الضعف فيه، ولكنه أنكر جملة وتفصيلاً الأفكار الواردة في كتاب «سعيد» واصفاً إياه بعدم الموضوعية، وعدم اتسامه بـ«العلمية».

إن مصطلح «العلمية» يعني الموضوعية المطلقة، والحياد الكامل في دراسة

إحدى الظواهر العلمية سواء أكانت علوماً إنسانية أو تجريبية، وإذا كان الأمر كذلك، فإن وصف «برنارد لويس» لكتاب «إدوارد سعيد» بـ«عدم العلمية» يحتاج إلى بيان، فهل سلك هو الآخر معايير العلم عند تدبيج كتابه «الحشاشون» الذي تناول فيه تاريخ بعض الفرق الإسلامية في القرن الحادي عشر والثالث عشر الميلادي، وما قامت به من أعمال إرهابية خاصة فرقة «الباطنية»؟؟. إن ذلك الكتاب جاء خلواً تماماً من العلمية والموضوعية، وتحاملاً فاضحاً على الإسلام ومبادئه السمحة، ووصفاً مبتذلاً للإرهاب السياسي الذي زعم هذا الكتاب أن هذه الفرق قد قامت به مستنداً في ذلك إلى أخبار ملفقة خالية من الصحة والموضوعية، كما كانت خالية من الأسباب والدوافع الخفية التي قادت بعض هذه الحركات إلى التطرف والاغتيال نتيجة الصراع الطبقي الذي اندلع بعد الحركة القرمطية.

إن الموضوعية العلمية تقتضي منا النظر إلى الطرف الآخر بحياد مطلق، وبأحكام غير مسبقة، وبحسن نيّة، ونجعل الوثائق والحوادث تفصح عن نفسها بعد أن نخضعها للنقد الحر النزيه، والتحليل العلمي العميق، «هكذا أراك، وهذه مصادري وأدوات عملي، وعليك أن تحكم عليها». هذه هي الموضوعية العلمية، فهل طبقها المستشرقون على الدراسات العربية الإسلامية؟ إن الجواب يعود إليك أيها القارئ وحدك، أمّا أنا فهذه مصادري وأدوات بحثي، ومنهجي، ولك الحكم عليها وحدك وأنا راض بحكمك سواء أكان هذا لمصلحتي أم ضدي، وحكمك عندي لا يقبل نقضاً وإبراماً، ولكن أرجو منك تأجيل نطقه حتى قراءة الجزء الثاني من هذه الدراسة، حتى يكون حكمك صحيحاً خالياً من العيوب الشكلية والموضوعية، وعندئذ فقط سيكون حكمك النهائي غير قابل للنقض والإبرام أمام محكمة العلم والثقافة.

المراجع العربية

1 ـ ابن سينا، **كتاب الإشارات والتنبيهات**، نشرة فورجيه، ليون، 1982م.

2 ـ ابن سينا، **منطق المشرقيين**، القاهرة، 1910م.

3 ـ أوليري دي لاسي، **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1974م.

4 ـ بنت الشاطئ، **تراثنا بين الماضي والحاضر**، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.

5 ـ بدوي عبد الرحمٰن، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين، ط1، 1984م.

6 ـ التميمي عبد الملك خلف، **التبشير في منطقة الخليج العربي**، شركة كاظمة للنشر والتوزيع، الكويت 1982م.

7 ـ جحا، ميشيل، **الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا**. معهد الإنماء العربي، بيروت، 1982م.

8 ـ جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**. دار العلم للملايين، بيروت، 1977م.

9 ـ الحاج ساسي سالم، **الاستشراق والتبشير، مذكرات للدراسات العليا**، جامعة الفاتح، 1985م.

10 ـ الحاج ساسي سالم، **شريعة المجتمع بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي**، منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس 1987م.

11 ـ حتّي فيليب، **خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى**. المجلد الأول، الدار المتحدة للنشر، ط1، 1975م.

12 ـ حنفي حسن، **التراث والتجديد**، دار التنوير، بيروت، 1981م.

13 ـ حنفي حسن، **دراسات إسلامية**، دار التنوير، 1982م.

14 ـ الخالدي وفروخ، **التبشير والاستعمار**، المكتبة العصرية، بيروت، 1957م.

15 ـ ديورانت، ول، **قصة الحضارة**، ترجمة: محمد بدران، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ط2، 1968م.

16 ـ سعيد، إدوارد، **الاستشراق**، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثالثة، 1984م.

17 ـ سورديل، دومينيك، **الإسلام في القرون الوسطى**، ترجمة: علي المقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1984م.

18 ـ الشيال، جمال الدين، **التاريخ الإسلامي وأثره في الفكر الأوروبي في عصر النهضة**، دار الثقافة، بدون تاريخ.

19 ـ الطبري، ابن جرير، **تاريخ الرسل والملوك**، دار المعارف.

20 ـ الطناحي، محمود محمد، **مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي**، القاهرة، ط1، 1984م.

21 ـ عاشور، سعيد عبد الفتاح، **حضارة ونظم أوروبا في القرون الوسطى**. دار النهضة العربية، 1976م.

22 ـ العقيقي، نجيب، **المستشرقون**. «ثلاثة أجزاء». دار المعارف بمصر، 1964م.

23 ـ عليان، محمد عبد الفتاح، **أضواء على الاستشراق**، دار البحوث العلمية، 1980م.

24 ـ لورنس، ت ـ أ، **أعمدة الحكمة السبعة**، دار الآفاق الجديدة، بيروت ط4، 1980م.

25 ـ المنجد، صلاح الدين، **المستشرقون الألمان**. دار الكتاب الجديد، بدون تاريخ.

26 ـ موري، أتيلو، **الرّحالة والكشف الجغرافي في ليبيا**، تعريب: خليفة التليسي، مكتبة الفرجاني، طرابلس، 1971م.

27 ـ الميداني، عبد الرحمن، **أجنحة المكر الثلاثة**. دار القلم، بيروت، 1975م.

28 ـ ناتنج، أنتوني وتوماس لويل، **لورنس لغز الجزيرة العربية**. مؤسسة المعارف، بيروت، 1982م.

29 ـ نجيب، محمود زكي، **المنطق الوضعي**، الطبعة الخامسة، القاهرة 1973م.

30 ـ هورنمان، فريدريك، **الرحلة من القاهرة إلى مرزق**. تعريب: مصطفى محمد حمودة، مكتبة الفرجاني، طرابلس 1968م.

31 ـ الوافي، محمد عبد الكريم، **يوسف باشا القرمانللي والحملة الفرنسية على مصر**. المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس 1984م.

32 ـ وجدي، محمد فريد، **دائرة معارف القرن العشرين** «عشرون جزءاً».

33 ـ ويلارد، جيمس، **الصحراء الكبرى**، مكتبة الفرجاني، طرابلس 1967م.

34 ـ اليافي، سامي، الحضارة الإنسانية بين الشرق والغرب. القاهرة، مطبعة العالم العربي، بدون تاريخ.

المجلات العربية المتخصصة

1 ـ مجلة الفكر العربي، السنة الخامسة، العددان: 31، 32.

2 ـ مجلة الدعوة الإسلامية، العدد الثالث، 1986م.

3 ـ مجلة عالم الفكر، العدد الرابع، 1978م.

المراجع الأجنبية

1 - Abd el jalid; Aspects intérieurs de l'Islam; Paris, le seuil, 2em édition, 1949.

2 - Anawati, Gardet, la mystique musulmane, Paris, urin, 1961.

3 - Arberry, (A-J), Religion in the middle east, Cambredge university press 1969.

4 - Arkoun (M); L'Islam et le nouveau des sciences humaines, Concilium, 1976.
- Essais sur la pensée Islamique, Paris, Maisonneuve et larose, 1973.

5 - Baudiment; avec le pére de faucauld, Librairie st. joseph par.

6 - Becker (H); Islam studien; 1 (1924), 11 (1932).
- Das Erbeder Antike im orient und okzident (1931).
- Ursprung und wesen der Islamischen Zivilization (1918).
- Der Wandel in geschliche Bewusztsein (1927).

7 - Blachere (R); Le Coran, Traduction de l'arabe; Paris maisonneuve et Larose, 1980.
- Introduction au Coran, maisonneuve et Larose, Paris, 1977.

8 - Barth (H); Travels and discoveries in north and central africa, 3 Vols, Frank Cross Ltd, London, 1965.

9 - Brahimi (D); Arabes des lumières et Bédouins romantiques, le Syco-mare, 1982.

10 - Brockelmann (C); Geschichte der Islamichen Völker; und staaten, 1943, traduction Française, Paris, Payot, Bibliothèque historique.

11 - Cahen (C); Classicisme et déclin culturel de l'Islam, Paris Besson et chantemerle, 1957.

- L'Islam des origines au début de l'empire ottoman, paris 1970.
12 - Cahen et Charles pellat; les études arabes et islamiques, in journal Asiatique, Tome CCLX Année 1973.
13 - Charnay (J.P.); Le marxisme et l'Islam, Archives de sociologie de la réligion, 1960.
- Sociologie réligieuse de l'Islam Islam/Sindbad, Paris, S.D.
14 - Chateaubriand; Itinéraire de Paris á Jérusalem, Paris, 1969.
- Mémoires d'autre - tombe, 2 vols, Paris, 1957.
15 - Claudine Grossier; L'Islam des romantiques; maisonneuve et Larose, Paris, 1984.
16 - Corbin (H); Histoire de la philosophie Islamique, Paris N.R.F., 1964.
- En Islam Iranien; III Toms Paris, 1927 - 1973.
17 - Daniel (N); Islam and the West: The making of image, Edimbourg, 1960.
18 - Djait (H); Europe et l'Islam, Paris, seuil, collection Esprit, 1978.
- La personnalité et le devenir arabo - islamique, Paris, le seuil, 1973.
19 - Flaubert (G); Correspondance dans:œvres complétes, paris, 1974.
- Voyage en Orient, Paris Seuil, 1964.
20 - Galland (A); Les Milles et une nuit, traduction Paris, 2 vol, 1960.
21 - Gardet (h); Connaître l'Islam, Paris Fayard, 1958,
- Les hommes de l'Islam, Paris, Hachette, 1976.
- L'Islam, Paris, 1977.
- La cité musulmane Paris, URIN, 1961.
22 - Gibb (H); Modern Trends in Islam, university of Chicago press, 1947.
23 - Goldziher (I); Le dogme et la loi de l'Islam, traduction Française 1920,
- Mohammadanism, 2 vols, tra, Fr, Par Léon Bercher, 1952.
- Die Religion des Islams, 1922.
- Die Richtungen der Islamishen Koranauslegun, 1920.
24 - Grünebaum (G.V.); Medieval Islam, Chicago, 1947, trad, Française, Paris, 1962.
- Modern Islam, New york, 1964.
- Islam, experience of the holy and concept of man, university of California, 1965.
- Unity and Variety in muslim civilisation, Chicago, 1955.
- Logic in classical islamic culture. wiesbaden, 1970.
- L'identité culturelle de l'Islam, tra, Française, Gallimard, 1973.

25 - Lamartine (A); Correspondance, Paris Hachette 6 vol, S.D.
- Oeures poétiques, Paris, Gallimard, Bibliothéque de la pléiade, 1963.
- Histoire de la Turquie, paris, 8 vol, S.D.
- Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en orient, 1845.

26 - Lammens (H); L'Arabie occidentale avant l'hégire, Leyde, BRILL, 1928.
- L'Islam, croyances et institutions Paris, 1974.

27 - Laoust (H)/Les Schismes dans l'Islam, Paris Payot, 1965.
- La politique de Ghazali, Paris, Geuthner, 1971.

28 - Laroui (A.); L'idéologie arabe contenporaine, Paris, Maspero, 1967.
- La crise des intellectuels arabes, Paris, Maspero, 1974.

29 - Macdonald (D.B.); Aspect of Islam, 1911.
- Attitude and life in Islam, 1909.
- Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional Theory, 1903.

30 - Massignon L. Essaie sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane (thése), Paris, P. Geuthner, 1922, J. URIN, 1954.
- Les trois priéres d'Abraham, Cahiers du Sud 1935.
- Les Forces religieuses et la vie politique, Paris, S.D.
- La passion d'al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam, 2 vol, Paris, Geuthner, 1992, 2em edit, Paris, 1970.
- Opera Minora, Beyrouth Dâr al-Ma'aref, 3 Vol, 1963.

31 - Miquel (A); L'Islam et sa civilisation, Paris, Armand colin, 1968.

32 - Nicholson (R.A.); Studies in Islamic Mysticism, Cambredge, c. u. p. 1921.

33 - Rodinson (M); Mahommet, Paris, le Seuil, 1968.
- Islam et capitalisme, Paris, le Seuil, 1966.
- Marxisme et monde musulman, Paris, le Seuil, 1972.
- La fascination de l'Islam, Maspero, 1980.

34 - Sauvaget (j); Introduction à l'histoire de l'orient musulman. Maisonneuve, Paris, 1940.
- Mémento chronologique d'histoire musulmane, maisonneuve, Paris, 1950.

35 - Schwab (R); La renaissance orientale, Payot, Paris, 1950.
- Vie d'Anauetil - Duperron, Paris, 1934.

36 - Snouck Hurgronje; Verspreide Geschriften - Gesammelte Schriften, 6 vol, 1923 - 1927.

- Œuvres choisies, 1957.
- Der Islam, traduction anglaise, parue das SW, 1 - 109.
- Mohammedanism, 1916.

37 - Sourdel (D.); L'Islam, Paris, p.u.f, 1975.
- La civilisation de l'Islam classique, Paris, Arthaud, 1968.

38 - Summers (V. A); L'orientalism d'Alfred de Vigny, Paris Champion, 1930.

39 - Taha - Hussein; Présence de l'Islam dans la litterature romantique en France, le Caire, Dar - al-Ma'arif, 1960.

40 - Thiry (J) Bonaparte en Egypte, Paris, 1973.

41 - Theodor (M); Dernier voyage de Laing, Paris, 1977.

42 - Thomas (C); On heroes, Hero-Warship and the heroic in history, longmans green and company, 1966.

43 - Volney (C.F.); Voyage en Egypte et en Syrie, Tome 2 et 3, Paris, Lyden, 1821.

44 - Waardenburg (J.J.); L'Islam dans le miroir de l'occident, Paris - La Haye Mouton, 1962.

45 - Watt (M); Islam and the integration of Society, London, 1961.
- Islamic revolution in the modern World Edinburgh, university press, 1969.

46 - Wensinck (A.J.); The Muslim Creed, 1932.

47 - Westermarck; Survivances païennes dans la réligion mahométane, traduction Française, Paris, Payot, 1932.

48 - Wellhaussen, Die Ehe bei den Arabern, Goettingen, 1893.

49 - Zwemer(S); Studies in popular Islam. London, 1938.

المجلات الدورية المتخصصة باللغات الأجنبية

AJSL: American Journal of Semitic languages.

ARW: Archive für Religion Wissenschaft.

BIFAO: Bulleetin de l'institut Français d'Archéologie orientale.

DI: Der Islam.

DV: Dieu Vivant.

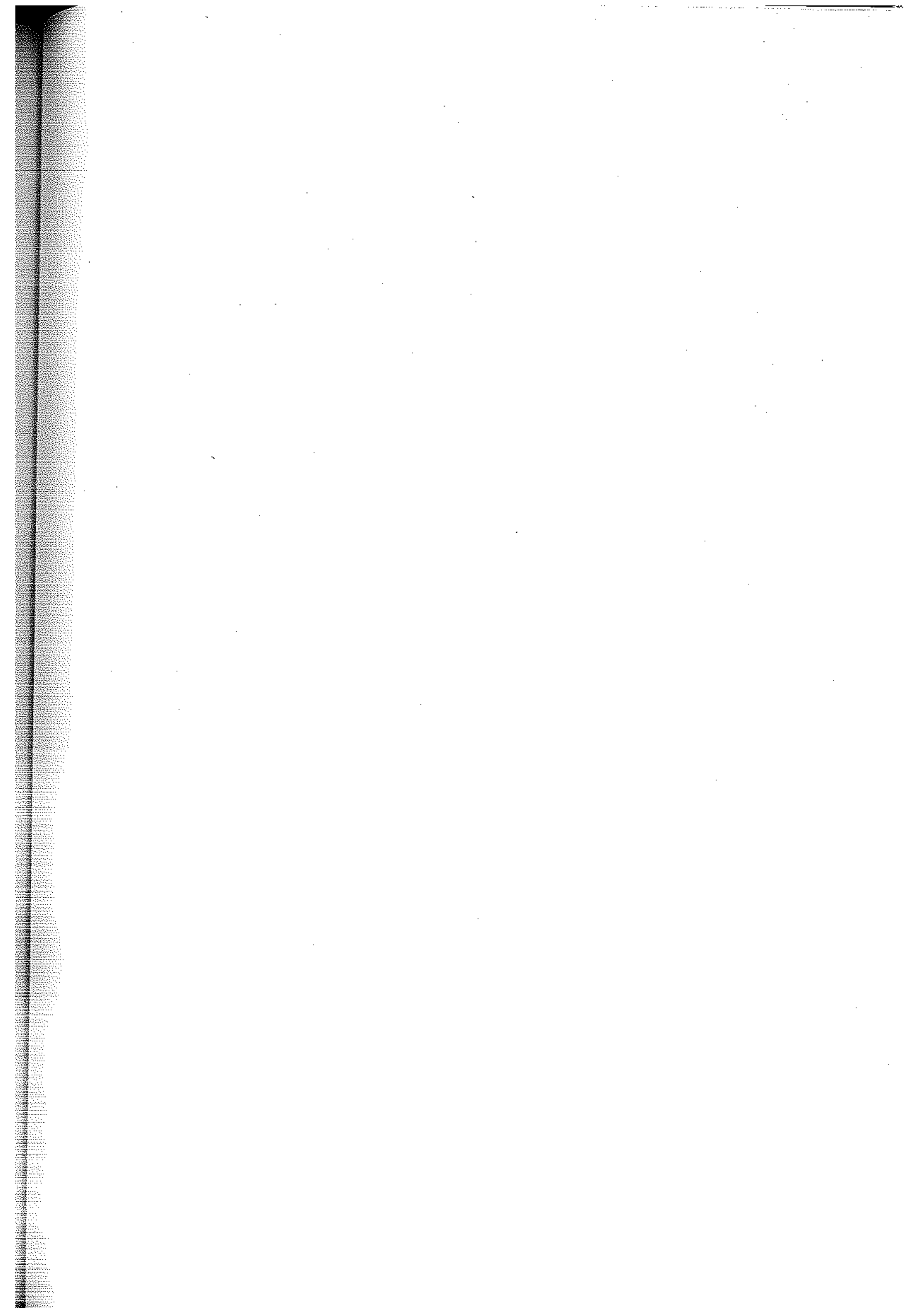
EI: Encyclopedie de l'Islam.

HSR: Hartford Seminary Record.

IRM: International Review of Missions.

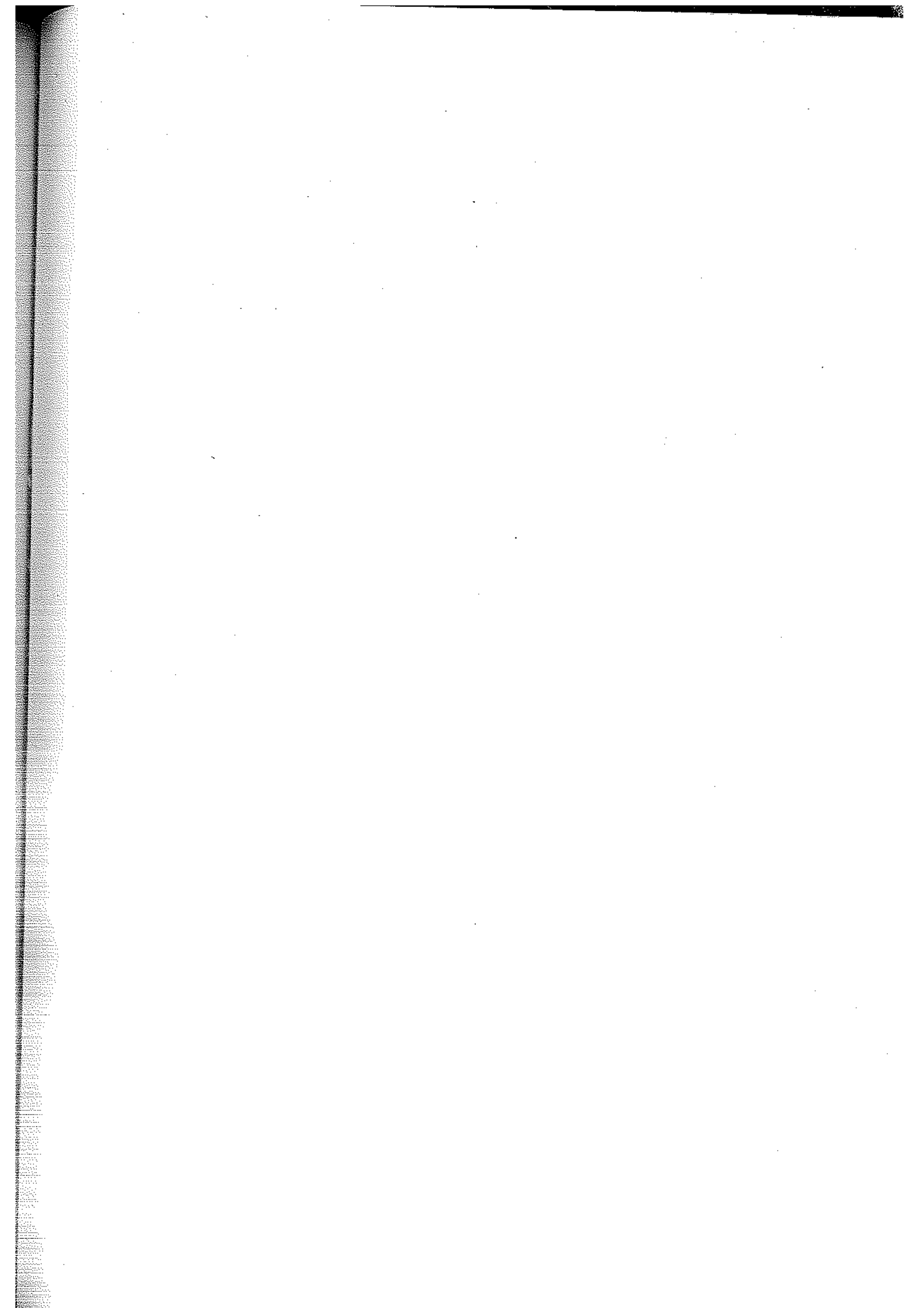
JA: Journal Asiatique.

JAOS: Journal of the American Oriental Society.
JRAS: Journal of the Royal Asiatic Society.
MW: Muslim World.
NRF: Nouvelle Revue Française.
REI: Revue des Etudes Islamiques.
RHR: Revue d'histoire des Religions.
RMM: Revue du Monde Musulman.



الباب الثاني

الاستشراق وبعض القضايا الإسلامية



المقدمة...

تعرضنا في الباب الأول من كتابنا إلى التأصيل التاريخي للظاهرة الاستشراقية، مبينين تطورها والمراحل الدينية، والعسكرية، والاستعمارية، والعلمية التي مرت بها. كما تعرضنا بالتفصيل إلى المدارس الاستشراقية المختلفة وخصائصها، وأخيراً تناولنا بالبحث والتحليل مناهج المستشرقين، وتتبعنا خصائص كل منهج على حدة، وأوردنا مناهج خاصة لبعض المستشرقين كتطبيق عملي لها، حاولنا من خلالها التعرف إلى هذه المناهج أولاً، ثم بحث قيمتها العملية في مجال الدراسات الإسلامية ثانياً، وتوصلنا إلى نتيجة رئيسة مفادها عقم هذه المناهج في مجال الدراسات الإسلامية للأسباب التي أشرنا إليها في إبّانها ثالثاً.

وسنحاول في الجزء الثاني من هذه الدراسة تطبيق ما أوردناه في الجزء الأول من أفكار على قضايا إسلامية محددة تناولها المستشرقون بالبحث والنظر والتقصي، بحيث تصبح هذه الدراسة تطبيقاً عملياً لما أوردناه في الجزء الأول، فتصبح بذلك متكاملة من حيث البحث النظري والتطبيق العملي.

ولعل من نافلة القول ـ وقبل التعرض إلى مباحث الباب الثاني ـ الإشارة إلى بعض الإشكاليات التي لا تزال تصبغ الدراسات الاستشراقية من حيث مفهومها، ومجالها، ومدى استمراريتها أو انتهائها، والأشكال والقوالب الجديدة التي صبت فيها، والأهداف والمرامي التي تسعى إلى تحقيقها في الوقت الراهن، وباختصار الإجابة عن سؤال هام وأساسي: هل ما زالت الدراسات الاستشراقية كما كانت عليه في العصور السابقة أو أنها قد انتهت أو قاربت الزوال؟.

إن الإجابة عن السؤال الآنف بيانه يقتضي منّا طرح تساؤلات أخرى تكون ردودها إجابات حاسمة له وهي: ما الاستشراق بداية؟. وماذا يعني هذا المصطلح قبل أن يصاب بالتلوث الثقافي ويصبح من الكلمات الممقوتة التي ينظر إليها منذ الوهلة الأولى على أنّها سيطرة الغرب على الشرق؟.

نعم لقد حاولنا في الباب الأول الإجابة عن هذه التساؤلات، ولكنها جميعاً لا تزال غير مقنعة، وتقتضي منّا مراجعة علمية وصولاً إلى النتيجة التي نبتغي تحقيقها من وراء هذه الدراسة.

اسْتُعمل مصطلح «الاستشراق» في الماضي لمعنيين محددين، أولهما يتعلق بمدرسة غربية فنّية متخصصة في النحت والرسم، قام نحاتوها ورسّاموها بالإقامة في الشرق وإفريقيا الشمالية، ورسموا لوحات خيالية عن هذه الأصقاع تمتاز بالإثارة والتشويق والرومانسية، وثانيهما يعني فرعاً من الدراسة المتخصصة في الشرق، وقد بدأت هذه الدراسة منذ عصر النهضة الأوروبية وإبان اتساع العلوم والمعارف في أوروبا الغربية(1).

كان المستشرقون الأوائل متخصصين بالدراسات اللغوية كالعبرية، والعربية، والآرامية، والقتبانية، والسريانية، وكانوا يعتنون بنشر التراث الشرقي ودراسته وشرح نصوصه، ثم تطورت هذه الدراسة إلى مجالات وميادين أخرى أكثر جدية وصرامة، كالفلسفة واللاهوت، والآداب، والتاريخ، وهكذا كان مصطلح الاستشراق في ذلك الأوان لا يمتاز بالغموض وعدم الدقة كما هو الحال الآن. كما أن النطاق الجغرافي الذي يتناوله لا يتعدى منطقة الشرق الأدنى إلى غيرها من أصقاع الشرق الأخرى التي أصبحت بدورها مثار اهتمام الأوروبيين مهما كانت الأغراض والأهداف التي حاولوا تحقيقها من خلال هذه الدراسات.

ومنذ عام 1838م أصبح مصطلح الاستشراق يطلق على الدراسات اللغوية، والثقافية، والتاريخية، والحضارية لشعوب الشرق الممتدة من شواطئ البحر المتوسط حتى بحر اليابان، أي إنه يشمل قارة آسيا تقريباً بكاملها. أما العالم الذي ينذر نفسه لهذه الدراسة ويفني حياته فيها فإنه يطلق عليه اسم «مستشرق».

(1) Bernard Lewis, Le retour de l'islam; Gallimard, S.D.P. 294.

بل إننا نلاحظ ورود كلمة «مستشرق» منذ عام 1799م في أحد أعداد Magazin Encyclopedique رقم XXV, 122 حيث ورد فيها «العالم المستشرق الأب بولينوس».

وإذا كانت الأكاديمية الفرنسية لم تعرف هذا الاصطلاح إلاّ عام 1835م، فإنه وجد منذ عام 1824م في تراجم الرجال الموتى الخاصة بالسيد «لويس لانجلي L.Langlés» والمنشور في (المجلة الآسيوية) 1763 ـ 1824م، وقد جاء فيها ما يلي: «إن المعنى الجديد «للمستشرق» الذي حاول البعض خلطه وتخصيصه لدارسي اللغات الآسيوية، ولمن يبحثون عن تاريخ وثقافة هذا الجزء من العالم، هذا الاسم أي «المستشرق» هو من اختراع السيد لانجلي Langlés [1].

استخدم شيخ المستشرقين «سلفستر دي ساسي De Sacy، هذا المصطلح مرتين منذ عام 1810م، مرة في مقدمة كتابه الشهير «النحو العربي» عندما تحدث عن المستشرق الهولندي أربينوس Erpenius ومدى مساهمته في دراسة النحو العربي، ومرة ثانية عندما وصف به زملاءه من المستشرقين الذين لعبوا دوراً هاماً في دراسة فقه اللغة العربية ونحوها[2].

إن الغموض الذي شاب هذه المصطلحات منذ بدايتها لم يزل يلازمها إلى وقت الناس هذا. ذلك أن مصطلح «المستشرق» أطلق على كل دارس للغات الآسيوية مهما كان تخصصه الفعلي.

وبذلك فإن هذا المصطلح قد شابه الغموض والإبهام والخلط، لأن الأمر يقتضي تحديد من يدخل تحت هذا المصطلح، بحيث يمنع الآخرون من الانضواء تحت لوائه حتى يكون التعريف جامعاً ومانعاً كما يقول المناطقة.

وإذا ما حللنا مفاهيم هذا المصطلح عند «ساسي» فإننا نراه يقصره على دارسي اللغة العربية فقط. ولكن هذا التحليل ربما يشوبه الغموض والنقصان هو الآخر لأن «دي ساسي» عندما تحدث عن «أربينوس» ووصفه «بالمستشرق» فإن هذا العالم قد تخصص في اللغة العبرية بالإضافة إلى اللغة العربية، ومن هنا نستنتج إمكانية ذهاب «ساسي» إلى إطلاق هذا المصطلح على كل متخصص في اللغتين العبرية والعربية،

(1) Daniel Reig; Homo orientaliste, Maisonneuve et la rose, Paris, 1984, P.9.

(2) S. De Sacy; Grammaire, V J et XI j.

ومن هذه الاستنتاجات والتحليلات يظهر لنا الغموض والإبهام الذي يشوب تحديد هذه المصطلحات والميادين التي تعالجها طوال التاريخ.

وإذا ما انتقلنا من ميدان «المستشرق» و«الاستشراق» إلى الأصقاع الجغرافية التي تشمل دراسة هؤلاء الناس فإننا سنواجه أيضاً بالغموض والإبهام لتحديدها. ذلك أن «الشرق» يعني بالنسبة لهؤلاء العلماء المتخصصين في دراسة مجالاته المختلفة: تلك المنطقة الجغرافية الممتدة من حوض الدانوب بأوروبا إلى بحر اليابان في آسيا، كما يشمل منطقة كبيرة من قارة إفريقيا. ومن هنا نفهم النِّطاق الجغرافي الواسع الذي تتضمنه الدراسات الاستشراقية نظراً لتعدد الشعوب والأقاليم والأجناس والثقافات التي تشملها. غير أن العوامل الجغرافية لا تساعدنا على تحديد المجال المكاني للدراسات الاستشراقية، ومن هنا فإن الأمر يقتضي منّا تحديد مصطلح «الشرق» حتى نفهم هذا المجال الجغرافي الذي شملته الدراسات الاستشراقية.

إن أول ما يتبادر إلى أذهاننا حول كلمة «الشرق» يعني كل ما هو ليس غربياً، ولكن هذا التحديد لا يستند إلى العوامل الجغرافية، وحركة الشمس والنجوم بقدر ما يستند إلى العوامل الإيديولوجية.

ذلك أن الشرق والغرب لا يمكن تحديدهما من خلال حركة الشمس وموقع أحدهما غربي الآخر، لأن العوامل الدينية هي التي ساعدت منذ البداية على هذا التحديد المرتكز على أسس وقواعد إيديولوجية ساهمت مساهمة فعالة في تحديد خصائص كل منطقة جغرافية على حدة. فالعالم الغربي تسوده التعاليم المسيحية، والعالم الشرقي تسوده الديانة الإسلامية والديانات الأخرى شبه السماوية والوثنية، وهذا التقسيم عززته صيحات الحروب الصليبية من جهة، كما عززه تقسيم الشريعة الإسلامية للعالم إلى «دار الإسلام» و«دار الحرب» من جهة أخرى.

لقد حاولنا في الباب الأول من كتابنا «الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية» تتبع العلاقات التاريخية والثقافية بين الشرق والغرب منذ أزمنة موغلة في القدم، حيث وصفنا تلك العلاقة بين الشرق والغرب أولاً، ثم بين الإسلام والمسيحية ثانياً، ثم بين أوروبا الغربية والشرق الأوسط ثالثاً، ثم بين الغرب والشرق بصفة عامة رابعاً. وكان غرضنا من الإسهاب في هذا الموضوع، وتتبع مساراته التاريخية والإيديولوجية والثقافية إظهار العلاقة بين الشرق والغرب قديماً وحديثاً لتأسيس

وتأصيل مفهوم الاستشراق، وبيان تطوره، والمجالات التي عالجها، والأصقاع الجغرافية التي تناولها. كما تطرقنا في تلك الدراسة إلى تحديد مفهوم «الشرق» الذي كان المجال الجغرافي الفسيح لدراسات وأبحاث المستشرقين، والذي يشمل الشرق اعتباراً من نهر الدانوب غرباً إلى اليابان شرقاً، ومن منطقة شمال إفريقيا شمالاً إلى وسط القارة الإفريقية والبحر العربي وجزر إندونيسيا جنوباً.

ونظراً للتقدم الحضاري والثقافي، واتساع مجالات البحث والدراسة والتقصي، فإن مصطلح «الاستشراق» أصبح غير كاف. ذلك أن المتخصصين في دراسة المسائل الشرقية لا ينتمون إلى فرع دراسي واحد، بل أصبحوا ينتمون إلى فروع متعددة من العلوم والمعارف، كما أن المجالات الجغرافية التي يتناولونها أصبحت تشمل الحضارات الهندية والصينية واليابانية الأصيلة البنيان، المتعددة الأركان، وأصبح هؤلاء الدارسون يوصفون بالمتخصصين في الدراسات العربية Arabisants، أو الصينية Sinologues، أو الهندية Indianlogues. ومن هنا كان المصطلح الذي يطلق على هؤلاء الباحثين يكون مشتقاً من اسم الإقليم الجغرافي الذي يدرسونه ويتخصصون في سبر أغواره، والكشف عن أحواله وحضاراته ولغاته وثقافاته.

إن التحول الطارئ على مصطلح «المستشرق» إلى مصطلح الإقليم الذي يتناوله الدارس أنتج لنا مصطلحاً جديداً بالنسبة لمنطقتنا أطلق عليه الباحثون اسم «المستعرب» Arabisant، والذي يعني في مجمله، ذلك المتخصص الباحث في لغة وتاريخ وثقافة منطقة جغرافية هي المنطقة العربية، ويصدق نفس التحليل على من يقوم بدراسة مماثلة لشعوب أخرى كالإيرانية، والتركية، والهندية، والصينية واليابانية، بل حتى الإغريقية والجرمانية والإسبانية وغيرها، فيوصف المتخصص في دراسة هذه الأقاليم باسم الإقليم الذي يقوم بدراسته وبحثه في مناحي حضارته.

إن كلمة «المستعرب» أخذت تحل شيئاً فشيئاً بدلاً من كلمة «المستشرق» وبذلك أصبحت الأخيرة تفقد مفهومها اللغوي والعلمي، ومن هنا كان قولنا: إن الاستشراق قد أصبح على وشك الزوال.

إلاّ أننا لسنا من السذاجة للاكتفاء بهذا التحليل الجانبي المقتضب حتى نحكم على هذه الظاهرة الثقافية بالزوال بمجرد الاستغناء عن كلمة «المستشرق» واستبدالها بكلمة «المستعرب» أو غيرها من المصطلحات المشتقة من الأقاليم الجغرافية

المدروسة. فمصطلح «المستعرب» مثلاً وغيرها من المصطلحات المثيلة لها يتعدى مفهومها إلى مجالات ومفاهيم لا تقتصر فقط على وصف الدارسين لهذه الأقاليم الجغرافية بأسماء تلك المناطق، ولكنها تشمل مناحي ومجالات أخرى ربما لا تصدق على ما كان يراد بمصطلح «المستشرق» من مفاهيم محددة. فكلمة «المستعرب» مثلاً لا تطلق فقط على العالم الغربي المتخصص في دراسة اللغة العربية، وتاريخ العرب وحضارتهم وثقافتهم ولكنها تتناول مجالات أخرى طبقاً للمدارس الاستشراقية المتعددة. فإن كان الإنجليز يقصرون كلمة «المستعرب» على دارس اللغة العربية وتاريخ العرب وحضارتهم فإن لهذه الكلمة مدلولاً أوسع من ذلك في الولايات المتحدة والتي يقصد بها كل متخصص في العلاقات العربية خاصة في المجالات السياسية والتجارية بل وتطلق أيضاً على كل من وَقَفَ نفسه محامياً عن القضايا العربية[1].

هكذا فقدت كلمة «الاستشراق» معناها القديم، ولم تعد صالحة للتطبيق على الدراسات الشرقية الحديثة، وقد فقدت أيضاً قيمتها العلمية واللغوية وذلك عندما نبذها صُناعُها ومن وصفوا بها من تلقاء أنفسهم.

لقد هُجرت هذه الكلمة ـ الاستشراق ـ بصفة رسمية إبان انعقاد المؤتمر التاسع والعشرين الدولي للمستشرقين، والمعقود بمدينة «باريس» في صيف 1973م بمناسبة الذكرى المئوية لأول مؤتمر دولي للمستشرقين والذين عقد في تلك المدينة ذاتها عام 1873م.

ناقش الحاضرون في ذلك الملتقى إمكانية الاستغناء عن كلمة «الاستشراق» لأنها أصبحت لا تمثل في نظر بعضٍ منهم تلك المفاهيم والمجالات التي كانت تتناولها في سالف الأزمان، بل إن بعضهم الآخر أكد عدم وجودها حالياً وطالب بوقف عقد مثل هذه المؤتمرات الاستشراقية التي أصبحت لا تتلاءم وأهداف هذه الدراسات وأغراضها.

إن الهجوم على كلمة «الاستشراق» أتى من جانبين رئيسَيْن، أما الجانب الأول فقد قاده من يطلق عليهم عادة اسم «المستشرقين» الذين رأوا أن هذا المصطلح قد فقد

(1) Bernard Lewis, Le retour de L'islam; op, cit, 295.

معناه كلية طالما كان لا يحدد الفرع الدِّراسي أو الإقليم الجغرافي المدروس. وحجتهم في ذلك أن علماء الشرق المتخصصين في دراسة بلدانهم لا يمكن أن يطلق عليهم اسم «مستشرقين». فنحن لا نستطيع أن نطلق على العربي المتخصص في دراسة لغة وثقافة وتاريخ وحضارة بلاده بأنه مستشرق، وكذلك الحال بالنسبة للتركي، والإيراني، والهندي، والصيني، والياباني. بل إن إطلاق هذا المصطلح على مثل هؤلاء الناس يُعتبر سبّةً لهم.

استمرت المناقشات حامية الوطيس بين أنصار إلغاء مصطلح الاستشراق وبين أنصار الإبقاء عليه. وكان الوفد السوڤييتي برئاسة (باباجان جافوروف B.Ghafurove) من أكبر أنصار الإبقاء عليه. فقد قال هذا العالم المستشرق ومدير معهد الاستشراق بـ«موسكو»: «إن هذا المصطلح «الاستشراق» قد خدمنا لمدة تزيد على قرن من الزمان فلماذا ننبذ الآن «كلمة» تحدد بطريقة ملائمة العمل الذي نقوم به والذي قام به بفخر أساتذتنا منذ أجيال متعاقبة»[1].

وعندما عرض الموضوع للتصويت أمام المؤتمر تغلب فريق الإلغاء على فريق الإبقاء. وهكذا ألغيت كلمة «الاستشراق» نهائياً ورسمياً، وقرر المؤتمر أن يطلق عليه اصطلاحاً آخر تحت عنوان «المؤتمر الدولي للعلوم الإنسانية لآسيا وإفريقيا الشمالية». وهكذا أُلقيَ بهذا المصطلح في مزبلة التاريخ كما قال «برنارد لويس».

أما الجانب الثاني الذي قاد الهجوم ضد الاستشراق والمستشرقين فإنه يتمثل في الكتّاب العرب والمسلمين الذين نظروا دوماً إلى هذه الظاهرة العلمية نظرة الشك والريبة، خاصة عندما اتجه به صانعوه إلى تحقيق أهداف دينية واستعمارية وسياسية واقتصادية تعرضنا لها بالتفصيل في الجزء الأول من كتابنا المنوه عنه.

وإذا كان المستشرقون أنفسهم قد نبذوا هذا الاصطلاح رسمياً، وإذا كانت الدراسات الاستشراقية لم تعد كما كان عليه الحال من حيث القيمة العلمية والموضوع المطروق، وإذا كانت الأغراض المتعددة التي سعت المدارس الاستشراقية إلى تحقيقها لم يعد لها وجود يذكر في أيامنا هذه، فماذا بقي من الاستشراق إذاً؟.

لقد عبرنا عن وجهة نظرنا حول هذا الموضوع في الباب الأول من كتابنا،

---

(1) Ibid, P. 296.

ووصلنا إلى نتيجة علمية مفادها زوال هذه الظاهرة العلمية وذلك بزوال صنّاعها ومجالاتها والأهداف التي سعت إلى تحقيقها. إلاّ أن هذه النتيجة لم يوافقنا عليها العديد من الباحثين الذين يرون أن الاستشراق لا يزال قوياً وفعّالاً ولكنه تغيّر وتعدّل بفعل التطورات في جميع الميادين.

ونحن لا نمتلك للأسف الشديد الحجج والأدلة العلمية التي تعزز الرأي المناقض لنا، ولم نطلع ـ بالرغم من البحث والتحري المضنيين ـ على ما يساند هذا الرأي الذي نحترم وجاهته. ولكننا نعتقد أن هذا النوع من الدراسات سيبقى دوماً مجالاً رحباً للاختلاف والتضارب في الآراء. لأن الاستشراق قد اصطبغ بهذه الميزة منذ نشأته وإلى يوم الناس هذا، ونادراً ما تجد توافقاً في الآراء حول أصوله، وأهدافه، ومجالاته، ومناهجه، ومن هنا كان اعتقادنا الحازم بانتهاء هذه الظاهرة طبقاً للمناهج والمفاهيم والمجالات التي كانت ترتادها وتطبقها.

نعم لا تزال الجامعات الغربية تعج بالكراسي والأقسام التي تدرس اللغات والحضارات الشرقية، ولا يزال هناك متخصصون في هذه المجالات والأبحاث، ولا يزال الآلاف من الطلبة الشرقيين والغربيين يرتادون هذه المنابر، ولكن طبيعة الأبحاث والدراسات والمناهج والتكوين العلمي والذهني للأساتذة والطلبة مختلف جداً عما كان عليه في سابق الأزمان.

لقد نوّهنا آنفاً بأولئك المتخصصين حالياً في الدراسات الشرقية، وذكرنا أن مباحثهم لا تتعدى تلك التقارير التي تدبج لرؤسائهم في وزارات خارجية البلدان الغربية، وفي مقار الشركات النفطية والشركات المتعددة الجنسيات، واستنتجنا اختلاف وتكوين وتأصيل ونوعية دراسة هؤلاء الناس مع من سبقهم ممن أطلق عليهم بحق اسم «المستشرقين».

إنه لا يكفي القول ببقاء الدراسات الاستشراقية على زخمها وتعددها ومجالاتها كما كانت في السابق بمجرد وجود كراسٍ للدراسات الشرقية في الجامعات الغربية والأمريكية، أو بمجرد وجود خبراء في السياسة والاقتصاد يهتمون بالشرق، أو بمجرد صدور بعض المجلات المتخصصة في المسائل الشرقية، لأن الاستشراق القديم قد ذهب بلا رجعة بصنّاعه، ومجالاته، وأهدافه، وأدواته، بل إننا نجزم أن المجال الاستشراقي نفسه قد ضاق وانقضى ونضب معينه، ولم يعد له من جديد يمكن تقديمه.

إن اتساع الدراسات الاستشراقية، وتنوعها، وتعدد مجالاتها، وتباين أغراضها كانت لها مساوئ ومحاسن لا سبيل إلى إنكارها، بالرغم من عدم تناولنا لهذه المساوئ والمحاسن في دراستنا هذه إلاّ أننا لا ننسى الأثر الكبير الذي خلفته هذه الدِّراسات في مجال العلوم والدراسات العربية والإسلامية.

لقد تناولنا في الجزء الأول من كتابنا أثر هذه الدراسات الاستشراقية على الدراسات العربية والإسلامية دون أن نتناول سواها من الدراسات الشرقية التي تناولت الحضارات والثقافات التركية، والإيرانية، والهندية، والصينية، والإندونيسية، وغيرها من الأصقاع الجغرافية المشرقية الأخرى. وحاولنا في تلك الدراسة بيان أهداف وتطور وخصائص المدارس الاستشراقية المختلفة، وأعقبنا تلك المباحث بفصل طويل تناولنا فيه مناهج المستشرقين المختلفة.

سنحاول في هذا الجزء تطبيق تلك المناهج على بعض القضايا الإسلامية التي تناولها المستشرقون بالبحث والتقصي والدراسة. وسنتعرض إلى قضايا محددة أجملناها في أربعة مباحث رئيسة هي: القرآن الكريم، والسنة النبوية، والسيرة النبوية، والفقه الإسلامي.

سيكون منهجنا في هذه الدراسة استعراضياً تحليلياً نتناول فيه آراء المستشرقين حول هذه القضايا كما أوردها أصحابها، ثم نقوم بتحليل تلك الآراء والرد عليها بالأدلة والحجج والبراهين العلمية، وسنحاول في هذا التحليل سلوك الحيدة والأمانة والموضوعية. وستكون هذه الدراسة في غاية الصعوبة والحساسية سواء من حيث نقص المصادر المطلوبة، أو من حيث الآراء المطروقة أو من حيث الردود المتوقعة.

فبالنسبة للمصادر التي تتناول هذه المواضيع فإن أغلبها قد دبّجه أصحابها بلغاتهم الأصلية، خاصة في ما يتعلق بالقرآن الكريم الذي تناول أغلب مواضيعه المستشرقون الألمان خاصة الأستاذ «نولدكه». ونحن نجهل هذه اللغة أصلاً، ولم تسعفنا بحوثنا عن إيجاد ترجمة لهذه الدراسات إلى اللغتين الإنجليزية والفرنسية التي نستطيع استخدامهما في بحوثنا، وهذا نقص علمي واضح لا سبيل لنا إلى إنكاره، وهو يجسد عائقاً جدياً أمامنا. يضاف إلى ذلك أن معظم الدراسات الاستشراقية التي تناولت هذه القضايا الأربع التي نزمع دراستها والتي كُتِبت بلغات أخرى نلم بها لا توجد أصلاً في بلادنا. وقد اقتضى منا ذلك السفر مرات عديدة إلى مظانها، وكابدنا الأموال والمشاق

للحصول عليها، ولكن مع الأسف لم تكن ذخائرنا منها ممّا يمكّننا من تقديم دراسة جدية حول هذه القضايا لأن معظم هذه المصادر والمراجع ليست في متناول البيع في المكتبات العامة لنفادها وعدم إعادة طباعتها من جديد نظراً لتكلفتها من جهة، ولعدم وجود مشتر لها من جهة أخرى. والأمر يقتضي منّا البقاء مُدداً طويلة في تلك البلدان للاطلاع عليها في المكتبات العامة والجامعية المتخصصة. ولكن نظراً لعدم قدرتنا على البقاء هناك لارتباطنا بأعمال محددة في بلادنا، والتزاماتنا العائلية المضنية، وتفرغنا لأعمال ومسؤوليات تمنعنا من الغياب عنها جعل حصولنا على هذه المعلومات من أشق الأمور وأعسرها.

لقد حاولنا خلال رحلات عديدة إلى أوروبا الحصول على بعض هذه المصادر الرئيسة التي سنستعين بها حتماً في تدبيج دراستنا، وقد وُفّقْنا بعض الشيء في الحصول على بعض المراجع المتعلقة بالحديث والسيرة والفقه، ولكننا أخفقنا في الحصول على مصادر رئيسة استشراقية تناولت القرآن الكريم لنشرها بلغات أجنبية لا نحسنها، ولعدم ترجمتها إلى لغات نستطيع البحث بها ولعدم إعادة نشر بعضٍ منها بعد نفادها لتكلفتها، وبذلك سنحاول دراسة هذا الموضوع من خلال لمّ شتاته من مصادر ثانوية متعدِّدة.

إن الصعوبات التي أشرنا إليها قصدنا من وراء إيرادها تطبيق المناهج العلمية الصحيحة في دراستنا، والتي تحتم على الباحث التنويه بها في مقدمة دراسته، كما أنها اعتذار مِنْ قِبَلِنَا لقرائنا بقصورنا المتوقع في هذا المجال إذا ما لمسوا منّا ذلك. فنحن قد أقدمنا على دراسة في غاية من الصعوبة والعسر والحساسية من جميع النواحي. وقد ارتضينا لأنفسنا خوض غمارها لإيماننا المطلق بأهمية هذا الموضوع الذي أثار ولا يزال يثير العديد من الإشكالات والقضايا والمناهج المتعددة. كما أن اطلاع القارئ العربي على ما كتبه الآخرون عن لغته، وتاريخه، وديانته، وحضارته أمر جوهري وضروري يجب علينا القيام به مهما تجشمنا من صعوبات، وبذلنا من مجهودات وأنفقنا من وقت ومال ذلك أنه تقع على المثقف مسؤوليات جسام لا مناص له من التنكب عنها لمعالجة قضايا تهم تراثه وحضارته وأمته، وأي نكوص عنها، أو التنكب عن مسارها يعتبر خيانة ثقافية لمبادئه ولأمته.

إننا لا نجد مواساة لأنفسنا وللقراء عن نقص مصادرنا، وقلة عدتنا، وقصور همتنا إلاّ ما ذكره الإمام الشافعي عندما فقد «رسالته» القديمة، وألّف «رسالته» الحديثة في مصر عندما قال «وغاب عني بعض كتبي، وتحققت بما يعرفه أهل العلم مما

حفظت، فاختصرت خوف طول الكتاب، فأتيت ببعض ما فيه الكفاية، دون تقصي العلم من كل أمره»[1].

سنقسم دراستنا إلى أربعة فصول:

1 ـ **الفصل الأول**: الاستشراق والقرآن الكريم.

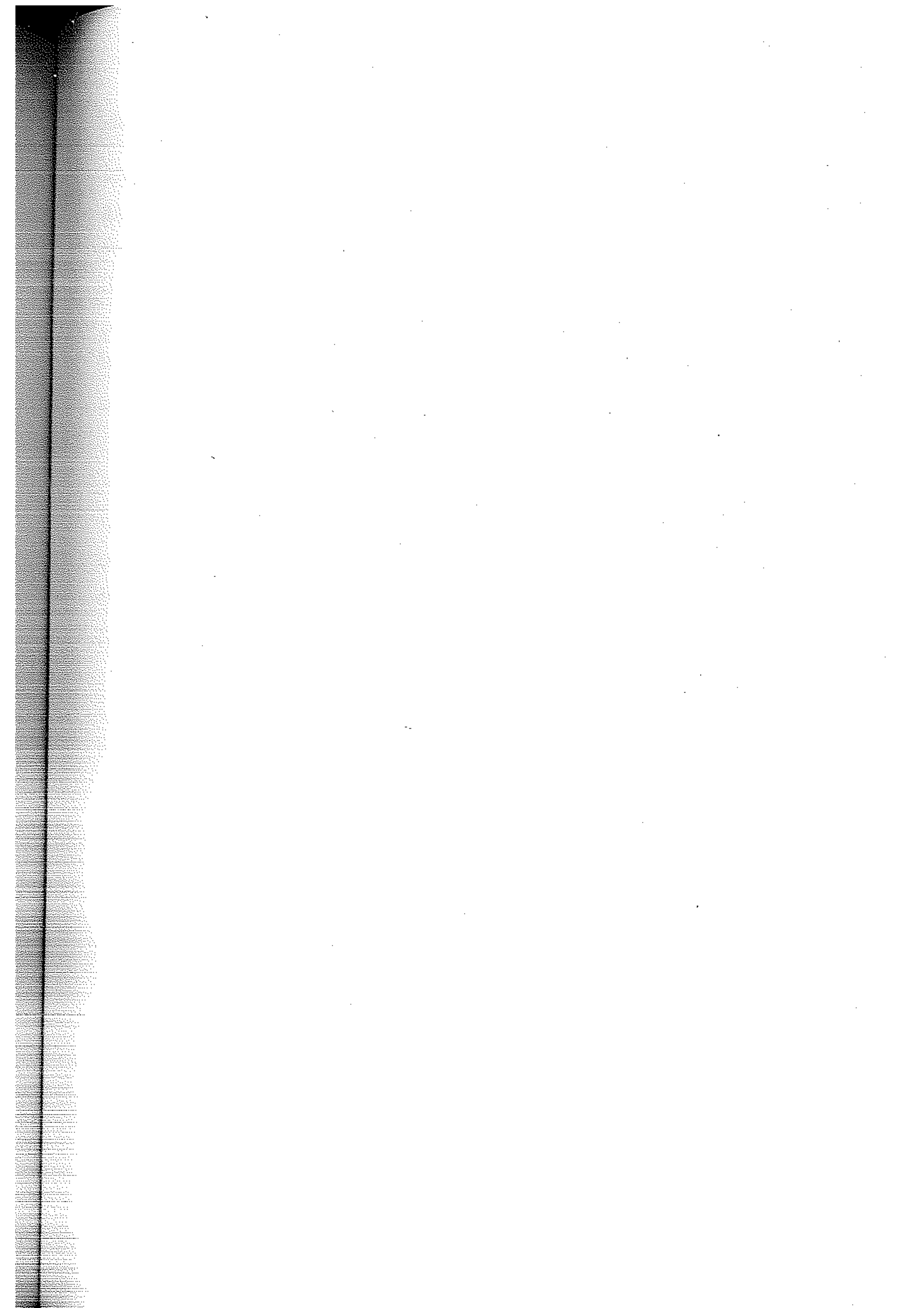
2 ـ **الفصل الثاني**: الاستشراق والسنة النبوية.

3 ـ **الفصل الثالث**: الاستشراق والسيرة النبوية.

4 ـ **الفصل الرابع**: الاستشراق والفقه الإسلامي.

---

(1) الشافعي، الرسالة، تحقيق: محمد أحمد شاكر، ص 11 ـ 12، بدون تاريخ.



الفصل الأول

المستشرقون والقرآن الكريم

القرآن الكريم هو كلام الله المعجز، المنزّل على النبي ﷺ، المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته.

ومن التعريف السابق نستنتج خصائص القرآن الكريم منها: إنه كلام الله تعالى وليس كلام البشر، ومعنى ذلك هو كلام الله، القائم بذاته تعالى، وهو صفة قديمة من صفاته، متضمن لجميع معاني الكلام، محيط بما لا يتناهى من المعلومات، ومعنى كلام الله المتضمن لجميع المعاني هو اشتماله على الألفاظ الدالة على ما في النفس، وعلى مدلول العبارات وهي المعاني التي في النفس[1]. وقولنا المعجز معناه، هو الذي لا يستطيع البشر تقليده أو الإتيان بشيء يشبهه، خاصة أن الله سبحانه وتعالى تحدى به العرب الذين هم أهل فصاحة وبلاغة وبيان للإتيان ولو بسورة منه فما قدروا. ويذهب بعض الفقهاء إلى عدم تحديد كتاب الله بالمعجز، لأن إعجازه يدل على صدق الرسول الكريم الذي نقله إلينا بواسطة الملك جبريل، ولأنه يمكن تصور الإعجاز بما ليس بكتاب الله تعالى، ولأن بعض الآيات ليس بمعجز وهي من الكتاب[2]. ولكن الإعجاز القرآني ثابت بالنص الصريح، لأن الله تحدى به قوماً في زمان هم فيه رؤساء صناعة الخطب والبلاغة، وقول الشعر والفصاحة، فسفَّه أحلامهم، وقصّر معقولهم، وتبرأ من دينهم، ثم تحداهم على أن يأتوا بمثل بعضه فعجزوا وأذعنوا له، وأقروا للرسول بالتصديق.

وقولنا المكتوب في المصاحف، لأن الصحابة بالغوا في الاحتياط في نقله،

(1) الإمام الغزالي، المستصفى من علم الأصول، الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية، سنة 1322هـ، الجزء الأول، ص 100.
(2) المرجع السابق، ص 101.

وأهملوا تدوين الأحاديث حتى لا تختلط به، وجمعوه في عهد أبي بكر الصديق، وعندما اختلف القراء في تلاوته جُمع مرة ثانية في عهد الخليفة عثمان، الذي محا الأحرف الستة التي أُنْزِلَ بها القرآن، وأبقى على الحرف السابع وهو حرف قريش أي لغتها. وهو الحرف الذي نقرأ به إلى يومنا هذا، والذي اختلفت لهجات القُراء فيه: فمدّ بعضهم، وقصّر بعضهم، وفخّم فريق، ورقق فريق، ونفت طائفة وأثبتت طائفة.

وقولنا المنزَّل على رسول الله ﷺ، معناه أن القرآن باعتبار أنه من الألفاظ الحقيقية المعجزة من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس نزل به جبريل على الرسول، وأن هذه الألفاظ من الله تعالى لا دخل لجبريل ولا للنبي في إنشائها وترتيبها، فالله هو الذي أبرز ألفاظ القرآن وكلماته مرتبة على وفق ترتيب كلماته النفسية لأجل التفهيم والتفهم[1]. واستمر نزول القرآن من مبعث الرسول إلى قرب وفاته وتقدر هذه المدة بين العشرين والخمسة وعشرين عاماً.

ومن خصائص القرآن أنه نزل منجّماً، أي متفرقاً لتثبيت فؤاد النبي وتقوية قلبه أولاً، والتدرج في تربية الأمة الناشئة علماً وعملاً ثانياً، ومسايرة الحوادث والطوارئ في تجددها وتفرقها ثالثاً، والإرشاد إلى مصدر القرآن الذي هو الله وحده وليس لمخلوق سواه رابعاً.

وقولنا منقولاً بالتواتر، لأنه بهذه الصفة يستحيل فيه الكذب أو النسيان، أو الغفلة، وقد تواتر الصحابة على نقله عن الرسول، وحفظوه في صدورهم، وعيّن له الرسول كتبة يكتبون الآيات التي تتنزل عليه، وبالتالي يكون قد وصل إلينا صحيحاً خالياً من الخطأ والتدليس والتبديل.

وقولنا متعبد بتلاوته، أي أن قراءته، وتدبّر أحكامه، والامتثال لأوامره، والامتناع عن نواهيه من الأمور الاعتقادية التي يثاب عليها المسلم أو يعاقب عليها طبقاً لتصرفاته تجاه تلك الأحكام.

ومن خصائص القرآن إخبارنا بالغيب، فهو يحتوي على أخبار وتاريخ الأمم السابقة التي لا نعلم أحوالها، وكذلك أحوال الأمم وعبادتها، والأنبياء المبعوثين لها،

---

(1) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، الجزء الأول، طبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، ص48، بدون تاريخ.

وتصرفاتهم تجاه أولئك الرسل، ومجازاتهم طبقاً لتصرفاتهم، كما يخبرنا عن كثير من الأمور المستقبلية التي لا نزال نجهلها. ومتضمناً للعديد من العلوم والمعارف والمكتشفات التي توصلنا الآن إلى بعضها والأخرى ما زالت في طي الكتمان.

وبيان ذلك اشتمال القرآن على تحقيق الكثير من القضايا والمسائل العلمية والتاريخية التي لم تكن معروفة زمان نزوله، ثم اكتشفها البشر بعد النظر والتحقق والبحث فيها، خاصة المعارف المتعلقة بطبيعة الكون، وتاريخ البشر، والسنن التي أجراها الله وسيّر بها الكون، كتأثير الرياح على تلقيح الأشجار، وكانفصال الأرض عن الكواكب الأخرى مصداقاً لقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾[1]، وكإيراد العديد من الآيات الدالة على كروية الأرض، ودوران الأفلاك مع بعضها في الفضاء وفقاً لنظام محكم دقيق.

ومن خصائص القرآن الكريم أن بعضه نزل بمكة وبعضه الآخر نزل بالمدينة، ويمتاز كل نوع بخصائص فنية ولفظية وعلمية، وكان هذا الاختلاف مثار انتقاد المستشرقين كما سنرى.

وقد اعتمد العلماء هذا التقسيم عند مراعاتهم للمكان الذي نزل فيه القرآن، وهو بذلك يعتمد على تحديد جغرافي سليم، كما لوحظ فيه زمن النزول، ومن مميزات هذا التقسيم تمييز الناسخ من المنسوخ بحيث نحكم على أن الآيات المدنية تنسخ الآيات المكيّة نظراً لتأخر المدني عن المكي، ومنه نستطيع معرفة تاريخ التشريع وتدرجه، ومنه نؤكد صحة وصول القرآن إلينا سالماً من التبديل والتحريف لاهتمام المسلمين به، ومعرفتهم بنزوله آية آية، وفي أي شيء نزلت، وأين نزلت مكاناً وزماناً، وهم بذلك ضمنوا وصول القرآن إلينا صحيحاً خالياً من التعديل والتغيير.

حدد علماء المسلمين الضوابط التي يعرف بها المكي والمدني وخصائص كل منهما، والفروق بينهما، وأسلوبهما، وكان هذا الموضوع مثار شبهات المستشرقين، وأحد المطاعن التي حاولوا الطعن بها في القرآن، وسنورد هذه الشبهة في مكانها مع تلمس الردود العلمية عليها.

---

(1) سورة الأنبياء، الآية: 30.

ومن خصائص القرآن احتواؤه على الآيات الناسخة والمنسوخة، وهذه الخاصية لها أهميتها البالغة في بحثنا، لأن المستشرقين طعنوا في القرآن بهذه الشبهة، ونالوا من قدسيته، فعدوه من صنع البشر الذين يعدّلون أحكامه طبقاً للحوادث والظروف، ورأوا أنه لو كان من عند الله ما اعتراه النسخ والتبديل لأنه يعلم طبيعة البشر ابتداء. وهي مطاعن هامة، وشبهات قوية ستتعرض لها في حينها، ونتلمس الرد عليها في إبانها قدر المستطاع.

ومن خصائص القرآن احتواؤه على آيات محكمات وأخر متشابهات، وهذا التقسيم راجع إلى النص القرآني الصريح الوارد به لقوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾[1].

طعن المستشرقون في هذه الخاصية القرآنية مطاعن عدة، منها: انتفاء الحكمة في إنزال المتشابه حينما أراد الله لعباده البيان والإرشاد والهدى، ومنها: ما الحكمة من الآيات المتشابهات التي لا يعلمها إلاّ أولو العلم والعرفان؟ ومنها: اختلاف تأويل الآيات المتشابهات والتي تقود إلى مجادلات كلامية تؤثر على العقيدة الإسلامية من أساسها، ومنها: الغموض والإبهام الذي قد ينتج عن تفسير هذه الآيات والذي يؤدي إلى تفرقة الأمة، وغيرها من الشبهات كثير، وسنورد جلّها، ونحاول الرد عليها في مكانها.

هذه هي أهم خصائص القرآن الكريم، وقد تعرض لها المستشرقون بحثاً ودراسة، وأوردوا عليها مطاعن عدة، حاولوا من خلالها التشكيك في صحة القرآن الكريم وقدسيته وصدوره عن الله، وحاولوا الطعن في جمعه وكتابته، وحاولوا نفي إعجازه ومعرفته بالغيب ماضياً ومستقبلاً، وحاولوا إيراد مصادر عديدة له قسموها بين المصادر الخارجية والداخلية، وأجهدوا أنفسهم في تلمس هذه المصادر وإعادة الأحكام القرآنية إليها، وحاولوا التشكيك في صحة أسلوبه وعظمة بيانه، وعلى العموم فقد حاولوا بكلِّ السبل وشتى الطرق تلمس مواطن الضعف فيه، وإظهار ناسخه ومنسوخه، والتفرقة بين خصائص مَكِّيَّة ومدنيَّة، وإيراد الشبهات على محكمه ومتشابهه، كل ذلك من أجل معارضته من أساسه، ونقض أحكامه، والتدليل على بشريته، والطعن في ظاهرة الوحي الإلهي ووصف الرسول بصفات دميمة عند تلقي

(1) سورة آل عمران، الآية: 7.

ذلك الوحي من خالقه، وإرجاع هذه الظاهرة إلى الأمراض النفسية والبشرية، ونفي الاتصال الخفي بين النبي وخالقه عن طريق الوحي والإلهام.

هذه القضايا مجتمعة سنشير إليها في دراستنا، مُحَاولين إيراد شبهات المستشرقين عليها، ثم الرد على هذه الشبهات طبقاً لأدوات البحث المتوفرة لدينا.

ونريد الإشارة من جديد إلى أن شبهات المستشرقين التي سنشير إليها حول القرآن الكريم لا يجمعها مصدر علمي واحد وإنما وجدناها متناثرة ومتفرقة في العديد من المراجع والمباحث، وغالباً لم تسعفنا هذه المراجع في نسبة هذه الآراء لأصحابها، ولا إلى المصادر التي استقوا منها، فلا نملك بالتالي توثيق هذه الشبهات جميعاً، وإن كنا سنحاول ردّ كل شبهة إلى مصدرها طبقاً لما نملكه من شواهد عليها، وقد وجب علينا التنويه إلى هذه الصعوبات المنهجية لقلة المصادر التي تناولت هذا الموضوع الذي نحن بصدد دراسته.

سنقسم هذا الفصل إلى عدة مباحث كالآتي:

1 ـ **المبحث الأول**: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم.

2 ـ **المبحث الثاني**: المستشرقون ومصادر القرآن الكريم.

3 ـ **المبحث الثالث**: المستشرقون والوحي الإلهي.

4 ـ **المبحث الرابع**: المستشرقون وجمع القرآن وترتيبه وكتابته.

5 ـ **المبحث الخامس**: المستشرقون وقضية نزول القرآن على سبعة أحرف.

6 ـ **المبحث السادس**: المستشرقون والقرآن المكي والمدني.

7 ـ **المبحث السابع**: المستشرقون ومعضلة النسخ القرآني.

خاتمة الفصل الأول.

المبحث الأول

المستشرقون وترجمة القرآن الكريم

أشرنا في الجزء الأول من كتابنا «الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية» إلى ما ذهب إليه «ريتشارد سُودِرَن» في كتابه «صورة الإسلام في أوروبا في

العصور الوسطى» من أن «بطرس المبجل» رئيس دير كلوني CLUNY الشهير رعى أول ترجمة للقرآن الكريم إلى اللاتينية، فقد عهد بهذه الترجمة إلى العالم الإنجليزي Robert Ketton بمساعدة الألماني «هرمانوس» وراهب إسباني آخر مجهول الاسم، وقد استغرقت هذه الترجمة ثلاث سنوات من 1141م إلى 1143م.

اتّصفت هذه الترجمة بالتعليقات على القرآن الكريم بحيث أصبحت لا تنطبق والمعاني الواردة به، لما شابها من تصرف وحذف وتغيير. كما اتسمت هذه الترجمة بتعليقات وملاحظات لدحض الآيات القرآنية، وتغيير أحكامها، وبالتالي لم تكن ترجمة حرفية أو لفظية للقرآن، كما لم تتناول معانيه طبقاً لما ورد به من أحكام يعتد بها، ومعاملات دنيوية سَطَّرها. ولا يمكننا اعتبار هذه الترجمة صحيحة طالما شابها التحريف والنقد والتعليق. وإن كنا لا ننكر أهميتها باعتبارها المَعْلَم البارز والأساسي في مجال الدراسات الإسلامية في أوروبا الغربية[(1)]، وباعتبارها الركيزة الأساسية والمأمونة للبدء بدراسات حقيقية وجدية ومعقولة حول الإسلام. وكان الهدف من وراء هذه الترجمة ليس نشر التعاليم الإسلامية بين ربوع المسيحيين بقدر ما هي وسيلة علمية رأى منفذوها سلوكها لإطلاع المسيحيين على هذا الكتاب لنقضه، ومعارضته والرد عليه ومنع المسيحيين من اعتناق مبادئه ومعتقداته.

والقول الذي أشرنا إليه بمصادره يناقض ما ذهب إليه المؤرخ الإنجليزي «ستاينبرغ» في كتابه «الطباعة خلال 500 سنة» من أن أول ترجمة للقرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية، هي تلك التي قام بها «يوهانس أبورتيوس» الذي ترجم القرآن إلى اللاتينية، في مدينة «بال» السويسرية عام 1542م. ويقول هذا المؤرخ: إن هذه الترجمة حملت يومها مقدمتين: إحداهما لمارتن لوثر، والأخرى لمساعده ويده اليمنى «مياكنتين»، أحد كبار علماء عصره المعروفين[(2)].

ونحن لا نستطيع الركون إلى ما ذهب إليه المؤرخ الإنجليزي في هذا الصدد لأن

(1) a) M.T. d'Alverny; «Deux traductions latines du Coran au moyen age». Archives d'histoire doctrinale et littéraire de moyen age, XVI, 1948, 69 - 131.

b) Kritzeck; «Robert of Ketton's Translation of the Quran». Islamic quarterly, 11, 1955. pp: 309 - 312.

(2) الشيخ طه الولي، القرآن الكريم في الاتحاد السوفياتي، مجلة الفكر العربي العدد الحادي والثلاثون. مارس 1983م، السنة الخامسة، ص 286.

معظم المصادر الأجنبية تشير إلى الترجمة القرآنية التي أشرف عليها «بطرس المبجل». كما أن الشواهد العلمية تؤكد ذلك عندما بدأت الدراسات العلمية تنصبُّ على الإسلام وأهله من خلال تلك الترجمة التي استند إليها العديد من علماء الغرب لمناقضة الإسلام، ومحاربته، من خلال المبادئ الواردة في كتابه المقدس، وهو المبدأ الذي يستند إلى الاطلاع على العدو ومصادره لفهمه، والاطلاع على أسباب قوته وضعفه، ولمقارعته بنفس سلاحه وحجته. ولعل المؤرخ الإنجليزي أراد الإشارة إلى طبع ترجمة «بطرس المبجل» بمدينة «بال» عام 1523م والتي قام بنشرها «ببليناندر» في ذلك التاريخ.

وتوالت ترجمات القرآن الكريم إلى اللاتينية، ولكننا لا نستطيع أن نطلق عليها بحق «ترجمة» لأنها كما ذكرنا مشفوعة بتعليقات وتحليلات، وكتابة مقدمات طويلة حافلة بالتشويه، والإضافة والتعليقات انصبت كلها على دحض القرآن، وعدم صحة مصادره، واستناده إلى المصادر اليهودية والمسيحية.

ونريد التنويه إلى أنه قد سبق للمسلمين ترجمة القرآن الكريم إلى العديد من اللغات المستخدمة إبان نهضتهم وسيطرتهم على العلوم والمعارف الإنسانية. وترجمت كذلك الرسائل والمواثيق والعهود التي أبرمها وبعث بها الرسول إلى معاصريه من الملوك والحكام، فقد ترجمت رسائل الرسول إلى اليونانية، والفارسية، والقبطية، والحبشية في السنة السادسة أو السابعة للهجرة[1].

كما أثبت المستشرقون ترجمات قديمة للقرآن الكريم إلى السريانية، زمن ولاية الحجاج بن يوسف في خلافة «عبد الملك بن مروان»[2].

ويذكر المستشرق الفرنسي المسلم «مونتاي Monteil» أن الفيلسوف اليوناني «نقيطاس»، الذي عاش في القرن الثالث الهجري قد نقل القرآن إلى اليونانية وهو يشتمل على الترجمة والتعليقات والنقد والرد شأن بقية المترجمين الأوائل[3].

أما ترجمة القرآن إلى لغات الأقوام التي انتشر فيها الإسلام فقد كانت قديمة جداً

(1) محمد حميد الله، فهم القرآن لمن لا ينطق بلغة الضاد، الندوة العالمية حول ترجمات معاني القرآن الكريم، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ص 53.

(2) Mignana; An ancient cyriac translation of the Quran.

(3) Monteil (M). L'Islam, Paris, 1963, p.8.

كالترجمة الكاملة إلى الفارسية، والتركية، والهندية، والسندية. بل إن ترجمات القرآن الكريم وصلت إلى 140 لغة أجنبية في الوقت الحاضر[1].

ولكن الذي يهمنا في هذا السياق هو ترجمة القرآن الكريم إلى اللاتينية أولاً ثم إلى اللغات الغربية المعاصرة ثانياً، نظراً لتحديد دراستنا بالمستشرقين وهم القادمون من هذه الأصقاع والمتخصصون في الدراسات العربية والإسلامية.

فبعد ترجمة القرآن الكريم الأولى إلى اللاتينية تحت رعاية «بطرس المبجل»، منذ عام 1143م، تلتها ترجمات لاحقة أهمها تلك التي أنجزها «توماس هينكلمان T. Hinklemann» عام 1694م، ثم تلتها ترجمات أخرى لاتينية أشهرها ترجمة العلامة الأب «مارّاتشي» L. Marracci الذي قضى فيه أربعين سنة من عمره بحيث استقى ترجمته من المصادر العربية الأصلية، وتمت طباعة هذه الترجمة بمدينة بادوا عام 1698م.

وبعد طبعة وترجمة «مارّاتشي» للقرآن الكريم تلته بعد حين من الزمن ترجمة العالم الألماني «جوستاف فلوجيل G. Flügel» إلى اللغة اللاتينية أيضاً، وقد كان لهذا العالم فضل السبق في تدبيج أول قاموس لألفاظ القرآن الكريم.

وعندما ينظر الباحث إلى تراجم القرآن الكريم إلى اللاتينية في هذه الأزمنة المتقدمة والمشوبة بالتعصب الكنسي ضد الديانة الإسلامية ومؤسسها؛ يلاحظ عدم قيامها على مبدأ البحث العلمي النزيه، إمَّا لسوء نية أصلاً، وإمَّا لجهل القائمين باللغة العربية وبلاغتها واشتقاقها، ويؤخذ على هذه الترجمات العديد من الهنات والسقطات العلمية منها: استنباطها للعديد من المبادئ الإسلامية التي تخالف الشريعة الحقة والتي استنتجها الدارسون من خلال هذ الترجمات الفاسدة، ومنها كثرة التصرف في هذه الترجمات من الحذف والتغيير والتبديل والتقديم والتأخير طبقاً لهوى المترجمين وأحكامهم المسبقة، ومنها: تصيّد القراءات الشاذة ومحاولة تفسيرها بحجج تتلاءم وما جبلوا عليه من التهجم على مؤسس الإسلام والمسلمين، ومنها: أن جل هذه الترجمات قد أكدت ـ دون سند علمي ـ أن القرآن الكريم هو من وضع النبي وأصحابه، وأنه ليس منزلاً عليه من الله، وأنه يشوبه التناقض والنسخ والنقصان من حيث الأسلوب والبلاغة والأحكام.

---

(1) Hamidullah (M.) Translation of the Quran in every language.

أمّا أهم الترجمات إلى اللغات الغربية الحديثة، فإنه يمكن إجمالها إلى ترجمات ألمانية، وفرنسية، وإنجليزية.

إن أهم الترجمات الألمانية تلك التي قام بها «شفيجر» Schweigger وأصدرها بمدينة «نورمبرج» عام 1616م. و«بويزن Boysens» عام 1773م. و«أولمان Ullmann» عام 1840م. و«روكارت Ruckert» عام 1888م. و«هيننيج Henning» عام 1901م.

ولعل أهم ترجمة حديثة إلى اللغة الألمانية تلك التي قام بها المستشرق الألماني «رودي باريت R. Barret» وذلك بعد اطلاعه العميق والواسع على تفاسير الطبري والزمخشري والبيضاوي.

ولو اطلعنا على منهجه في هذه الترجمة لرأيناه يسلك هو الآخر سبيل زملائه في إضافة تعبيرات ومعانٍ معينة لربط سياق الكلام كما قال. وهو منهج سلكه أغلب المترجمين وقد بيّنا لك عيوبه.

ويحاول «باريت» تبرير هذه الترجمة المحرّفة في قوله: «إن طريقة تعبير القرآن كثيراً ما تكون مقتضبة، وأحياناً ترد في سياق الحديث فكرة في تلميح خاطف أو تبقى بدون تلميح، وعلى القارئ أن يجتهد في ربط سياق الحديث بما يلزم من إضافات... وقد أدخلت في ترجمتي إضافات معينة هنا وهناك لربط سياق الكلام»[1].

وأهم ترجمات القرآن إلى الفرنسية تلك التي قام بها «دورييه» Deryer عام 1647م، و«سافاري» Savary عام 1783م، و«كازيميرسكي» Kazimirski عام 1832م، و«مونتيه» Montet عام 1929م، و«بلاشير» Blachére عام 1947م، وقدم لها بدراسة نقدية هامة أطلق عليها «المدخل إلى القرآن».

وأهم ترجمات القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية تلك التي قام بها «روس» Ross عام 1648م، وقد استقاها من ترجمة «دورييه» الفرنسية، و«جورج سيل» G.Sale التي طبعت سنة 1734م والتي استند فيها إلى ترجمة الأب «ماراتشي» اللاتينية، و«رودوال» M.Rodwell سنة 1861م، و«بالمر» Palmer الذي أشرنا إلى دوره السياسي كمستشرق وَقَفَ حياته على خدمة أغراض استعمارية بحتة، وقد لاقى مصيره المحتوم

---

(1) د. ميشيل جحا، هلموت ريتر، ورودي باريت، مجلة الفكر العربي، المرجع السابق، الجزء الأول، ص 346.

بجزيرة سيناء جزاءً وفاقاً لعمله، فقد قام هذا المستشرق بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية، وصفت بالدقة والشمولية بالرغم من النقد الذي وجّهه إليها «هاملتون جب H.Gibb» بأنها حرفية غير مكافئة، وقال عنها «استانلي لين بول» بأنها يعوزها الإنضاج[1].

ولعل من المفيد إيراد ما دبّجه «بالمر» عن الصعوبات الناجمة عن ترجمة القرآن للّغة الإنجليزية، لأن أقواله هذه تصدق على بقية الترجمات الأخرى فهو يقول: «إن ترجمة القرآن كما ينبغي هي مهمة عسيرة جداً، ومحاكاة القافية والإيقاع من شأنه أن يعطي القارئ الإنجليزي رنيناً مصطنعاً غير موجود في الأصل العربي. ونفس الاعتراض ينهض ضد استعمال أسلوب الترجمة الرسمية للكتاب المقدس ونقله بلغة متألقة أو مستفخمة سيكون أمراً غريباً عن روح الأصل». ويقول عن منهجه في الترجمة: إنه قد ترجم كل جملة بالقدر من الحرفية الذي يسمح به الاختلاف بين اللغتين، وحينما يكون التعبير خشناً أو مبتذلاً في العربية، فإنه لا يتردد في نقله بلغة إنجليزية مماثلة، حتى لو كان النقل الحرفي ربما يصدم القارئ[2].

اختلف المسلمون في جواز ترجمة القرآن الكريم من اللغة العربية أو منعه، وأجمع المبيحون له على استحالة ترجمته الحرفية، وإمكانية ترجمة معانيه، لأنه نزل بلسان عربي مبين، وأن إعجازه يشمل اللفظ والمعنى، كما أن التعبد بتلاوته لا يكون إلاّ بهما[3].

ولكن القرآن كتاب هداية، وإرشاد، ويؤكد عمومية الرسالة المحمدية وعالميتها، والأمر يقتضي ترجمة معانيه وأحكامه إلى الألسنة الأخرى لتهتديَ به الأقوام الأخرى غير العربية، ويستحيل وصول هذه الهداية دونما ترجمة أحكامه وأوامره ونواهيه إلى لغات تفهمها تلك الأقوام، ومن هنا كان أنصار المبيحين لترجمته أكثر حجة ومنطقاً من أنصار المانعين لها.

وقد بلغ الزمخشري غايته في جواز ترجمة القرآن الكريم عند تفسيره للآية

---

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ص 44.

(2) المرجع السابق، ص 45.

(3) د. محمد الدسوقي، في تاريخ القرآن وعلومه، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، الطبعة الأولى 1983م، ص 213.

الكريمة ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾[1] عندما قال لم يبعث رسول الله ﷺ للعرب وحدهم، وإنما بعث إلى الناس أجمعين، بل إلى الثقلين وهم على ألسنة مختلفة، فإن لم يكن للعرب حجة على الله لفهمهم القرآن بلغتهم، فلغيرهم من الأعاجم الحجة، قلت: لا يخلو إمّا أن ينزل بجميع الألسنة أو واحد منها، ولا حاجة لنزوله بجميع الألسنة، لأن الترجمة تنوب عن ذلك، وتكفي التطويل، فبقي أن ينزل بلسان واحد، فكان أولى الألسنة لسان قوم الرسول، لأنهم أقرب إليه، فإذا فهموا عنه وتبينوه وتنوقل عنهم وانتشر، قامت التراجم ببيانه وتفهيمه كما نرى الحال، ونشاهدها في كل أمة من أمم العجم»[2].

ونحن لا نناقش في هذا المبحث إباحة ترجمة القرآن أو منعه، لأننا مقيدون بدراسته من حيث عمل المستشرقين فيه، ولكننا نقر ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية، ونحث عليها، ونطالب القادرين عليها بالقيام بها لما لهذا العمل من فوائد جمّة تؤدي إلى انتشار كتاب الله فيهتدي به أقوام، ويطّلع على معانيه وبلاغته وأحكامه آخرون.

والذي يهمنا في هذا المبحث الإشارة إلى خصائص ترجمة القرآن الكريم من قِبَلِ المستشرقين بعد أن أشرنا إلى الترجمات الهامة التي دبّجت حوله باللغات الغربية الهامة. فنلاحظ أن الغرض العام الذي حاول المستشرقون الوصول إليه من هذه الترجمة، هو تحقيق أهداف دينية صرفة، ذلك أن «بطرس المبجل» الذي أشرف ورعى الترجمة اللاتينية الأولى للقرآن الكريم قصد من وراء ذلك إطْلاع علماء الغرب ومثقفيه على الكتاب المقدس الإسلامي، حتى يتمكنوا من معارضته، ودحض أحكامه، واختلاق الثغرات في بنائه المتكامل المحكم، والافتئات على بلاغته المعجزة، والدسّ فيه بما يخدم مقاصدهم الخسيسة. ومن هنا جاءت تلك الترجمة مبتسرة، ومغيّرة للعديد من معاني الآيات وأحكامها وصدرت وذيلت بتعليقات وانتقادات متحيزة وأشار «بطرس المبجل» صراحة إلى أن مشروعه هذا لم ينل القبول والرضا من أقرانه، إلاّ أنه حاول الدفاع عن فكرته، وبيان الغرض الذي سعى إلى تحقيقه، وهو الاطلاع على أفكار الخصوم ودراستها، لبيان سذاجتها ومقارعتها بالدليل والبرهان الذي يناقضها،

---

(1) سورة إبراهيم، الآية: 14.

(2) الزمخشري، تفسير الكشاف، جزء 2، طبعة البابي الحلبي، ص 366.

بل إنه لم يتيسر له ذلك فلا أقل من منع المسيحيين من اعتناق ديانة الإسلام بعد إطْلاعهم على ما جاء في القرآن من مبادئ وأحكام لا تشجعهم على ذلك حسب نظره.

فإذا ما انتقلنا من تلك الفترة المليئة بالتعصب، والتي استخدمت فيها النصوص الدينية لمقارعة الإسلام بعد أن فشلت الوسائل العسكرية لمقارعته، وتتبعنا خصائص وأهداف الترجمة القرآنية في الفترات اللاحقة لها لوجدنا استمرارية هذا الهدف أيضاً. وبيان ذلك أنه عندما عجزت الحروب الصليبية عن تحقيق مآربها للقضاء على العالم الإسلامي وديانته اتجه المفكرون الغربيون إلى وسائل أخرى ثقافية منها نشر التبشير المسيحي بين ربوع العالم الإسلامي. وهذا التبشير يقتضي بداهة تعلم لغة وكتب وفلسفة الأقوام المراد نشر المسيحية بين ربوعهم، ولا يتأتى هذا العمل إلاّ إذا حذق المبشر اللغة العربية، واطلع على التعاليم والمبادئ والأحكام الإسلامية من خلال كتابه المقدس. ومن هنا كانت ترجمة القرآن الكريم التي قام بها أولئك الأقوام لتحقيق هذه المرامي والأهداف. واستمرت هذه النظرية سارية المفعول إلى حين انتشار المدّ الأوروبي وسريانه على العالم الإسلامي إبان فترة الاستعمار الأوروبي الغربي الحديث. وقد التجأ الباحثون الغربيون إلى ترجمة القرآن الكريم في هذه المرحلة لتحطيم معنويات الشعوب الإسلامية، وكسر معتقداتها، والطعن في مقدساتها وذلك من خلال الشبهات التي يحاولون استخراجها من القرآن الكريم، ومن هنا جاءت تلك المطاعن عليه والتي تتناول مصادره، وكيفية جمعه، والتشكيك في الوحي المنزل عليه وغيرها من الشبهات التي سنتناولها في مقبل المباحث.

وإذا ما تقدمنا قليلاً في مجال بيان خصائص ترجمة معاني القرآن الكريم بعد أن عرفنا المرامي والأهداف التي سُعِيَ إلى تحقيقها؛ لوجدنا أنه قد استحال على هؤلاء المترجمين إيراد ترجمة وافية وكاملة للقرآن الكريم. لأن ترجمة القرآن الوافية والكاملة تتطلب معرفة جميع معاني القرآن الأوليّة والثانوية. ونقصد بالمعاني الأولية ما يستفاد من ألفاظ القرآن وما يفهم من تلك الألفاظ ابتداءً، ولا يختلف أحد في فهمه، أمّا المعاني الثانوية للقرآن فهو ما يستفاد من الكلام زائداً على معناه الأولي، وهذا المعنى يتغير بتغير التوابع، فيختلف باختلاف أحوال المخاطبين وقدرتهم على الفهم، والاستنباط، ومن الاستحالة ترجمة القرآن الكريم بمعانيه الأولية والثانوية لأنها مناط بلاغته وإعجازه أسلوباً ومعنى، ويستحيل على المترجم بلوغ مرامه في هذا الصدد لعدم قدرة محاكاة القرآن على نقل تلك المعاني إلى لغة المترجم الأصلية. ومن هنا

نلاحظ على تلك الترجمات تلك الركاكة اللفظية، وعدم دقة المعنى المترجم، بل وأحياناً تناقض الترجمة عن الأصل وهو من أخطر الأمور.

وإذا أراد المترجم القيام بترجمة حرفية للقرآن الكريم كما فعل «بالمر» فإن الأمر يقتضي وجود مفردات في لغة الترجمة مساوية لمفردات القرآن، ووجود ضمائر وروابط في لغة الترجمة مساوية لروابط القرآن(1).

وإذا قمنا بتطبيق هذه القاعدة على ترجمة القرآن الكريم، أو اطلعنا على بعض التراجم الحرفية المنجزة أصلاً لوجدنا قصور هذه الترجمة واستحالتها أيضاً لعدم تساوي مفردات القرآن وضمائره وروابطه باللغات الأخرى، ولعدم اتسام تلك الترجمات بذلك الرنين اللذيذ الذي يحس به السامع عند تلاوته القرآن بالعربية، ولعدم تكافؤ الألفاظ في اللغتين مما يضيّع العديد من معاني القرآن بل وتعارض الآيات مع بعضها من حيث الأحكام.

ومن أهم خصائص ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية اتسام معظم تلك الترجمات بالتشويه المتحيز، بحيث جاءت بعيدة عن الموضوعية والأمانة العلمية، مع تذييل معظم تلك الترجمات بمقدمات وتعليقات نقدية تشتمل جميعها على نقض للقرآن، ومحاولة سيئة النية لتغيير أحكامه، وتأويل آياته تأويلاً خاطئاً لا يتسق وما يفهم من عباراته وألفاظه، فاتسمت هذه الترجمات بالتحريف، والتزوير، والتشويه، الأمر الذي جعله هدفاً مناسباً للشبهات الأخرى الناجمة عنها.

إن العديد من مترجمي القرآن الكريم لا يحسنون اللغة العربية، ولا يتقنونها إتقاناً تاماً. لأن من شروط الترجمة العلمية الصحيحة معرفة المترجم للغة الأصل ولغة الترجمة معرفة كاملة لأساليبهما، وخصائصهما، وقواعدهما، وأن تكون الترجمة وافية بجميع معاني النص المترجم وشمولية مقاصده، وأن تكون صيغة الترجمة مستقلة عن النص الأصلي بحيث يستغنى بها عنه، وتحل محله لفظاً ومعنى.

ولو طبقنا هذه الشروط على مترجمي القرآن لوجدنا نقصانها لدى العديد منهم ومن هنا كانت ترجمة القرآن ناقصة مبتورة لم تؤد أبداً إلى معرفة النص الإلٰهي لفظاً ومعنى في الغالب الأعم. ولو أتينا بنماذج من هذا القبيل لرأينا ذلك القصور والغموض

(1) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص 146.

والإبهام الذي يشوب هذه الترجمات ويجعلها بعيدة عن الكمال[1].

هناك خاصية أخرى للقرآن الكريم يستحيل وجودها مترجمة ترجمة كاملة، وهي أن الكثير من أساليبه لم يجر على الحقيقة، وإنما المراد به المجاز. والأسلوب المجازي للعديد من الآيات القرآنية وصوره المتباينة تجعل من ترجمته أمراً عسيراً، لأن صور المجاز تختلف في اللغات، والمترجمون ينقلون ظواهر الكلام إلى لغاتهم، ويغفلون عادة عن بواطنه بل ويجهلونها في الغالب الأعم، فتستحيل بذلك تلك الترجمة الدقيقة، بل وتأتي مبتسرة وخارجة عن المفهوم العام للأصل بل وتناقضه أحياناً.

وخلاصة القول: إن الصعوبات الناجمة عن ترجمة القرآن الكريم بحرفيته إلى اللغات الأجنبية تتحدد في إعجازه اللفظي بحيث يستحيل معه ترجمته اللّهم إلاّ إذا اقتصرت هذه الترجمة على معناه وتفسيره، كما أن الترجمة تفقد القرآن روعة نظمه، وبلاغة أسلوبه، وحلاوته وطلاوته التي تؤثر في النفوس أبلغ تأثير، كما تشتمل هذه الترجمة على تأويلات وتفسيرات لبعض العبارات والألفاظ ينأى بها عن معناها الصحيح فتأتي مناقضة للمقصود.

ولكن لترجمة القرآن من قِبَلِ المستشرقين آثاراً بعيدة المدى، شديدة الخطر، بالغة الدقة من أهمها أن هناك أقواماً وشعوباً اطلعوا على هذه الترجمات، واستنبطوا منها ما شاؤوا من نتائج دينية وعلمية بعيدة الخطر، فمن خلال هذه الترجمات اطلعوا على مبادئ الإسلام وأحكامه، فدرسوها، وحاولوا معارضتها ومناقضتها بل وتسفيهها. ومن خلال هذه الترجمات وَقَفَ العديد منهم حياته وأفناها على دراسة الإسلام وتراثه وحضارته وتاريخه. ومن خلال هذه الترجمات اطلعوا على عقليات الشعوب الشرقية، درسوا أحوالها، وتتبعوا طبائعها، وبينوا خصائصها، تمهيداً للاستيلاء عليها واستعمارها. ومن خلال هذه الترجمات أورد المستشرقون تلك الشبهات التي وصفوا بها الإسلام وكتابه المقدس، فمنها حكموا على أنه ليس كلام الله ولكنه من صنع البشر، ومن خلالها تلمسوا له مصادر داخلية وخارجية، ومن خلالها أنكروا إعجازه وعدم انتظام أسلوبه وقوة بلاغته وهي مباحث سنتعرض لها في مقبل دراستنا. ولقد

(1) انظر في هذا الصدد النماذج التي أوردها الدكتور محمد صالح البنداق في كتابه «المستشرقون وترجمة القرآن الكريم» منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى 1980م.

بدأنا بترجمة القرآن حتى نسير من الناحية العلمية وفق منهج دقيق متتابع لدراستنا، ذلك أن الترجمة هي التي فتحت للمستشرقين باب الطعن والشبهات على القرآن الكريم، واقتضى الأمر منّا الإشارة إلى خصائص هذه التراجم وتأريخها، وأهم صنّاعها حتى نسير في خطتنا التي ـ رسمناها في مقدمة بحثنا ـ بتسلسل للمواضيع يؤدي أولها إلى آخرها في تناسق مرتب ومنظم ينقل القارئ من فكرة إلى أخرى طبقاً لمنهج علمي حاولنا أن يكون صارماً قدر الإمكان.

وإذا كانت الترجمة الحرفية للقرآن الكريم مستحيلة، فإن ترجمة معانيه وتفسيره ممكنة، فلهذا سلك المستشرقون هذا السبيل، ووصلوا من خلال هذه الترجمات إلى دراسة العديد من القضايا أهمها مصادر القرآن الكريم وهي الدراسة التي سنتناولها في المبحث المقبل، فما مصادره طبقاً لرؤيتهم يا ترى؟.

المبحث الثاني

المستشرقون ومصادر القرآن الكريم

يؤمن المسلمون إيماناً مطلقاً بأن مصدر القرآن هو الله سبحانه وتعالى، الذي أنزله على النبي مدة البعثة، وهذا الإيمان من الأمور التعبدية الاعتقادية التي لا مجال للشك فيها.

أما المستشرقون فهم لا يؤمنون بالمصدر الإلٰهي للقرآن الكريم، وحاولوا أن يتلمسوا العديد من المصادر أجهدوا أنفسهم للحصول عليها وتبريرها لإرجاع مصادر القرآن إلى عدة عوامل داخلية وخارجية حاولوا البرهنة عليها ما استطاعوا فلم يفلحوا.

ويرى المستشرق المجري «جولدزيهر Goldziher» أن الرسول خلال النصف الأول من حياته اضطرته مشاغله إلى الاتصال بأوساط استقى منها أفكاراً أخذ يجترّها في قرارة نفسه وهو منطو في تأملاته أثناء عزلته[1]. واختلطت هذه الأفكار بما يلاحظه من قساوة الحياة، واضطهاد الفقراء، وطغيان الأغنياء بمكة، فتملكه شعور بأن الله يدعوه بقوة تزداد شيئاً فشيئاً ليذهب إلى قومه منذراً إياهم بما يؤدي بهم إلى ضلالهم

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين، دار الرائد العربي، بيروت، ص 7، بدون تاريخ.

من الخسران المبين، أي أنه أحس بقوة لا يستطيع لها مقاومة تدفعه إلى أن يكون مربياً لشعبه أي «منذره ومبشره»[1].

ويصف «جولدزيهر» وصف القرآن ليوم القيامة وأهوالها والكوارث التي ستنجم عن حدوثه، وإنذاره بنهاية العالم، وبيوم الغضب والحساب، وانتهى إلى نتيجة مفادها أن ما يبشر به الرسول والمتعلق بالدار الآخرة ليس إلاّ مجموعة مواد استقاها بصراحة من الخارج يقيناً، وأقام عليها هذا التبشير. ولقد أفاد من تاريخ العهد القديم ـ وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء ـ ليذكّر على سبيل الإنذار والتمثيل، بمصير الأمم السالفة الذين سخروا من رسلهم الذين أرسلهم الله لهدايتهم، ووقفوا في طريقهم، وبهذا انضم محمد إلى سلسلة أولئك الأنبياء القدماء بوصفه آخرهم عهداً وخاتمهم[2].

وفي مجال الفقه ذكر «جولدزيهر» أن الإسلام أقر بعض فقه الجاهليين وأحكامهم، مما لم يتعارض مع مبادئ الإسلام فأخذ ـ على رأيه ـ من قوانين أهل مكة أحكامها وأخذ من فقه أهل المدينة، وهو في نظره أقل تطوراً من فقه أهل مكة، ولذلك فإن فقه أهل الحجاز كان من جملة المنابع التي غرف منها الفقه الإسلامي[3].

ويقول المستشرق الإنجليزي «هاملتون جب» H.Gibb: «إن محمداً ككل شخصية مبدعة قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية المحيطة به من جهة، ثم من جهة أخرى قد شق طريقاً جديداً بين الأفكار والعقائد السائدة في زمانه، والدائرة في المكان الذي نشأ فيه. . . وانطباع هذا الدور الممتاز لمكة يمكن أن نقف على أثره واضحاً في كل أدوار حياة محمد، وبتعبير إنساني: إن محمداً نجح، لأنه كان واحداً من المكيين»[4].

ويذهب «مونتجمري وات M. Watt» إلى أن السور القرآنية الأولى التي تتحدث عن الوحدانية تضع القرآن في مرتبة الوحدانية اليهودية المسيحية نظراً لمفاهيمه عن الله

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق، ص 9.

(3) د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الخامس، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، 1970م، ص 483.

(4) GIBB (H.) Mohamedanisme, p. 27.

الخالق، ويوم البعث والحساب. أما السور القرآنية الأخيرة فإنها تقترب كثيراً من التعاليم الإنجليزية القديم منها والحديث[1].

ويناقش «مونتجمري وات» كيفية وصول المؤثرات اليهودية والمسيحية إلى النبي، وهو في نقاشه ينفي معرفة النبي للقراءة والكتابة خلافاً للكُتَّاب الغربيين الآخرين الذين لا يستطيعون إدراك هذه الحقيقة طالما كانوا يعتقدون أن محمداً بصفته تاجراً ماهراً فلا بد أن يكون ملمّاً بالقراءة والكتابة، ويفسرون إصرار المسلمين على أميته كسند لإثبات معجزة القرآن وأصله الإلٰهي ليس إلاّ. ولكن «مونتجمري وات» ينفي اطلاع محمد المباشر على الكتب المقدسة لليهود والمسيحيين وإن كان لا يستبعد وصول تعاليمهم إليه شفاهاً[2].

وللتدليل على صحة استنتاجه فهو يقترح عدة افتراضات منها: إمكانية مقابلة النبي لبعض رجال الدين اليهود والنصارى، ومجادلته لهم ومناقشته معهم بعض القضايا الدينية، ومنها: إمكانية مناقشته للعرب النصارى وللقادمين من الحبشة واليمن وهم يعتنقون المسيحية، ومبادلته بعض الأفكار الدينية معهم، ومنها: وجود جالية يهودية كبيرة بالمدينة وربما تكون مجادلتهم له واختلاطه بهم قد أديا إلى تشرّبه بعض أفكارهم الدينية.

إن دفاع «مونتجمري وات» عن صحة الرسالة النبوية، وصدق الرسول، لا تنفي اعتقاده هو الآخر بعدم ألوهية القرآن الكريم وتأثره بمصادر خارجية آتية من الديانتين اليهودية والمسيحية.

ويرى المستشرق الفرنسي «بلاشير Blachére» أن التشابه الحاصل في القصص القرآني مع القصص اليهودي المسيحي يعزز بشرية القرآن وتأثره بالعوامل الخارجية، خاصة أنه قد استنتج هذا التأثير المسيحي واضحاً في السور المكية الأولى، والناتج عن تلك العلاقات المستمرة التي كانت تربط بين مؤسس الإسلام والفقراء المسيحيين بمكة[3].

وذهب المستشرق الفرنسي «كليمان هوار» K.Huoar إلى أن المصدر الرئيس

(1) WATT (M.) Mahomet; tr. f. Odile Mayot, Payot, Paris, 37, S.D.

(2) المرجع السابق، ص 37.

(3) BLACHÉRE (R.) Le problème du Mahomet, P.U.F. Paris, 1952, p. 60.

للقرآن الكريم هو شعر أمية بن أبي الصلت، للتشابه الكبير بينهما في الوحدانية، ووصف الآخرة، وقصص أنبياء العرب القدماء. وزعم هذا المستشرق أن المسلمين قد محوا شعر أمية وحرّموا إنشاده ليستأثر القرآن بالجدة، وليصبح النبي هو المنفرد بالوحي الإلٰهي(1).

وذهب المستشرق «بور Power» مذهب «هوّار» حيث ذكر أنه حيث يوجد تشابه بين شعر «أمية» والقرآن، فإن ذلك يدل على أن الرسول أخذ من «أمية» لأنه أقدم من الرسول(2).

وأورد المستشرق «تسدال Tisdal» شبهات الناقدين لمصدر القرآن الكريم، واتهامه في مصدره الإلٰهي منها أبيات منسوبة إلى «امرئ القيس» وتحتوي على بعض التعبيرات القرآنية مثل:

دنت الساعة وانشق القمر عن غزال صاد قلبي ونفر

أحور قد حرت في أوصافه ناعس الطرف بعينيه حور

بسهام من لحاظ فاتك تركتني كهشيم المحتظر(3)

ويذهب المستشرق الأب «هنري لامانس H. Lammens» إلى القول بأن محمداً عندما بلغ الثلاثين من عمره مرّ بأزمة دينية خانقة التجأ بسببها إلى الوحدة والعزلة والتأمل، تلتها مرحلة الأحلام والرؤيا المضطربة، متقززاً من مادية قريش ومشمئزاً من عبادتها للأوثان. فاعتنق الوحدانية وآمن بالبعث والحساب. ووجد نفسه متفقاً في هذه المعتقدات مع اليهود والنصارى. واعتقد أنه ما دام ليس هناك إلا إله واحد فليس هناك إلا وحي إلهي واحد. على العرب ألاّ يبقوا خارج هذا الإطار. فاعتقد أنه مدعو لنشر هذه الحقائق بين أبناء جلدته، وبلغتهم أيضاً. وهو دور متواضع محدد في صياغة الوحي العالمي باللغة العربية، مطوّع وفقاً لحاجيات وظروف كل شعب(4).

---

(1) CL HUOART; Journal Asiatique, X, vol; IV, 1940, p. 125.

(2) ديوان أمية، المقدمة، تحقيق مزدرش شولتيس.

(3) التهامي نقرة، القرآن والمستشرقون، بحث في «مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية» الجزء الأول، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ص 34.

(4) H. LAMMENS; L'Islam, Croyances et Institutions. IMP Catholique, Beyrout 3ème édition, 1943, pp: 34 - 35.

وألف «سيدرسكي Siderskey» كتاباً أطلق عليه «أصول الأساطير الإسلامية في القرآن وفي سير الأنبياء»[1] حاول أن يرجع القصص القرآني إلى المصادر اليهودية والمسيحية وتناول قصة خلق آدم، ونزوله من الجنة، وقصة إبراهيم والتلمود، وقصة يوسف، وقصة موسى، وقصة عيسى، وقصص داود وسليمان. وحاول إرجاع كل آية قرآنية تناولت إحدى هذه القصص إلى كتاب «الأغداه Aggadah» العبري والأناجيل المسيحية المختلفة. وقد استند في دراسته هذه إلى ما كان يذيعه المستشرق «كليمان هوار» من أن القرآن مستقى جميعه من المصادر اليهودية والمسيحية، وأكد له في رسالة مرفقة بمقدمة هذا الكتاب أنه سيجد المصادر الحقيقية للقصص القرآني والتي استقى منها مخبرو «محمد» معلوماتهم.

ومن مجموع الآراء السابقة وغيرها التي لم نشر إليها نستنتج أن المستشرقين يرجعون مصدر القرآن إلى عاملين رئيسين أحدهما داخلي وهو مستمد من أعراف الجاهليين ودياناتهم، ومن أوامر أولي الأمر، ومن أحكام ذوي الرأي والمكانة العالية بين أقوامهم. والآخر خارجي وهو مستمد من تعاليم الديانتين اليهودية والمسيحية.

ويجب علينا في هذا البحث التوجه إلى مصادر الفقه الجاهلي، حتى نعقد مقابَلَةً علمية بينها وبين بعض التعاليم الإسلامية لنرى مدى التطابق والاختلاف بينهما، ونحكم بالتالي على صحة دعاوى المستشرقين من عدمها. وإن كنا لا نتردد في القول منذ البداية من أن الإسلام قد استقى العديد من أعراف الجاهلية وتنظيماتهم الصالحة، وألغى الفاسدة منها. وهذا الحكم لا يدل إطلاقاً على بشرية القرآن الكريم لأن القضية أبعد من ذلك وأشد تعقيداً، ذلك أن مصادر الفقه الجاهلي التي أرجعناها إلى العرف، نقصد بها ما تعارف عليه الجاهليون من تصرفات، استقرت في قلوبهم، وتلقوها بالرضى والقبول، وأصبح لزاماً عليهم اتباعها، والتقيد بأحكامها. وكان العرف الجاهلي هو المصدر الأساسي للتشريع في الجزيرة العربية، كما كان مصدراً أساسياً للتشريع في أصقاع كثيرة من العالم، ولا يزال للعرف هذه المكانة التشريعية حتى يوم الناس هذا، وإن كان قد تقهقر مفسحاً للتشريع المكانة الأولى في هذا المجال.

إن العرف الجاهلي هو الذي نظم العديد من المسائل التشريعية، ولا يزال يطبق

---

(1) SIDERSKY; Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies de prophétes, Paris, Paul Geuthner, 1933, 161 pages.

حتى اليوم في بعض القبائل العربية في فض المنازعات التي تقع بين أفرادها، بل إن بعض مصطلحات العرف الجاهلي ما زالت باقية إلى الآن في العديد من الأصقاع العربية وهي أعراف صالحة أبقى عليها الإسلام ضمن ما أبقى من أعراف صالحة بعد أن ألغى الفاسدة منها.

وإذا تركنا العرف باعتباره المصدر الأول للفقه الجاهلي، فإن التعاليم الدينية التي كانوا يؤمنون بها تؤلِّف المصدر الثاني لفقههم، ونقصد بها ما كان يدين به أكثر الجاهليين من شريعة التعبد للأوثان والتقرب إلى الأصنام، فقد وضع سدنة المعابد والكهان أحكاماً لأتباعهم على أنها أحكام ملزمة يكون مخالفها في حكم المخالف للعرف[1].

بجانب العرف والأوامر الدينية تعتبر آراء أولي الأمر وأحكام ذوي الرأي والمكانة مصادر أخرى للفقه الجاهلي، وهي الأوامر والتعليمات الصادرة عن ملوك وسادات ورؤساء القبائل العربية. وهم يحملون صفتي التشريع والتنفيذ، وكثيراً ما تنظم هذه الأوامر الأمور التجارية. أمّا أحكام ذوي الرأي والمكانة فلها المكانة اللائقة في تنظيم أمور الجاهليين لما لهؤلاء الناس من رأي سديد، ومقدرة عالية في استنباط الأحكام وفض المنازعات والخصومات.

ونحن لا نستطيع التعرض إلى الأحكام التي قررتها هذه المصادر مجتمعة، ثم مقابلتها بالأحكام الإسلامية لاستنتاج التطابق والاختلاف بينها لأنه موضوع طويل يخرج عن مقصودنا، ولكن لا بأس من إيراد نماذج منها لنرى مدى تأثر الإسلام ببعض هذه الأحكام، ولنأخذ على سبيل المثال بعض الأحكام التعبدية وبعض المعاملات المتعلقة بالأحوال الشخصية.

يذكر الإخباريون أن قريشاً كانت تصوم يوم عاشوراء وأن النبي كان يصومه في الجاهلية أيضاً، وعندما هاجر إلى المدينة استمر في صيامه له، وأمر أصحابه بذلك أيضاً حتى أول السنة الثانية للهجرة، وبعد أن فرض الصيام أصبح صوم يوم عاشوراء اختيارياً.

---

(1) د. جواد علي، المطول في تاريخ العرب قبل الإسلام، المصدر السابق، الجزء الخامس، ص 479.

وهذا المثال يتجلى فيه اتباع النبي لبعض شعائر الجاهليين ثم إبطاله له، أو تركه إختياراً بعد أن تغيرت أحكام الصيام ومدته وشرائطه.

ومن شعائر الجاهليين التي أقرها الإسلام الاختتان، والاغتسال من الجنابة، وتغسيل الموتى وتكفينهم. ولكن لو درسنا الحج والعمرة لوجدنا إبقاء الإسلام على بعض شعائرهما وإلغاء بعض منها لتناقضهما وأحكامه.

فالطواف كان معروفاً في الجاهلية، وهو عندهم ركن من أركان الحج، ومنسك من مناسكه. وعدده عندهم سبعة أشواط، وكان الطائفون على صنفين: صنف يطوف عريان، وصنف يطوف في ثيابه. ويعرف من يطوف بالبيت عريان «بالحلة» أما الذين يطوفون بثيابهم، فيعرفون «بالحمْس»[1]. وعندما جاء الإسلام أقر الطواف حول الكعبة بسبعة أشواط، ومنع طواف العري، وحتم على الجميع لبس الإحرام.

أما بالنسبة إلى التلبية، فإن الجاهليين كانوا يلبون إبان حجهم. وذكر اليعقوبي أن العرب إذا أرادت حج البيت الحرام، وقفت كل قبيلة عند صنمها، فصلوا عنده، ثم لَبُّوا حتى يقدموا مكة، فكانت تلبياتهم مختلفة[2]. فأبقى الإسلام على التلبية وإن كان قد تغير مضمونها طبقاً لما نعرفه الآن من اقتصار التلبية على الله دون سواه.

كان الجاهليون يطوفون بين الصفا والمروة، ومنصوب عليهما صنمان هما أساف ونائلة، وكانوا يطوفون بهما سبعة أشواط، ووصف الإسلام مشي الحاج بين الصفا والمروة «بالسعي»[3] وأبقى على هذه الشعيرة.

ومن مناسك الحج الجاهلي الوقوف بعرفة في اليوم التاسع من ذي الحجة، ومن عرفة تكون الإفاضة إلى المزدلفة ومن المزدلفة إلى منى. وهي نفس المناسك التي أبقى عليها الإسلام.

ومن مناسك الحج وشعائره في الجاهلية «رمي الجمرات» وهي الجمرة الأولى، والجمرة الوسطى، وجمرة العقبة. وأبقى الإسلام على هذه الشعيرة أيضاً. ولا زال الناس يتجشمون الصعاب للقيام بها نظراً للازدحام الشديد حولها. ونحن لا نرى لها تعليلاً لأن أحكام الله في رأينا ليست قابلة جميعها للتعليل.

---

(1) الطبري، تفسير الطبري، الجزء الثاني، ص170.

(2) اليعقوبي، أديان العرب، الجزء الأول، ص 225 وما بعدها.

(3) الطبرسي، مجمع البيان، الجزء الثاني، ص 45.

وإذا انتقلنا من العبادات إلى المعاملات، وجدنا أن العديد منها كانت معروفة في الجاهلية، وأبقى الإسلام عليها، وعدّل الفاسد منها وأبطلها. ولو اتخذنا الأحوال الشخصية كمثل على ذلك لاتضحت لنا القاعدة التي طالما كررناها وهي إبقاء الإسلام على العادات والأعراف الصالحة وإلغاء الفاسد منها.

كان الجاهليون يحرمون زواج الأب من ابنته، والجد من حفيدته، والأم من ابنها، والجدة من حفيدها، والأخ من أخته مراعاة لعلاقة الأصل بالفرع. وتسري قاعدة التحريم ذاتها من ابنة الأخ وابنة الأخت، ولكنهم كانوا يجمعون بين الأختين ويستخلف الرجل على امرأة أبيه، وهو نكاح المقت، فأقر الإسلام تحريم زواج الأقارب، وحرّم الجمع بين الأختين واستخلاف الرجل على زوجة أبيه[1].

وكان الصداق فريضة واجبة عند الجاهليين لصحة عقد الزواج، لأنه دليل على شرعيته. فإذا كان الأمر خلاف ذلك عد الزواج بغياً وسفاحاً وزنىً. وكان يفترض أن يدفع المهر للمرأة لأنه من حقها، إلاّ أن ولي أمرها عادة ما يستولي عليه كأيامنا هذه. وقد نهى الإسلام عن ذلك[2].

كان للجاهليين أنواع من الزواج، منه نكاح المقت وهو استخلاف الرجل أباه في زوجته، وقد حرمه الإسلام تحريماً قطعياً[3]. ومنه نكاح المتعة، وقد أشير إليه في القرآن الكريم[4]. وهو نكاح محدد بأجل معلوم، فإذا بلغ الأجل وقعت الفرقة، وهذا النوع من الزواج محل خلاف بين المسلمين إلى يومنا هذا، فمنهم من حرّمه، ومنهم من يحلّله، ولكلٍ بيّنته وحجّته وبراهينه.

ومن أنواع الزواج الجاهلي نكاح البدل، ونكاح الشغار، ونكاح الاستبضاع، ونكاح الظعينة، وقد حرّم الإسلام هذه الأنواع جميعاً.

فإذا ما انتقلنا من الزواج إلى الطلاق، وجدنا أن هذا النوع من الفرقة المؤقتة أو المؤبدة بين الزوجين معروفة لدى الجاهليين. فإذا طلّق الرجل امرأته ثلاث مرات، فلا يحل له الاقتران بها من جديد، وتصبح طالقة طلاقاً بائناً. ووجد الجاهليون حيلة

---

(1) الطبري، تفسير، الجزء الرابع، ص 217 وما بعدها.

(2) سورة النساء، الآية: 4.

(3) سورة النساء، الآية: 22.

(4) سورة النساء، الآية: 24.

قانونية، لاستعادة الرجل لزوجته بعد طلاقها مرات ثلاثاً، وهو تزويجها من رجل غريب، ثم يطلقها فتعود إلى زوجها الأول. وقد استهجن الإسلام هذه الحيلة التي أطلق عليها مصطلح «المحلّل» ووصف فاعله بأوصاف مقذعة بالغة الدمامة، وحرّمه تحريماً أبدياً لقول الرسول «لعن الله المحلِّل والمحلّل له»(1).

فإذا انتقلنا من الزواج والطلاق إلى الميراث، وجدنا أن الإخباريين يزعمون أن أول من جعل للبنات نصيباً في الإرث من الجاهليين هو «ذو المجاسد» عامر بن جشم بن غنم بن حبيب بن كعب بن يشكر، ورّث ماله لولده في الجاهلية، فجعل للذكر مثل حظ الأنْثَيَيْن، فوافق حكمه حكم الإسلام(2).

هذه أمثلة تتعلق بالعبادات والمعاملات، وجدت في الجاهلية فأقرّ الإسلام بعضها وألغى الآخر. ومن هذا الإقرار استند المستشرقون إلى أن النبي قد استقى معلوماته وأخباره، وأحكامه المتمثلة في أوامره ونواهيه من هذه القوانين العرفية التي وجدها في بيئته، فتأثر بها، وضمَّها إلى كتابه الذي ألفه، وفي سننه وأحاديثه التي أذاعها على أصحابه وأصبحت جزءاً رئيساً من تشريعاته.

ونحن لا ننكر وجود مثل هذه الأحكام والقوانين الناتجة عن أعراف الجاهليين في التشريع الإسلامي. ولا يضير الرسول الإبقاء على القوانين الصالحة سواء تلك المنظّمة للعبادات أو المعاملات، طالما كانت هذه الأحكام تتناسب وفلسفة التشريع الإسلامي لتحقيق مقاصده التي أنزل من أجلها. ولا يمكن أن نستنتج من الإبقاء عليها تأثر الرسول بها باعتبارها أموراً استمدها من بيئته ولم يوحِ بها الله إليه في محكم كتابه. ولو كان الأمر خلاف ذلك لأبقى على سائر القوانين والأعراف الجاهلية، ولما حرم بعضاً منها وأباح بعضها الآخر. ولكن التشريع يراعي دوماً مصالح الناس والعباد التي شرعت الأحكام لمصلحتهم. فتبقى الأحكام الصالحة، وتبطل الأحكام الفاسدة لتعارضها ومصلحة الجماعة.

إن الإسلام احتفظ بالعديد من أعراف الجاهليين وتشريعاتهم لأنها صالحة للتطبيق، ولأنها ليست محل انتقاد من الجماعة، ولأنها تحقق مصالح من شرعت هذه الأحكام لهم. ولأنه عندما ألغى الفاسد منها، فإنه قد راعى هذه التعاليم الإلهية التي

(1) السرخسي، المبسوط، الجزء الخامس، ص 2 وما بعدها.
(2) د. جواد علي، المفصل، المرجع السابق، الجزء الخامس، ص 565.

جاءت بالرسالة المحمدية للقضاء على الاستغلال، والفساد والظلم بأشكاله وألوانه المختلفة. فهو قد هذّب مناسك الحج فألغى طواف العري، وأزال الأصنام، وهذّب الزواج، فأبقى على النظام الصحيح الذي ينسجم والفطرة البشرية، وألغى الفاسد منه الذي يؤدي إلى اختلاط الأنساب وزرع البغضاء والعداوة بين أفراد المجتمع. ونظّم الطلاق، وسنّ تشريعات تحفظ حق المرأة في النفقة والحضانة. وهذه التشريعات جميعها سواء أكانت عبادات أم معاملات شرعت لتنظيم المجتمع الإسلامي الذي يسعى إلى تحقيق المساواة والمحبة بين أفراد المجتمع البشري بكامله. ولا يمكننا التسليم من خلالها بشبهات المستشرقين من أن الإبقاء عليها وإقرارها يعني تشكيلها لمصادر القرآن الكريم والأحكام الإسلامية المنبثقة من مصادر التشريع الأخرى، والتي استشفوا من خلالها بشرية القرآن الكريم وإنكار ألوهيته.

وأما ما ذهب إليه «كليمان هوار» وأصحابه من أن مصدر القرآن الكريم هو شعر أمية بن أبي الصلت، أو استقاؤه من الحنيفيين الذين يؤمنون بإله واحد، خاصة «ورقة بن نوفل»، واتصاله قبل البعثة ببعض اليهود والنصارى الموجودين بمكة، واقتباسه الكثير من أقوالهم ومعارفهم وقبل ذلك تردده على الراهب «بحيرى» وأضرابه من القساوسة المسيحيين الموجودين على أطراف الجزيرة العربية ـ الذين اعتزلوا الحياة في أديرتهم وكنائسهم، وعاشوا حياة تقشفية بجوار الأعراب الذين حاولوا تنصيرهم ـ واطلاعه على معارفهم ومعلوماتهم والكتب المقدسة القديمة التي يبشرون لها، فإننا نرى هذه الحجج لا تصمد أمام النقد العلمي الجاد.

وبيان ذلك أن الحنفاء، وهم تلك العصبة من العرب التي لم تعبد الأصنام، واعتقدت بوحدانية الله، ولكن لم يستطع أحد من الباحثين، القدماء منهم أو المحدثون، أن يبيّن شرائعهم، ويعرف معتقداتهم حق المعرفة. ولا يدري أحد تصورهم لخالق الكون، والحياة بعد الموت. وذهب المفسرون المسلمون مذاهب شتى في تأصيل هؤلاء الناس، وبيان عقائدهم ولم يجمعوا على رأي معين حولهم، الأمر الذي زاد شأنهم غموضاً ولبساً. وإن كان ملخص آرائهم لا يخرج عن أقوال أربعة أشار إليها «الرازي» في تفسيره الكبير و«الطبرسي» في بيانه، وأول هذه الآراء أنها حج البيت، عن ابن عباس والحسن ومجاهد. وثانيها أنها اتباع الحق، عن مجاهد، وثالثها أنها اتباع إبراهيم فيما أتى من الشريعة التي صار بها إماماً للناس بعده من الحج

والختان وغير ذلك من شرائع الإسلام، ورابعها أنها الإخلاص لله وحده والإقرار بالربوبية والإذعان للعبودية[1].

إن عقيدة الحنفاء غامضة خاصة في ما يتعلق بوجود الله ووحدانيته، وليس هناك كتاب معين يتبعون أحكامه، كما أن تصرفاتهم يغلب عليها الطابع الخلقي أكثر من الطابع الديني. وقوم هذه هي عقائدهم المضطربة لا يمكن أن تكون أحكامهم وتصرفاتهم من المصادر الرئيسة للقرآن الكريم الذي يحتوي على تعاليم وأحكام واضحة، جلية، لا لبس فيها ولا غموض، شرعت لتنظيم الإنسانية جمعاء في عباداتها ومعاملاتها. ولا يمكن الركون إلى آراء من اعتقد أن المجتمع العربي كان متديناً قبل الإسلام من خلال هذه الجماعة الغامضة، ولا يمكن تصديق ما ذهب إليه «رينان Renan» من أن الوحدانية كانت قائمة في الجزيرة العربية قبل مبعث الرسول، وأن ما جاء به محمد ليس إلاّ امتداداً للحركة الدينية التي كانت سائدة في عصره، وهي حركة الحنفاء. ذلك أن تعاليم وعقائد الحنفاء تتميز بالغموض والإبهام أولاً، وأنهم كانوا قليلي العدد بحيث لم يكن لهم ذلك التأثير الكبير على البيئات التي كانوا يعيشون فيها ثانياً. وأن بعضاً منهم مثل «أبي عامر بن صيفي» المعروف بالراهب، وأمية بن أبي الصلت، قد قاوما الدعوة الإسلامية بالسيف والقلم إذ لو كانت عقائدهم مما تضمنه القرآن لما عارضوه ثالثاً.

وأما ادعاء «كليمان هوار وبَوَرْ» من أن أحد مصادر القرآن الكريم هو شعر أمية بن أبي الصلت، فهو ادعاء لا يسنده أساس علمي صحيح، ولا يرتكز على قاعدة علمية لا يمكن دحضها. ذلك أنه لا يمكننا أن نستنتج صحة شعر هذا الشاعر لمجرد وجود فروق بين ما جاء فيه وما جاء في القرآن من تفصيل بعض القصص، ولا ننتهي أبداً إلى تلك النتيجة التي أرادها هذا المستشرق من أن صحة شعر أمية يستلزم أن يكون النبي قد استعان به قليلاً أو كثيراً في نظم القرآن، كما أن صحة هذا الشعر واستعانة النبي به في نظم القرآن قد حملتا المسلمين على محاربة شعر أمية ومحوه ليستأثر القرآن بالجدة، وليصح أن النبي قد انفرد بتلقي الوحي من السماء.

---

(1) أ ـ الطبرسي، مجمع البيان، الجزء الأول، ص 215 وما بعدها.
ب ـ الفخر الرازي، التفسير الكبير، الجزء الرابع، ص 89 وما بعدها.

نعم، إن شعر أمية بن أبي الصلت مليء بالحكم والمواعظ الدينية، وهي آراء قريبة جداً من الإسلام[1]. كما أنه مليء بقصص الأنبياء، وبوصف يوم القيامة والجنة والنار، ولكن كيف حدث التشابه بينه وبين القرآن الكريم؟. فهل تأثر أمية بالقرآن فأخذ عنه؟، أو أخذ القرآن الكريم من أمية؟. أو أخذ الاثنان أمية والقرآن من مصدر ثالث وهو الكتاب المقدس بقسميه القديم والحديث؟. ومن هنا نكون أمام فروض ثلاثة يتحتم علينا تحليلها للبرهنة على هذا التشابه.

أما عن الفرض الأول، وهو تأثر أمية بالقرآن، فإن الأمر يقتضي معرفة تواريخ شعر أمية، وتعيين أوقات نظمه، وحصر المدة الزمنية التي قال فيها شعره، بحيث لا تتعدى السنة التاسعة للهجرة لوفاته خلالها انتهاءً، ولا تشمل الفترة السابقة للبعثة ابتداءً، ومن الصعوبة بمكان تحديد الشعر الذي قاله أمية قبل البعثة وإبانها حتى السنة التاسعة للهجرة ويصبح هذا الافتراض باطلاً[2].

أما بالنسبة للافتراض الثاني، وهو تأثر القرآن بشعر أمية، فهو افتراض من الصعب اتباعه هو الآخر، إذ لو كان الأمر كذلك لما سكتت عنه قريش، وهم الذين اتهموه مراراً باستقاء معلوماته من غلام نصراني اسمه «جبر» والذي أشار إليه القرآن صراحة بقوله: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾[3].

أما الافتراض الثالث، والقاضي بأخذ الاثنين أمية والقرآن من مصدر ثالث وهي الكتب اليهودية والمسيحية وتفسيرها فإنه يُرَدُّ عليه بنفس الحجة الداحضة للافتراض الثاني، وهو عدم سكوت قريش على هذا، وهم قد أجهدوا أنفسهم في تلمس مصادر النبي التي افترضوها في المسيحيين الموجودين بمكة، ثم إن هذا التشابه ليس من نوع ما يحصل عن أخذ شخصين مستقلين من مورد معين، وإنما هو من قبيل ما يحدث من اعتماد أحد الشخصين على الآخر، بدليل ورود أمور في القرآن لم ترد في التوراة أو الإنجيل، ولكنها وردت في شعر أمية، يضاف إلى ذلك تلك الشكوك التي تحوم حول

---

(1) د. جواد علي، المفصل، المرجع السابق، الجزء السادس ص 489.

(2) د. جواد علي، المرجع السابق، ص 419 بتصرف شديد وأسلوب مغاير، ولم نقتبس منه إلا الفكرة فقط.

(3) سورة النحل، الآية رقم 103.

صحة شعر أمية ذاته، خاصة أن الناقدين له أثبتوا أنه منحول متكلف نظم في العصر الإسلامي[1].

فإذا أضفنا إلى ذلك كله ما ذهب إليه الدكتور «طه حسين» في معرض رده على شبهة «كليمان هوار» من أن هذا المستشرق وأمثاله يشكّون في صحة السيرة نفسها، ويتجاوز بعضهم الشك إلى الجحود، فلا يرون في السيرة مصدراً تاريخياً صحيحاً، وإنما هي ـ حسب قولهم ـ طائفة من الأخبار والأحاديث تحتاج إلى التحقيق والبحث العلمي الدقيقين فكيف يقفون من شعر أمية موقف المستيقن المطمئن؟[2]، لأدركنا خطل هذا الرأي، وعدم استناده إلى قاعدة علمية صحيحة، وإنما هو تخرّص، وافتراض واستنتاج لا سبيل إلى إثبات صحته.

فإذا تركنا هذا الرأي الخطل، وحللنا رأي من يقول بتأثر النبي بورقة بن نوفل الذي وصفه بعض المستشرقين من أن السر الكبير في ثقافة محمد الكتابية والإنجيلية ترجع إلى وجود هذا العالم المسيحي، ابن عم السيدة خديجة، وهو الذي زوجها إياه، وأن الآثار قد أجمعت على أنه قد تنصّر، وترجم التوراة والإنجيل إلى العربية، وعاش محمد في جواره خمسة عشر عاماً قبل مبعثه، وبوساطته حصل على معظم معلوماته ومعارفه[3]، لوجدنا أن هذه الرواية لا تستقيم وما أوردته المصادر الإسلامية التي أجمعت مع التفاسير المختلفة، وكتب الأحاديث المعروفة، أنه قرأ الكتب، وعُدّ من جملة المتنصرين، ومات على دينها. وأشارت هذه المصادر جميعاً إلى مجيء خديجة إليه رفقة النبي بعد نزول الوحي عليه بغار حراء، وسؤاله عن رأيه فيما رآه، وجواب ورقة عنه من تمنيه أن يكون حياً عندما يخرجه قومه لينصره نصراً مؤزراً، ووصفه لما نزل عليه «بالناموس الأكبر» الذي نزل على من كان من قبله من الأنبياء. ولكن هذه الأخبار لم تذكر إسلام ورقة واعتناقه المبادئ الإسلامية باستثناء «المسعودي» الذي يزعم أنه مات مسلماً، وأنه مدح النبي[4]. وهي رواية ضعيفة انفرد بها وحده دون سواه

(1) د. جواد علي، المرجع السابق، الجزء السادس، ص 495.

(2) د. طه حسين، في الأدب الجاهلي، المجلد الأول، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، 1978م، ص 154.

(3) د. تهامي نقرة، مناهج المستشرقين، المرجع السابق، ص 37.

(4) المسعودي، مروج الذهب، الجزء الثاني، ص 52 وما بعدها.

من المؤرخين، لأدركنا الشك في هذه الروايات جميعاً. إذ لا يعقل أن يكون ورقة أستاذاً للنبي قبل مبعثه، ثم يأتي إليه النبي بعد نزول الوحي عليه للمرة الأولى لاستشارته فيما حصل له من رؤيا، ويتنبأ له ورقة بأن قومه طاردوه من مسقط رأسه، وأنه لو يدرك ذلك الزمان فسينصره نصراً مؤزراً، ويبقى ورقة على قيد الحياة سنين، وتنتشر الدعوة الإسلامية رويداً رويداً، ثم يموت دون أن يعتنقها. ثم كيف تستقيم هذه الرواية من أساسها إذا افترضنا أن ورقة هو الذي هيأ النبي للدعوة الإسلامية، وأمده بمعارفه ومعلوماته لنشر دينه الجديد، ثم يتنبأ له بأن قومه سوف يخرجونه من مكة. لأنه في هذه الحالة إمّا أن يكون قد قرأ صفة النبي ودعوته في الكتب المقدسة، وهذا افتراض صحيح طالما أشار القرآن إلى وجود صفة النبي في الكتب اليهودية والمسيحية، ولكن هذه المصادر لا تشير إلى ما سيحدث للنبي من فتنة مع قومه بعد بعثته فيكون تنبؤ ورقة بإخراج الرسول تزيّداً لا ندري كيف عرف به. يضاف إلى ذلك أن ورقة لو كان متأكداً من نبوة النبي، وصدق رسالته، وانطباق وصف الكتب المقدسة السابقة على القرآن عليه، لآمن بدعوته، وناصره نصراً مؤزراً، ولكن معظم المصادر الإسلامية لم تؤكد إسلام ورقة سوى المسعودي كما ذكرنا. علماً بأن «ابن كثير» في البداية والنهاية ذكر أنه عاش زمن البعثة، وكان يمر بمكة فيرى بلالاً وهو يعذب، يعذبه المشركون برمضاء مكة، يلصقون ظهره بالرمضاء، ويضربونه يريدون منه أن يشرك بالله، ويأبى إلاّ أن يقول: أحد أحد، فيرثي ورقة لحاله ويقول: أحد أحد والله يا بلال. والله لئن قتلتموه فأنتم من الخاسرين ولأتخِذنَّ قبره حناناً[1].

وأخيراً لو سلمنا برواية اصطحاب خديجة الرسول لورقة بعد نزول الوحي عليه للمرة الأولى بحراء، للتأكد من هذه الظاهرة التي حصلت له، فإن الأمر لا يتعدى ما ذكرته هذه الرواية، ولا يمتد إلى تتلمذ النبي عليه مدة خمس عشرة سنة قبل البعثة، واستقاء معلوماته ومعارفه منه، وإنما هو تخرص، وضرب من القول لا يسنده دليل صحيح فتكون هذه المزاعم باطلة من أساسها.

وإذا ما انتقلنا إلى تلك الروايات التي يرددها المستشرقون من أن الرسول قد استقى معلوماته من بعض اليهود والمسيحيين المقيمين بمكة، فإننا نرد عليهم بأن اليهود وجدوا إبان تلك الحقبة في يثرب، ولا وجود يذكر لهم بمكة. أما النصارى فقد

(1) ابن كثير، البداية والنهاية، الجزء الأول، ص226.

وجدوا فعلاً بمكة عند ظهور الإسلام. وهم جماعة من الغرباء قدموا إليها لأسباب منها: الرق، الاتجار، التبشير، واحتراف بعض الصناعات البدائية كصناعة السيوف والحدادة والنجارة. وكان بعض هؤلاء الغرباء ممن حصلوا على معارف وثقافة لابأس بها، وكانوا يقرأون ويكتبون، فاستعملهم تجار قريش في ضبط بضاعتهم وتجارتهم، وربما كان بعضٌ منهم مُلِمّاً بالكتب المقدسة القديمة، وإلى هؤلاء نسب المستشرقون مصدر القرآن الكريم بحجة اختلاط النبي بهم، واغترافه المعلومات من مصادرهم.

ونحن نجد أن قريشاً قد سبقت المستشرقين في هذه الشبهة منذ أكثر من ألف عام حينما أشار القرآن إلى ذلك في الآية 103 من سورة النمل، ورده المقنع عليهم بأن هذا الشخص أعجمي لا يحسن اللسان العربي الذي أنزل به القرآن.

ولو تتبعنا الروايات التي قيلت عن هذا الشخص لرأينا اضطرابها، واختلافها هي الأخرى، ودعنا نرجع إلى تفسير الطبري الذي يورد روايات متضاربة عن اسم هذا الشخص، فتارة يدعى سلمان، أو سيار، وتارة يطلق عليه اسم جبر، أو يعيش أو بلعام، طبقاً للأسانيد المختلفة[1]. بل إن قريشاً لم تكتف باتهام الرسول باتصاله بهذا الشخص فقط، ولكنهم ذكروا طائفة أخرى من هؤلاء الناس كان على علاقة بهم وذلك طبقاً لما أورده القرآن بقوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخَرُونَ﴾[2]. ويذهب المفسرون إلى أن هؤلاء الناس هم يعيش أو عدّاس مولى حويطب بن عبد العزى، وسيار مولى العلاء بن الحضرمي، وجبر مولى عامر، وآخرون كانوا كتابيين يقرأون التوراة أسلموا، وكان الرسول يتعهدهم، فقيل ما قيل[3].

وأمّا من زعم من المستشرقين أن الرسول قد تلقى تعاليمه الدينية عن بحيرى الراهب، فهو قول عار من الصحة هو الآخر. ذلك أنه لم يكن لهذا الراهب أثر في التاريخ لو لم يذكره مؤرخو السيرة النبوية. وأجمع هؤلاء المؤرخون على أن هذا الشخص هو راهب متبتل عاش في ديره على أطراف الجزيرة العربية مثل بقية زملائه الذين اتخذوا من هذه الأماكن القصية ملاذاً لهم. وكان ديره يقع في طريق تجارة قريش إلى الشام، وكثيراً ما تأوي هذه القوافل التجارية إلى ديره للراحة من وعثاء السفر، فيضيفها، ويزودها بالماء القراح. وذكر المؤرخون أن الرسول لما بلغ اثنتي عشرة سنة

---

(1) الطبري، تفسير الطبري، الجزء الرابع عشر، ص 119 وما بعدها.

(2) سورة الفرقان، الآية: 4.

(3) الطبري، تفسير، الجزء الثامن عشر، ص 137 وما بعدها.

من عمره، خرج عمه أبو طالب في قافلة تجارية إلى الشام، ولما تهيأ لذلك تعلق به الرسول، فرق له عمه، واصطحبه معه وهو غلام صغير. ولما وصلت القافلة «بُصَرَى» من أرض الشام، كان بها راهب يقال له «بحيرى» في صومعة له، وكان إليه علم أهل النصرانية. فلما نزلت قافلة قريش عليه صنع لهم طعاماً كثيراً، ودعا القوم إلى ضيافته، فحضروا جميعاً سوى الرسول الذي خلفه عمه لحداثة سنه في رحال القوم تحت الشجرة، فأصر بحيرى على حضوره لأنه شاهد علامات النبوة عليه، وبعد تناول الطعام، سأل بحيرى الرسول عدة أسئلة عن حاله في نومه، وهيئته، وأموره، ورسول الله يخبره، تيقن بحيرى أن هذا الغلام سيكون له شأن كبير في مستقبل الأيام، فحذّر عمه من كيد اليهود له وأمره بالرجوع به إلى مكة حين يفرغ من تجارته بالشام[1]. وانتهت الأخبار إلى هذه النقطة. لكن المستشرقين أولوا هذه الأخبار وذهبوا بها مذاهب شتى منها: أن الرسول كان يتردد على هذا الراهب إبان سفره للتجارة عندما أصبح شاباً، وأنه استقى منه العديد من الحكم والمعارف الدينية، وأنه كان أحد مصادره لتأليف القرآن الكريم. ويتبين خطل هذا الرأي من عدة وجوه منها: أن الرسول لم يرَ بحيرى إلاّ مرة واحدة وللحظات بسيطة وهو طفل صغير، ولا يعقل أن يستقي منه شيئاً من المعارف والمعلومات في هذه الفترة الوجيزة وفي هذه السن اليافعة. وثبت أن الرسول لم يسافر للتجارة إلاّ مرة واحدة بعد أن أصبح شاباً، وذلك عندما استأجرته خديجة لتجارتها. واتفقت الروايات على عدم مروره ببحيرى هذه المرة. ولم يشر الإخباريون ومؤرخو السيرة إطلاقاً إلى عودة الرسول إليه مرة ثانية. وإذا صدقنا برواية التقاء الرسول ببحيرى رفقة عمه أبي طالب، فإن الأحداث تنبئنا بأنه عاد إلى التجارة وهو قريب السن من الخامسة والعشرين، لأنه تزوج بخديجة في هذا العمر، أي بعد عودته من تجارته بالشام، فيكون بحيرى قد قضى نحبه خلال هاتين الفترتين، لأنه كان كبير السن عندما مرّ به الرسول للمرة الأولى. والأسئلة التي لا إجابة عنها من قِبَلِ المستشرقين عن هذا التأثير تتحدد في الأمور التالية: كيف يتأثر الرسول بهذا الراهب وقد رآه والتقى به مرة واحدة وهو في الثانية عشرة من عمره؟، وكيف يتسنى له أن يتلقى منه المعارف والقصص، والأحكام والمواعظ، والأوامر والنواهي الواردة في القرآن الكريم وهو يمر بهذا الراهب مرور الكرام حتى ولو فرضنا التقاءه به مرة ثانية؟.

---

(1) النويري، نهاية الأرب، الجزء السادس عشر، ص 91 وما بعدها.

وكيف لا يلاحظ مرافقوه من تجار قريش التقاء الرسول به، والمكوث معه أياماً وليالي طويلة، وهو يغترف من معين هذا الراهب العلمي؟. وكيف يتسنى له ذلك وهو أمي لا يتمكن من تسجيل تلك المعلومات وتدوينها للاستعانة بها في تأليف كتابه؟.

إن سائر المصادر الداخلية التي جهد المستشرقون في بيانها، وتأصيلها باعتبارها مصادر للقرآن الكريم لا تصمد أمام النقد الجدي، والبحث المتأني والموضوعية العلمية. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يكون حال المصادر الخارجية التي زعم هؤلاء الباحثون أن الرسول قد تأثر بها في تدبيج كتابه؟.

يقصد المستشرقون بالمصادر الخارجية للقرآن الكريم، الحِكَم، والمواعظ، والمبادئ، والأوامر والنواهي، والقصص الواردة في كتب التوراة والإنجيل والكتب السماوية الأخرى. وأجهدوا أنفسهم في تلمس الأحكام والقصص الواردة بها ومقابلتها بتلك المنصوص عليها في القرآن الكريم، واستخدموا في ذلك منهج المطابقة والمقابلة، الذي إن كان قد أسعفهم كثيراً في دراسة وبحث النصوص الإسلامية فإنه خذلهم عند استخدامه في تلمس مصادر القرآن الكريم.

ونحن بصدد الرد على هذه الشبهة التي ذكرنا من قال بها في بداية مبحثنا هذا، فإن البحث العلمي يحتم علينا التعرض إلى كيفية دخول هاتين الديانتين للجزيرة العربية أولاً، وبيان الأحكام والمبادئ التي نشروها في هذه الأصقاع ثانياً، والمؤثرات التي أدخلوها على العرب ثالثاً، ومدى صحة ادعاء المستشرقين من تأثر الرسول بهم في القرآن رابعاً.

ثبت لدى المؤرخين والباحثين وجود اليهود في الجزيرة العربية، واستقرارهم بيثرب، واصطدامهم بالرسول بعد هجرته إليها، ومجادلتهم إياه في الأمور التعبدية والمدنية. ويرجع الباحثون قدوم اليهود إلى الجزيرة العربية من فلسطين بعد أن استولى عليها «نبوخذ نصر» البابلي. وأنهم انتشروا في الأجزاء الشمالية من الجزيرة العربية، ثم تسربوا إلى جنوبها، حتى أصبحت اليهودية الديانة الرسمية لليمن، أما كيفية حصول ذلك، فليس لدينا إلاّ رواية الطبري التي زعم فيها أن «تبع بن حسان» اهتدى إلى ديانتهم عند مروره بيثرب وهو عائد إلى بلاده من حرب قام بها في الشمال، وذلك بتأثير بعض الأحبار عليه[1].

(1) الطبري، تاريخ الطبري، الجزء الثاني، ص 105 وما بعدها، دار المعارف بمصر.

واستمرت اليهودية باليمن حتى تم القضاء عليها من قِبَلِ الأحباش بعد فتنة نجران التي ذهب ضحيتها المسيحيون الذين أطلق عليهم القرآن ﴿أَصۡحَٰبُ ٱلۡأُخۡدُودِ﴾ أما في شمال الجزيرة العربية فقد استقرت جاليات منهم بيثرب، ووادي القرى، وخيبر، وبقوا على ما كانوا عليه إلى أن ظهر الإسلام، وكانوا لا وجود لهم يذكر في مكة إلاّ أن تمركزهم بيثرب وسيطرتهم العلمية والثقافية على قبيلتي الأوس والخزرج كانت واضحة لما كانوا يتميزون به من علم وثقافة بصفتهم أصحاب كتاب مقدس.

وعندما هاجر الرسول إلى المدينة عقد معهم معاهدات حسنة، نظمت كيفية التعامل بينهم في العديد من الأمور الدنيوية خاصة الدفاعية منها. ولكن عندما انتشر الإسلام في أهل يثرب، ودعوة الرسول إلى اليهود للدخول فيه، خشي اليهود من القضاء على ديانتهم خاصة أنهم يعتقدون أن النبوة قد خُتمت، وأنه لا نبي إلاّ من قومهم.

تميزت العلاقات الثقافية والعقائدية الأولى بين الطرفين بالجدل الديني والعقدي كما أورده القرآن الكريم في العديد من آياته. ثم ازدادت هذه المناظرات عنفاً وإلحاحاً لما رأى اليهود أن الرسول يرفض نظرياتهم وأفكارهم، فتطورت هذه المجادلات والمناظرات من خصومة فكرية إلى معارك حربية كانت الغلبة فيها للمسلمين الذين أجلوهم عن الجزيرة العربية.

وإذا ما بحثنا الحياة العقلية والثقافية ليهود قبل الإسلام وأثرها في الجزيرة العربية، لوجدنا أن لهؤلاء القوم شأناً في تلك الأصقاع، فكانت لهم مدارس «المدراش» يتذاكرون فيها ما ورد في التوراة والمشنا من حِكَمٍ ومواعظ وتشريعات. وقد نجمت عن هذه الدراسة ثروة أدبية ودينية طائلة للعبرانيين نتجت من اتباع جملة طرق في الشرح والتفسير، منها «مدراش هلاخه» Midrash halachah و«مدراش هاكاده» Midrash haggadah وتختلف هذه في كيفية اتباع طرق العرض والشرح والتفسير[1].

أمّا بالنسبة لآثارهم الثقافية والعقائدية على أهل الجزيرة العربية؛ فقد ثبت لدى الباحثين اتصال بعض رجال مكة ويثرب باليهود والاستفسار منهم عن أمور الرسل والأنبياء وعن بعض الأحكام، وقد وجدت هذه القصص والأحكام سبيلها إليهم.

(1) د. جواد علي. المرجع السابق، الجزء السادس، ص 550.

كما تعلم العرب من اليهود السحر، وكتابة التعاويذ، وإن كنا ننكر جملة وتفصيلاً حكاية سحر النبي من قِبَلِ يهود يثرب، وهي الحكاية التي أشارت إليها كتب بعض المؤرخين ورواة الحديث لمنافاتها للعقل والمنطق ولعصمة الرسول[1].

وعرف العرب من اليهود بعض أحكامهم الجنائية، وتصرفاتهم مع زوجاتهم إبان فترة الحيض، فقد علموا أن عقوبة الزاني الرجم حتى الموت، وعرفوا أنهم يعتزلون النساء في المحيض ويخرجونهن إبان هذه الفترة من البيوت، خلافاً للمسيحيين الذين لا يبالون بالحيض. فاتخذ الإسلام في هذه القضية طريقاً وسطاً وذلك بعدم قربهم لهن إبان هذه الفترة وعدم إخراجهن من البيوت في أثنائها.

وأنكر الباحثون وجود نصوص يهودية ثابتة، أو نصوص عربية جاهلية تشير إلى كيفية انتقال اليهود إلى الجزيرة العربية، أو تبين آثارهم على العرب قبل الإسلام. ولكن المستشرقين تحدثوا عن أثر اليهود على عرب الجزيرة، فزعموا أن الختان هو من أثر اليهود على العرب، وشعائر الحج عند الوثنيين أكثرها من اليهود، فالطواف حول البيت يرجع أصله إلى بني إسرائيل، لأنهم كانوا يطوفون حول خيمة الإلٰه «يهوه» فاقتبس منهم العرب هذه الشعيرة. و«منى» هو صنم من أصنام اليهود، وأسماء أيام الأسبوع هي تسميات يهودية، ولفظة «المدينة» التي تطلق على يثرب، أطلقها اليهود على هذا الموضع قبل الإسلام، وقد أخذوها من الآرامية، والاغتسال الذّي يعرفه العرب أتاهم من اليهود، والصوم كان معروفاً لديهم وللنصارى فتأثر العرب بهما خاصة صوم يوم عاشوراء إلى أن جعله النبي اختيارياً بعد فرض الصوم الإسلامي المعروف، وأشياء أخرى كثيرة زعم المستشرقون أن اليهود قد أدخلوها إلى أهل الجزيرة.

ونحن بصدد الرد على هذه الشبهات التي تزعم تأثر النبي باليهود في العديد من الأمور التعبدية وتلك المنظمة للأمور المدنية، نود أن نؤكد حقيقة علمية طالما أشرنا إليها في الجزء الأول من كتابنا وهو تأثر الحضارات والشعوب بعضها ببعض واقتباس بعضها عن بعض، وهذه أمور لا يجحدها إلاَّ مكابر ولا ينكرها محايد. ولكن شتَّان بين الأثر والتأثير الظاهري في المسائل الحضارية التي درجت عليها البشرية عبر مسيراتها الحضارية وبين هذه المزاعم الاستشراقية التي تؤكد اقتباس دين سماوي له

(1) البخاري، باب السحر.

ميزاته، وخصائصه، وأحكامه، وأوامره، ونواهيه، وعقائده، وتنظيماته كالإسلام من الآثار اليهودية الواردة في كتبهم المقدسة.

نعم هناك العديد من التشابه بين الديانات السماوية في ما يتعلق بالتوحيد، والمعتقدات، وإنكار عبادة الأصنام، وتقرير بعض الأحكام التعبدية، وإقرار بعض العقوبات الجنائية، ورواية بعض القصص المتعلقة بالرسل السابقين والأمم البائدة. والسبب في ذلك أن هذه الكتب المقدسة جميعها مصدرها الله، إذ يعتقد المسلمون جميعاً أن مرجعها إلى الله الذي أوحى بها إلى الأنبياء ليبلِّغوا بها الأقوام السابقة كما بلَّغ بها نبي الإسلام فيكون مصدر هذا التشابه واحداً، لأنها صادرة من مصدر واحد هو الله الذي أنزل الديانات السماوية الثلاث، وكيف يتسنى لنا أن نساير المستشرقين في تحليلاتهم التي تذهب إلى إنكار الوحي الإلٰهي على محمد، ونفي مصدر القرآن الإلٰهي، والتشديد على بشريته بينما العديد منهم يؤمنون بالرسالات السماوية الأخرى من يهودية ومسيحية، بل إن بعضاً منهم يتصف بالتدين الشديد في هاتين الديانتين السماويتين، ويجوز لنا أن نقبل تحليلاتهم المليئة بالشكوك في هذه المسائل الاعتقادية لو أنكروا مسألة الوحي الإلٰهي، والإيمان الغيبي ونفي الرسالات السابقة عن الإسلام، أما أنهم يؤمنون بالديانات السماوية الأخرى، ويصدقون الرسل الذين بشروا بها وأذاعوها في الآفاق، ثم ينصبُّ نفيهم على الرسالة المحمدية فيكونون قد حادوا عن جادة الصواب، واتصفوا بصفة التعصب العرقي الذي يميز بين الأجناس، ويبيح لبعض الأقوام التشرف بإنزال الرسالة السماوية عليه ومن خلال أنبيائه وينكر على الشعوب الأخرى هذه الصفة كما فعل اليهود طوال تاريخهم إلى يومنا هذا باعتبارهم شعب الله المختار، فأنكروا الرسالة المحمدية، وأبوا التسليم بها، لأنه لم يكن منهم، ولأن النبوة لا تكون ـ على رأيهم ـ إلاّ في بني إسرائيل، فكيف يصدقون بنبي عربي من الأميين؟.

وإذا ما تركنا ذلك كله، ودرسنا بعمق حالة اليهود الثقافية والحضارية قبل الإسلام لأدركنا ضآلة تأثيرهم على الحياة الثقافية العربية ناهيك بهذا التأثير في صلب القرآن الكريم.

وبيان ذلك أن المؤرخين اليهود أنفسهم يرون أن يهود الجزيرة العربية كانوا في معزل عن بقية أبناء دينهم، وأن اليهود الآخرين لم يكونوا يرون أن يهود الجزيرة العربية مثلهم في العقيدة، بل رأوا أنهم لم يكونوا يهوداً، لأنهم لم يحافظوا على الشرائع

الموسوية ولم يخضعوا لأحكام التلمود[1]. بل إن المستشرق الألماني «كاسكيل» Caskel ذهب إلى أبعد من ذلك حينما أنكر يهودية اليهود في الجزيرة العربية استناداً إلى دراسة أسماء يهود الحجاز عند ظهور الإسلام، ورأى أنهم عرب متهوِّدون تهوداً بتأثير الدعاة اليهود[2]. ولو أخذنا بهذا الرأي لوجدنا عدم تأثير اليهود على عرب الجزيرة أصلاً، لأنهم بأنفسهم عرب اعتنقوا اليهودية عن طريق المبشرين، إلاّ أن هذا الرأي يجانبه الصواب من وجوه عدة أهمها أن اليهود لم يبشروا بدياناتهم عبر التاريخ، كما أنه لا يمكن الاستدلال على أصول الأمم والشعوب من خلال دراسة الأسماء وحدها.

وينكر المستشرق «ونكلر» Winkler الأصول اليهودية لمن أطلق عليهم اليهود بالجزيرة العربية، استناداً إلى مستواهم الثقافي والاجتماعي المتدني الذي لا يرقى إلى مستوى أقوامهم بفلسطين. ونستنتج من هذا الرأي أن يهود الجزيرة العربية لم يكونوا على ثقافة واسعة دينية أو مدنية حتى يؤثروا في القرآن الكريم، الحافل بالعلوم والمعارف والتشريع والحِكَم والقصص كما هو معروف لدينا.

ولعل أكبر دليل نسوقه على تدني المستوى الثقافي ليهود الجزيرة العربية ما أورده «ابن خلدون» في مقدمته إبان تعرضه لتفسير القرآن حيث قال: «إذا تشوقت العرب إلى معرفة شيء مما تتشوق إليه النفوس البشرية من أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود، فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم وهم أهل التوراة من اليهود، ومن تبع دينهم من النصارى. وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم، ولا يعرفون من ذلك إلاّ ما تعرفه العامة من أهل الكتاب، ومعظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهودية. فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع إلى الحدثان والملاحم وأمثال ذلك»[3].

وقوم هذا مستواهم الثقافي الضئيل لا يمكنهم أن يؤثروا في الإسلام هذا التأثير الذي يزعم المستشرقون أنهم مارسوه على النبي العربي عبادة ومعاملة.

وإذا ما تركنا ذلك كله، وصدقنا ما ذهب إليه المستشرقون في هذا السبيل،

(1) إسرائيل ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، القاهرة 1927م، ص 13.
(2) د. جواد علي، المرجع السابق، الجزء السادس، ص 530.
(3) ابن خلدون، المقدمة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1971م، ص 367.

فكيف نستطيع أن نفسر سكوت اليهود على اقتباس النبي لهم في الأمور الدينية والدنيوية؟. ذلك أن الجدل الذي احتدم بين الطرفين إبان فترة الصراع الفكري لا ينبئ عن التوافق أكثر مما ينبئ عن التناقض في العقيدة والشريعة. بل إن مناقضة الإسلام للديانة اليهودية هو الذي أدى إلى زيادة الشقاق بينهما والذي وصل إلى غايته الحتمية وهو انتصار أحدهما على الآخر انتصاراً كاملاً.

فإذا تركنا أثر اليهودية المزعوم على القرآن الكريم، وانتقلنا إلى دراسة آثار النصرانية على هذا الكتاب المقدس لوجدنا أن هذه الديانة قد دخلت هي الأخرى الجزيرة العربية عن طريق التبشير من جهة، وعن طريق الغزو والتجارة من جهة أخرى. فقد نزح إلى الجزيرة العربية وأطرافها العديد من الرهبان النصارى، الذين عاشوا فيها عيشة تبتل وعبادة، وكانوا يسعون إلى نشر المسيحية عن طريق إتقانهم العديد من العلوم والمعارف خاصة الطبية والمنطقية، فتمكنوا من خلال الطب ووسائل الإقناع الأخرى من اكتساب قلوب بعض القبائل العربية وساداتها، فاعتنقوا المسيحية، وأصبحوا من رعاياها وأنصارها. ودخلت النصرانية عن طريق التجارة أيضاً خاصة من خلال تجارة الرقيق من الجنسين، وكان هؤلاء المساكين من النصارى، قد لعبوا دوراً هاماً في الحياة الثقافية والدينية للعرب، فقد لعب الرقيق الذكر دوره عن طريق إتقان بعض العلوم والمعارف، واستخدمهم أسيادهم في تسجيل وحفظ تجارتهم وعروضهم. وحاولوا تنصير هؤلاء التجار، فأفلحوا في بعضهم، وفشلوا في بعضهم الآخر. ولعب الرقيق الأبيض دوره عن طريق الجمال، والإغراء، خاصة أن هذا النوع يمتاز عن الرقيق الأسود بالجمال، والدلال، والحسن، والابتكار والقيام بأعمال مهنية ومنزلية لا يعرفها الرقيق الإفريقي. وحاول هذا النوع من الأرقاء إقناع أسيادهن بالدخول في النصرانية، فأفلحن هن الأخريات في بعضٍ منهم وفشلن في بعضهم الآخر أيضاً.

أشرنا في السابق إلى تأثير الأديرة المسيحية المقامة على أطراف الصحراء العربية، من إيواء القوافل التجارية العربية إليها إبان رحلتها الطويلة من وسط الجزيرة إلى الشام، فكانت تستريح في تلك الأديرة، وتنزل في ضيافة رهبانها، وتتزود منها بالزاد والماء، وكثيراً ما يسمع التجار عظات ومواعظ هؤلاء الرهبان المنبثين في تلك الأصقاع الموحشة، وهم يدعون ويبشرون بديانة المسيح. ولعل العديد من العرب

المتنصرين قد تأثروا بتلك العظات والمواعظ الدينية التي يرافقها عادة حسن الضيافة والاستقبال في تلك المحطات التجارية الموحشة.

ويذهب الطبري إلى أن النصرانية قد دخلت اليمن عن طريق رجل مسيحي صالح يدعى «كيمون» أو «فيمون». وكان ثرياً غنياً، فترك أملاكه، وزهد في الدنيا، وغادر مسقط رأسه واختلط برهبان النصارى حتى أصبح واحداً منهم، فتوغل في الجزيرة العربية، وهنالك سطت عليه بعض القبائل العربية واتخذته رقيقاً، واستقر به الترحال في نهاية المطاف بمدينة نجران اليمنية. وهنالك أعجب به سيده لما رآه عليه من التبتل والعبادة، فآمن بدينه وتبعه النجرانيون جميعاً ـ بعد معجزة سقوط النخلة التي نراها من تزيُّد الإخباريين والرواة ـ هناك انتشرت المسيحية في تلك الأصقاع[1].

ونحن نرى أن النصرانية قد انتشرت عن طريق المبشرين الذين توغلوا في الجزيرة العربية حتى وصلوا إلى اليمن، وربما يكون «كيمون» أحدهم، أو «عبد اللّه التامر» في رواية أخرى للطبري، إلاّ أن هناك طرقاً أخرى وصلت بها النصرانية إلى تلك الأصقاع أهمها الطريق البحري الذي كان يسلكه الدعاة المسيحيون والذين قاموا بتأسيس العديد من الكنائس على سواحل الجزيرة العربية وهم في طريقهم إلى الهند. وكذلك من خلال الدعاة والمبشرين الرسميين الذين توفدهم الدولة البيزنطية إلى هذه الأصقاع لنشر المسيحية بين ربوعها. بل إن الروايات الغربية تؤكد أن الأمبراطور الروماني «قسطنطين» الذي جعل من المسيحية عام 313م ديناً رسمياً للدولة الرومانية، أرسل العديد من البعوث الدينية إلى اليمن والحبشة لنشر الدين المسيحي في تلك الأصقاع، ولضم الحبشة واليمن إلى معسكره[2].

ولعل الرواية الصحيحة التي نقر بموجبها انتشار المسيحية في جنوب الجزيرة العربية تلك الواردة في القرآن الكريم في سورة «البروج» والتي ورد بها تنكيل اليهود اليمنيين بنصارى نجران، وحرقهم في أخاديد مستطيلة حفرت لهم في الأرض. ويزيد الإخباريون عليها فرار بعضٍ منهم إلى ملك القسطنطينية واستجارتهم به لنصرة دينه، وإرسال الأخير أسطولاً للنجاشي بالحبشة الذي كان من نصيبه تزويد الحملة بالرجال والعتاد، وهجوم الأسطول البيزنطي والمشاة الأحباش على اليمن وقضاؤهم على

(1) الطبري، تاريخ الطبري، دار المعارف، الجزء الثاني، ص 103 وما بعدها.

(2) د. جواد علي، المرجع السابق، الجزء السادس، ص 613.

فكيف نستطيع أن نفسر سكوت اليهود على اقتباس النبي لهم في الأمور الدينية والدنيوية؟. ذلك أن الجدل الذي احتدم بين الطرفين إبان فترة الصراع الفكري لا ينبئ عن التوافق أكثر مما ينبئ عن التناقض في العقيدة والشريعة. بل إن مناقضة الإسلام للديانة اليهودية هو الذي أدى إلى زيادة الشقاق بينهما والذي وصل إلى غايته الحتمية وهو انتصار أحدهما على الآخر انتصاراً كاملاً.

فإذا تركنا أثر اليهودية المزعوم على القرآن الكريم، وانتقلنا إلى دراسة آثار النصرانية على هذا الكتاب المقدس لوجدنا أن هذه الديانة قد دخلت هي الأخرى الجزيرة العربية عن طريق التبشير من جهة، وعن طريق الغزو والتجارة من جهة أخرى. فقد نزح إلى الجزيرة العربية وأطرافها العديد من الرهبان النصارى، الذين عاشوا فيها عيشة تبتل وعبادة، وكانوا يسعون إلى نشر المسيحية عن طريق إتقانهم العديد من العلوم والمعارف خاصة الطبية والمنطقية، فتمكنوا من خلال الطب ووسائل الإقناع الأخرى من اكتساب قلوب بعض القبائل العربية وساداتها، فاعتنقوا المسيحية، وأصبحوا من رعاياها وأنصارها. ودخلت النصرانية عن طريق التجارة أيضاً خاصة من خلال تجارة الرقيق من الجنسين، وكان هؤلاء المساكين من النصارى، قد لعبوا دوراً هاماً في الحياة الثقافية والدينية للعرب، فقد لعب الرقيق الذكر دوره عن طريق إتقان بعض العلوم والمعارف، واستخدمهم أسيادهم في تسجيل وحفظ تجارتهم وعروضهم. وحاولوا تنصير هؤلاء التجار، فأفلحوا في بعضهم، وفشلوا في بعضهم الآخر. ولعب الرقيق الأبيض دوره عن طريق الجمال، والإغراء، خاصة أن هذا النوع يمتاز عن الرقيق الأسود بالجمال، والدلال، والحسن، والابتكار والقيام بأعمال مهنية ومنزلية لا يعرفها الرقيق الإفريقي. وحاول هذا النوع من الأرقاء إقناع أسيادهن بالدخول في النصرانية، فأفلحن هن الأخريات في بعضٍ منهم وفشلن في بعضهم الآخر أيضاً.

أشرنا في السابق إلى تأثير الأديرة المسيحية المقامة على أطراف الصحراء العربية، من إيواء القوافل التجارية العربية إليها إبان رحلتها الطويلة من وسط الجزيرة إلى الشام، فكانت تستريح في تلك الأديرة، وتنزل في ضيافة رهبانها، وتتزود منها بالزاد والماء، وكثيراً ما يسمع التجار عظات ومواعظ هؤلاء الرهبان المنبثين في تلك الأصقاع الموحشة، وهم يدعون ويبشرون بديانة المسيح. ولعل العديد من العرب

المتنصرين قد تأثروا بتلك العظات والمواعظ الدينية التي يرافقها عادة حسن الضيافة والاستقبال في تلك المحطات التجارية الموحشة.

ويذهب الطبري إلى أن النصرانية قد دخلت اليمن عن طريق رجل مسيحي صالح يدعى «كيمون» أو «فيمون». وكان ثرياً غنياً، فترك أملاكه، وزهد في الدنيا، وغادر مسقط رأسه واختلط برهبان النصارى حتى أصبح واحداً منهم، فتوغل في الجزيرة العربية، وهنالك سطت عليه بعض القبائل العربية واتخذته رقيقاً، واستقر به الترحال في نهاية المطاف بمدينة نجران اليمنية. وهنالك أعجب به سيده لما رآه عليه من التبتل والعبادة، فآمن بدينه وتبعه النجرانيون جميعاً ـ بعد معجزة سقوط النخلة التي نراها من تزيُّد الإخباريين والرواة ـ هناك انتشرت المسيحية في تلك الأصقاع[1].

ونحن نرى أن النصرانية قد انتشرت عن طريق المبشرين الذين توغلوا في الجزيرة العربية حتى وصلوا إلى اليمن، وربما يكون «كيمون» أحدهم، أو «عبد اللّه التامر» في رواية أخرى للطبري، إلاّ أن هناك طرقاً أخرى وصلت بها النصرانية إلى تلك الأصقاع أهمها الطريق البحري الذي كان يسلكه الدعاة المسيحيون والذين قاموا بتأسيس العديد من الكنائس على سواحل الجزيرة العربية وهم في طريقهم إلى الهند. وكذلك من خلال الدعاة والمبشرين الرسميين الذين توفدهم الدولة البيزنطية إلى هذه الأصقاع لنشر المسيحية بين ربوعها. بل إن الروايات الغربية تؤكد أن الأمبراطور الروماني «قسطنطين» الذي جعل من المسيحية عام 313م ديناً رسمياً للدولة الرومانية، أرسل العديد من البعوث الدينية إلى اليمن والحبشة لنشر الدين المسيحي في تلك الأصقاع، ولضم الحبشة واليمن إلى معسكره[2].

ولعل الرواية الصحيحة التي نقر بموجبها انتشار المسيحية في جنوب الجزيرة العربية تلك الواردة في القرآن الكريم في سورة «البروج» والتي ورد بها تنكيل اليهود اليمنيين بنصارى نجران، وحرقهم في أخاديد مستطيلة حفرت لهم في الأرض. ويزيد الإخباريون عليها فرار بعضٍ منهم إلى ملك القسطنطينية واستجارتهم به لنصرة دينه، وإرسال الأخير أسطولاً للنجاشي بالحبشة الذي كان من نصيبه تزويد الحملة بالرجال والعتاد، وهجوم الأسطول البيزنطي والمشاة الأحباش على اليمن وقضاؤهم على

(1) الطبري، تاريخ الطبري، دار المعارف، الجزء الثاني، ص 103 وما بعدها.

(2) د. جواد علي، المرجع السابق، الجزء السادس، ص 613.

الدولة الحميرية، فنشروا المسيحية من جديد في اليمن ونجران، وبقيت الأخيرة على ما هي عليه حتى ظهور الإسلام وورود قصة «المباهلة» بين وفدهم وبين الرسول، وانتهاء الأمر إلى المصالحة[1].

ونخلص من ذلك كله، أن المسيحية دخلت الجزيرة العربية عن طريق البر والبحر. براً عن طريق العراق والشام حتى الحجاز واليمن، وبحراً عن طريق التجارة والسفن البيزنطية، والحملة الحبشية على اليمن. لكن الذي يهمنا في مبحثنا دراسة الآثار الثقافية المسيحية على أهل الجزيرة العربية، والآثار التي خلفوها بين أهلها من الناحية العلمية والدينية، ومدى تأثر العرب بها، حتى نستطيع أن نحكم بسريان هذا التأثير على النبي العربي، ومدى استقائه لمعلوماته ومعارفه من مصادرهم الدينية.

إن معرفة الآثار الثقافية المسيحية على الديانة الإسلامية ـ كما يذهب المستشرقون إليه ـ تقتضي منّا التعرض في عجالة إلى المذاهب النصرانية خاصة تلك التي انتشرت في الجزيرة العربية لنرى مدى تأثر الإسلام بها من عدمه.

يهمنا من المذاهب النصرانية المتعددة مذهبان أساسيان دخلا الشرق، وانتشرا فيه، وأوجدا الخلاف والفرقة بين أنصارهما طبقاً لطبيعة المذاهب والأحزاب والملل والنحل الأخرى ألا وهما: المذهب النسطوري، والمذهب اليعقوبي.

ترجع تسمية المذهب النسطوري إلى الراهب «نسطوريوس» المتوفى سنة 450 ميلادية، وملخص مذهبه أن جعل للمسيح طبيعتين: الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية ويعني ذلك أن للمسيح أقنومين: أقنوماً بشرياً أتى إليه عن طريق والدته مريم، وأقنوماً إليهاً باعتبار المسيح ابن الله وكلمته[2].

قاومت الكنيسة الرسمية هذه الآراء النسطورية حول طبيعة المسيح البشرية والإلهية، وحاكمه مجمع «أفسوس» عام 431م، وقرر المجمع الحكم عليه بهرطقة آرائه، ومخالفتها للمبادئ الأساسية التي تدين بها الكنيسة المسيحية، ونتيجة هذا الحكم عزل «نسطوريوس» من أسقفية القسطنطينية، وتعرض هو وأتباعه إلى الاضطهاد شأن الحال في سائر القضايا الفكرية والدينية المماثلة. ومع ذلك فإن أتباع هذا المذهب

---

(1) الطبري، تاريخ الطبري، الجزء الثالث، ص 157 وما بعدها.

(2) القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، القاهرة 1965م، ص 292 وما بعدها.

لاقوا أنصاراً في أماكن أخرى، كالرها ونصيبين وغيرهما من الأصقاع التي آمنت بهذا المذهب الجديد. والذي يهمنا في هذا الصدد، انتشار هذا المذهب في الجزيرة العربية وخاصة في الحيرة، وقطر، والبحرين، وعمان، واليمامة، ونجران، واليمن[1].

أما المذهب اليعقوبي فترجع تسميته إلى «يعقوب البرادعي» المتوفى عام 500 ميلادية. وملخص مذهبه أن جعل للمسيح طبيعة واحدة وأقنوماً واحداً، وأطلق على أتباع هذا المذهب «بالمنوفستيين» أي القائلين بالطبيعة الواحدة. وانتشر هذا المذهب بين الغساسنة، وبقي بين ظهرانيهم حتى ظهور الإسلام.

وقبل أن نتطرق بعد قليل إلى أهمية هذين المذهبين في دراستنا يجدر بنا الإشارة إلى مذاهب أخرى هي مزيج من اليهودية والنصرانية وجدت سبيلها إلى بعض أصقاع الجزيرة العربية، ونتعرض لها لأهميتها في ما يتعلق بالشبهة القائلة بتأثر القرآن بالمصادر والمذاهب والكتب المسيحية خاصة حول طبيعة المسيح وولادته والظروف التي مر بها. وأهم هذه المذاهب ما أشارت إليه الموسوعة البريطانية[2] باسم «الأبيونيين» وهم من قدماء اليهود المتنصرين، وتعني هذه التسمية بالعبرية «الفقراء». وملخص رأي هؤلاء القوم اعتقادهم بوجود الله خالق الكون والحياة. وينكرون رأي القديس «بولس» في المسيح، ويعتقدون أن المسيح بشر، امتاز على غيره بالنبوة، وبأنه رسول الله، ويؤمنون بولادة المسيح من قِبَلِ والدته مريم دون اتصال بالبشر، وأنكروا صلب المسيح وأن من صلب قد شبه لهم به.

والذي يهمنا من السرد السابق للمذاهب المسيحية المختلفة بيان تأثيرها العقدي والثقافي على أهل الجزيرة العربية. فقد رأينا آنفاً علم بعض الحنفاء بالعهدين القديم والجديد كأمية بن أبي الصلت، وورقة بن نوفل، ونضيف عليهما عامراً الراهب، وقس بن ساعدة وغيرهم من الحنيفيين. ويذهب المستشرق الألماني «شبرنجر» Sprenger إلى احتمال ترجمة العرب للكتاب المقدس قبل الإسلام وعند ظهوره،

(1) د. جواد علي، المرجع السابق، الجزء السادس، بتصرف كبير من عدة صفحات ومراجع مختلفة.

(2) Encyclopedia Britanica, Vol 7, p. 881. Art «Ebionites».

وانظر كذلك جواد علي، المرجع السابق، الجزء السادس، ص 635.

وكانت الترجمة من اليونانية إلى العربية[1]. ولكننا لا نملك الأدلة العلمية الدامغة على قول «شبرنجر»، خاصة من جهة ترجمة الكتب والأسفار من اليونانية إلى العربية، والتي بدأت حقيقة في منتصف العصر الأموي فقط، كما أننا لا نملك البراهين العلمية التي تؤكد أن القصص الواردة في التوراة والإنجيل قد نقلت إلى العرب قبل الإسلام، لأن مصادرنا حولها قد استقيناها من قصص كعب الأحبار، ووهب بن منبه وغيرهما من علماء اليهود الذين أسلموا وساهموا في إدخال الإسرائيليات إلى التفاسير القرآنية.

واهتم المستشرق الألماني الكبير «نولدكه» بالمصطلحات الدينية المعروفة لدى أهل الكتاب في الجاهلية، والتي أقرها القرآن الكريم، واستنتج منها تأثر الإسلام بالعهدين القديم والجديد. ولكن المصطلحات اللغوية لا تكفي وحدها للتدليل بوجود الأثر والتأثير، خاصة أنه لم تكن للجاهليين ديانة قوية بلغتها، ومصطلحاتها وأحكامها، فكانوا لا بد من أن يتأثروا بالمصطلحات الدينية للمسيحية واليهود، غير أن هذا لا يعني اقتباس القرآن منهما هذه المصطلحات خاصة وأن معظمها مستنبط من أصل سرياني أو عبراني أو يوناني أو حبشي.

وذكر الدكتور جواد علي أن الأب شيخو في كتابه «النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية» قد جمع الألفاظ الخاصة بأهل الكتاب من الأبيات الواردة في دواوين شعراء الجاهلية وفي كتب الأدب، ليجعل من تلك الألفاظ دليلاً على أثر النصرانية في الجاهليين، وهو حكم لا يمكن أن يكون سليماً، إلا بعد ثبوت صحة نسبة تلك الأبيات إلى الجاهليين[2].

ويذهب بعض المستشرقين إلى القول بأن القرآن قد تأثر بالمذهب اليعقوبي عند إقراره للمسيح بالطبيعة البشرية دون الإلهية، وهو رأي يخالف ما ذهبت إليه النسطورية كما أسلفنا. غير أن هذا الرأي لا يستقيم لأن المذهب اليعقوبي لم يكن معروفاً لدى أهل مكة، ولم نعثر في معظم المصادر العربية التي رجعنا إليها على تأثير هذا المذهب على العرب الجاهليين، أو إبان الصدر الأول للإسلام. كما أن هذا المذهب قد انتشر بين الغساسنة وإن كان هؤلاء على علاقة بالقوافل التجارية العربية العابرة إلى الشام، إلاّ أننا لم نحصل على أية معلومات حول تأثير الغساسنة الديني على أهل العرب

---

(1) د. جواد علي، المرجع السابق، الجزء السادس، ص 681.

(2) المرجع السابق، ص 688.

الجاهليين. أمّا من قال بتطابق آراء «الأبيونيين» مع ما ورد في القرآن الكريم حول طبيعة المسيح البشرية، وولادته من أمه مريم دونما اتصال بشري، وأنه رسول إلى العالمين شأنه شأن بقية الرسل الآخرين، فلماذا لا نعتقد بصحة هذه الفرقة الدينية في هذه الآراء وتطابقها مع القرآن الكريم؟ خاصة أنها جمعت بين اليهودية والمسيحية، وربما يكون الصواب بجانبها فأتى القرآن مطابقاً لأفكارها لأن مصدرها الإلهي واحد.

ويذهب «سيدرسكي» في كتابه «أصول الأساطير الإسلامية في القرآن وفي سير الأنبياء» إلى اقتباس القرآن معلوماته وأخباره عن مولد السيد المسيح من «إنجيل ماتيو» الباب العاشر والذي ورد فيه حرفياً: «في اليوم الثالث من رحلتهما عبر الصحراء المحرقة رأت مريم نخلة فقالت ليوسف «أود أن أستريح قليلاً تحت ظلها» فقادها يوسف إلى النخلة وأنزلها من على مطيتها. وعندما جلست مريم رفعت رأسها إلى قمة النخلة ووجدتها مليئة بالرطب فقالت ليوسف «أرغب في تذوق رطب هذه النخلة إذا كان الأمر ممكناً». فقال لها يوسف: «أنا مندهِشٌ من طلبك هذا، ألا ترين ارتفاع الشجرة وأنت تحلمين بأكل رطبها؟ إن ما ينغصني الآن هو نقصان الماء، فليس لدينا مياه نستقي منها نحن ودوابنا».

عندئذ كان الطفل يسوع، يستريح ـ بوجهه المشرق ـ على ركبتي والدته فخاطب الشجرة قائلاً: «انحني أيتها الشجرة وغذي أمي من رطبك». وما إن سمعت الشجرة كلامه حتى انحنت بقمتها أمام قدمي مريم، فجنوا من رطبها... وبعد أن قطفوا ثمرها كله، بقيت منحنية تنتظر أمر مَنْ أمرها بالانحناء للقيام. عندئذ خاطبها اليسوع قائلاً «انهضي أيتها الشجرة، واستعيدي قوتك، ولتصبحين من ضمن أشجار جنة أبي. ولينبجس من جذورك ذلك النبع الذي كان مختفياً تحت الثرى، ولْيَسِلْ منه الماء الكافي لإرواء غليلنا»، فاستقامت الشجرة حالاً، وانبثق من جذورها ماء رقراق لذيذ المذاق. ففرحوا من رؤية ذلك النبع، وشربوا منه مع دوابهم وشكروا الله على ذلك[1].

أخطأ «سيدرسكي» في استنتاجه باقتباس القرآن لقصة مريم وابنها من إنجيل متى من عدة وجوه منها: زعمه أن القرآن قد خلط بين «مريم» أم المسيح وبين «مريم» أخت

(1) SINDERSKY; origines, op. cit, p. 143.

موسى وهارون وجعلهما واحدة. وهذا خطأ فاحش يدل على عدم فهم المستشرقين لأسرار اللغة العربية واشتقاقاتها، وبلاغتها، ومجازها. لأن مريم أم المسيح من ولد هارون أخي موسى فنسبت إليه بالأخوة لأنها من ولده، كما يقال للتميمي: يا أخا تميم، وللعربي يا أخا العرب[1]. كما ورد في الأثر أن كعب الأحبار كان بحضرة عائشة أم المؤمنين فقال: إن مريم ليست بأخت هارون أخي موسى، فقالت له عائشة كذبت. فقال لها: يا أم المؤمنين إن كان رسول الله ﷺ قاله فهو أصدق وأخبر، وإلاّ فإني أجد بينهما من المدة ستمئة سنة. قال: فسكتت[2] ونسب إلى رسول الله ﷺ بالخصوص أن سبب إطلاق «يا أخت هارون على مريم» أنهم كانوا يسمون بأنبيائهم والصالحين قبلهم. وذهب الزمخشري إلى أن بين مريم وبين موسى وعمران ما يزيد على ألف سنة فلا يتخيل أن مريم كانت أخت موسى وهارون[3]. ومنها أن: الروايتين لم تكونا متطابقتين، لأن الرواية التي نسبها «سيدرسكي» إلى الإنجيل تجعل من واقعة اشتهاء الرطب وأكله من قِبَلِ مريم ويوسف النجار وهما في طريقهما إلى مصر بعد ولادة المسيح. بينما الرواية القرآنية تنص على أن مريم حينما فاجأها المخاض إلى جذع النخلة، تمنت الموت لخوفها من تلوث سمعتها، فناداها من تحتها بعدم الحزن والأسف لأنها ولدت العظيم من الرجال ذا الخصال الحميدة، فأكلت الرطب من النخلة وشربت الماء النقي العذب الزلال. وفي هذا خلاف بين الروايتين في الزمان والمكان والكيفية. وعلى هذا المنوال حاول هذا المستشرق من خلال ما أورد من قصص في كتابه إيجاد المصادر اليهودية والدينية التي استقى منها القرآن الكريم، وهي مُقابلاتٌ متعسفة، متسمة بالتعصب والهوى متميزة بلي رقبة الحقائق التاريخية والدينية ليصل إلى غرضه المنشود وهو إيجاد مصادر خارجية للقرآن الكريم. ولعل تعصبه يشهد به عنوان كتابه الذي وصفه «بالأساطير الإسلامية» بينما لم يجحد ما يقابلها من قصص في العهدين القديم والجديد من كتب اليهود والنصارى.

لم يكن هذا المستشرق وحده الذي عزف على هذه النغمة، فقد سبقه إلى ذلك

---

(1) أ ـ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، الجزء الحادي عشر، ص 100.

ب ـ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس، الجزء الرابع، ص 452.

(2) المرجعان السابقان.

(3) الزمخشري، الكشاف، دار المعرفة/ بيروت الجزء الثاني، ص 508.

المستشرق الألماني الكبير «تيودور نولدكه» T. Noldeke الذي حاول من خلال دراسته العميقة «لتاريخ القرآن» إيجاد مصادر خارجية للقرآن الكريم، ووصل إلى نتيجة مفادها أن القصص القرآني حافل بالمؤثرات اليهودية والمسيحية التي انتقلت إلى العرب شفاهاً عن طريق اليهود المقيمين في المدن العربية، وكذلك عن طريق العرب المتنصرين[1].

إلا أن السؤال الذي لا إجابة عنه هو: كيف تجد بعض التعاليم والقصص اليهودية والمسيحية سبيلها إلى الرسول العربي فيتأثر بها، ويقتبسها، ويضعها في كتابه، بينما يهمل الأخرى؟. وكيف تمكن الرسول من الاطلاع على الكتب المقدسة القديمة خاصة كتاب «الأغاداه» اليهودي، بينما أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على أميته وعدم معرفته القراءة والكتابة؟. ويؤكد «مونتجمري وات» هذه النقطة الأخيرة عندما يقول: «إن من يدعي من علماء الغرب بعدم أمية محمد لأنه تاجر ماهر، فلا يعقل وهو بهذه الصفة أن يجهل القراءة والكتابة طالما كان نظراؤه من التجار القرشيين يعلمون ذلك، إلا أن تأثير الأناجيل على القرآن كما يبدو للعيان يؤكد أن محمداً لم يقرأ مطلقاً الإنجيل، بل ومن المؤكد أيضاً عدم اطلاعه على أي كتاب آخر، ولكن ربما انتقلت إليه تلك المعارف شفاهاً»[2].

إن انتقال الروايات الشفوية لا تستقيم في عملية الاقتباس المدعى بها في القرآن من قِبَلِ الكتب المقدسة القديمة، لأن القرآن حافل بالقصص، والمواعظ، والشرائع والمعتقدات في غاية التفصيل، والترتيب، والدقة، ولا يعقل أن يتم نقل هذه المعارف جميعاً عن طريق الرواة، لا بد من أن يتضاربوا في نقل هذه الروايات، ويتناقضوا في إيراد العقائد والشرائع المنقولة شفوياً. ومن هنا لا تستقيم نتائج من أنكر اقتباس الرسول من الكتب القديمة كتابة وإثباتها والإقرار بها شفاهاً. ومن هنا يحق لنا أن نقرر بكل موضوعية أن الدين الإسلامي لا يمكن أن يكون نتاجاً بسيطاً للمؤثرات الخارجية. وأن المصدر الأول والوحيد للقرآن هو الله وحده دون سواه.

فإذا كان الأمر كذلك وهي قضية إيمانية لا تمس بالنسبة للمسلمين، فما رأي المستشرقين حول الوحي الإلهي الذي نزل بموجبه القرآن الكريم باعتبار الله هو مصدره الوحيد؟. هذا ما سنقوم بدراسته في المبحث المقبل.

---

(1) SIDERSKY, op. cit, p. 1.

(2) WATT (M.) Mahomet, op. cit, p. 37.

المبحث الثالث

المستشرقون والوحي الإلهي

وصلنا في المبحث السابق إلى نتيجة علمية مفادها، أن مصدر القرآن الكريم هو الله تعالى، وأنه أنزله على النبي عن طريق الوحي لا عن طريق آخر سواه. ولكننا كيف نستطيع فهم ظاهرة الوحي الإلٰهي؟ وما خصائصها؟ وكيفية إثباتها عقلاً وشرعاً؟ وما موقف المستشرقين من هذه الظاهرة غير العادية؟.

ونحن كمسلمين نعتقد الوحي الإلٰهي، ونسلم به وبأساليبه، ونؤمن كذلك بالاتصالات الروحية بالملكوت الأعلى، واستمداد معارفنا من الله عن طريق ليست مألوفة لدينا. ولكننا لا نستطيع إثبات هذه الأمور باستخدام العقل والحواس لوحدهما وإنما يجب علينا التسليم بها باعتبارها مسائل اعتقادية غيبية، ليست خاضعة لمناهج المستشرقين المتصفة بالمادية، والتي لا تعترف بالقضايا الغيبية.

والوحي طبقاً لعلماء المسلمين هو إبلاغ الله سبحانه وتعالى عن أمور، وقضايا، ومعارف لمن اختاره الله لذلك، واصطفاه لتلقي رسالته، بطرق خفية وسرية لا يعرفها البشر، ولا يستطيعون اكتناه أسرارها، لأنها ليست خاضعة لمعارف البشر العادية، وليسوا معتاديها أيضاً.

ويختلف الوحي طبقاً للوسيلة التي يختارها الله لإيصاله إلى من اختاره من عباده، فمنه الكلام بين الله وأحد بني البشر كما حصل للنبي موسى عليه السلام. ومنه ما يكون إلهاماً يقذفه الله في قلب من اصطفاه، فيهب له العلم والمعرفة والهداية. ومنه ما يجيء عن طريق الرؤيا الصادقة، ثم يتحقق وقوعه. ومنه ما يكون عن طريق أحد الوسائط كإرسال الله جبريل بالوحي إلى النبي مصداقاً لقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[1].

اتفق معظم المفسرين كابن جرير الطبري[2]، وأبي عبد الله محمد القرطبي[3]، وابن كثير[4]، برواية مسندة إلى عائشة أنها قالت كان أول ما ابتدئ به رسول الله من

---

(1) سورة الشعراء، الآية: 193.

(2) الطبري، تفسير الطبري، الجزء الثلاثون، ص 161 ـ 162.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الجزء العشرون، ص 118.

(4) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، الجزء السابع، ص 325 ـ 326.

الوحي الرؤيا الصادقة كانت تجيء مثل فلق الصبح، ثم حُبِّبَ إليه الخلاء، فكان في غار حراء يتعبد فيه الليالي، حتى فاجأه الحق، فأتاه جبريل بالرسالة، وأقرأه أول آية لسورة العلق. وبلغ الجهد بالرسول حتى عاد مرتجفاً خائفاً إلى زوجته، مشفقاً على نفسه، فطمأنته زوجته، وذهبت به إلى ورقة الذي أخبره أن الذي نزل عليه هو الناموس الذي أنزل على موسى.

ويتميز الوحي بنزوله على الصادقين من عباده. حيث توجد لهم في حالة الوحي غيبة عن الحاضرين، وإغماء وغطيط تظهر للآخرين وليست حقيقة لمن ينزل عليهم الوحي، لأنهم في هذه الحالة مستغرقون في الملكوت الإلٰهي بإدراكهم المناسب لهم الخارج عن مدارك البشر العادية. ثم ينزل الوحي بعدئذ إمَّا بِدَوِيٍّ من الكلام، أو يتمثل لمن ينزل عليه على هيئة شخص يخاطبه بما هو مكلف به لتبليغه له.

وقد سئل النبي عن الوحي، وصفاته وحالاته، فذكر أنه يأتيه أحياناً مثل صلصلة الجرس، وهو أشده عليه، فينفصم عنه وقد وعى ما قال. وأحياناً يتمثل له الملك رجلاً فيكلمه فيعي ما يقول ويدركه أثناء ذلك من الشدة ما لا يعبر عنه[1]. وروي عن عائشة أن الرسول عندما ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه وإن جبينه يتفصد عرقاً، لشدة وثقل ما يتلقاه عن الله من الأوامر، والنواهي، والأحكام والشرائع. ويعتقد من يراه على هذه الحالة أنه مصاب بالجنون والصرع، ومن هنا كان اتهام قريش له بذلك، وجاراهم المستشرقون على ذلك، وتبعوهم في هذا التحليل.

والوحي عندما ينزل على من اصطفاه الله من عباده مهما كانت وسيلته، فستنسلخ نفس هذا الشخص الموحى إليه من البشرية إلى الملكية، ليصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات، في لمحة من اللمحات، وذلك بعد أن تكمل ذاته الروحية بالفعل[2].

وفسّر المؤرخ ابن خلدون ظاهرة الوحي الإلٰهي ومراتبه تفسيراً علمياً مقنعاً، يجعل من المنكرين لها في موقف ضعيف من الناحية العلمية. ومفادُ ذلك أن الموحى إليهم ينسلخون في تلك اللحظات عن الذات البشرية، ويندمجون في الذات الملكية، ويجعل لهم سماع الكلام النفساني والخطاب الإلٰهي أثناء ذلك الانسلاخ. فتارة يسمع

(1) البخاري، صحيح البخاري، باب الوحي.
(2) ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص 81.

الموحى إليه دوياً كأنه رمز من الكلام ولا ينقضي ذلك الدوي إلاّ وقد وعاه بالكامل. وتارة يتمثل للموحى إليه رجلاً فيكلمه بما أُمِرَ به فيفهم منه ما يقول. وبعد أن ينقضي ذلك كله يعود الموحى إليه إلى طبيعته البشرية ولكنه يكون قد وعى وحفظ وفهم ما أوحي إليه.

وإذا كان الوحي هو ما أشرنا إليه، فإن إثباته من الناحية العقلية أمر عسير، فالعقل الذي أصبح أداة المعرفة قد أنكر وسائل المعرفة الأخرى كالحس والإلهام. ولم يجعل سبيلاً للمعرفة الأصلية إلاّ ما يبرهن عليه العقل ويقرره. ومع ذلك فإن الاستناد إلى هذه الأداة في الأمور الدينية التي ينتج عنها بداهة الإيمان بالأمور الغيبية أمر صعب التحقيق، إلاّ أنه ليس خطأ إن لم ندرك هذه المعارف عن طريقه. لأن للمعرفة العلمية وسائل أخرى يعجز العقل عن إدراكها، فتتولى الوسائل التي يقذفها الله في قلوب بعض عباده فيصلون عن طريقها إلى معرفة الحقيقة.

والوحي الإلٰهي يمكن تفسيره من الناحية العلمية، إذا قارناه بمسألة «التنويم المغناطيسي» الذي أثبت العلماء من خلاله تمتع الإنسان بعقل باطني يفوق عقله المعتاد، وأن الإنسان في حالة تنويمه مغناطيسياً يرى ويسمع ويخبر بأمور لا يمكن التكهن بها في عالم المحسوسات. وأن الإنسان بهذه الطريقة ثبت أن له روحاً تستقل أحياناً عن جسمه تمام الاستقلال[1]. كما أن تصرفات وحركات بعض الحشرات كالنمل والنحل التي تأتي بأعمال تنظيمية عجيبة لا يمكن تفسيرها بالغريزة وحدها، وإنما يمكن إرجاعها إلى إرادة عليا توحي إليها بذلك السلوك المنظم القويم، فإذا كان الأمر كذلك فإننا لا نستطيع إنكار الوحي على البشر وإقراره بالنسبة إلى الحشرات والمخلوقات الأخرى.

ذهب المستشرقون مذاهب شتى في تفسير الوحي الإلٰهي المنزل على النبي العربي ولكنهم أجمعوا على إنكاره، وأتوا بتفسيرات، وتعليلات، وتأويلات حاولوا من خلالها تفسير التصرفات التي تنتاب الرسول إبان نزول الوحي عليه، على أن إنكارهم للوحي قادهم بداهة إلى إنكار المصدر الإلٰهي للقرآن الكريم الذي أجمعوا أيضاً على بشريته كما أسلفنا.

---

(1) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، المرجع السابق، الجزء الأول، ص 66 وما بعدها.

وبيان ذلك أن المفكر الفرنسي «جوستاف لوبون Le Bon» يرى أن التصرفات التي تعتري الرسول إبان نزول الوحي عليه ما هي إلاّ إصابته بالصرع الذي ينتابه في هذه اللحظات فيعتريه احتقان فغطيط فغثيان. ويرى أنه يجب اعتبار محمد من فصيلة المهووسين من الناحية العلمية كأكبر مؤسسي الديانات. ويقول في هذا الصدد: «ولا أهمية لذلك. فلم يكن ذوو المزاج البارد من المفكرين هم الذين ينشؤون الديانات. ويقودون الناس، وإنما أولو الهوس هم الذين مثّلوا هذا الدور، وهم الذين أقاموا الأديان، وهدموا الدول، وأثاروا الجموع وقادوا البشر. ولو كان العقل لا الهوس هو الذي يسود العالم، لكان للتاريخ مجرى آخر»[1].

ويذهب المستعرب الألماني «هوبرت جريم H.Grimme» إلى أن محمداً لم يكن في بداية أمره يبشر بدين جديد، ولكنه اقتنع بضرورة إصلاح مجتمعه في مكة الذي يعاني من الفساد، فوضع خطة لمساعدة الفقراء عن طريق فرض ضريبة على دخول الأغنياء. ولكنه فهم أن الحظ لا يواتيه لقبول هذا الحل من قِبَلِهِم. كما أنه لم يتخيل خطة لصراع الطبقات على طريقة القرنين التاسع عشر والعشرين، ومن هنا فقد استخدم فكرة الحساب يوم القيامة كوسيلة للضغط على هؤلاء الأغنياء لقبول خطته الرامية إلى الإصلاح الاجتماعي في مجتمعه ففرض عليهم الزكاة لتطهير أموالهم وأنفسهم[2].

أما المستشرق الإنجليزي «مونتجمري وات M. Watt» فإنه يؤكد صدق النبي وإخلاصه في كل ما أخبر به من مجيء الوحي إليه. كما رفض جميع الآراء الغربية التي عزت ظاهرة الوحي المحمدي إلى الصرع والهلوسة أو الجنون. ودافع دفاعاً مجيداً عن الرسول، ووصفه بالصادق الأمين أيضاً. ولكنه عندما عالج مسألة نبوته ـ أي نبوة الرسول ـ فإنه أكد أن هناك بعض الأشخاص الموهوبين كالفنانين، والشعراء والكتّاب ممن يتمتعون بـ«خيال خلّاق» أخرجوا للبشرية روايات رائعة، وشعراً بليغاً، ورسومات ومنحوتات عجيبة. وهناك العديد من المؤلفات الناجمة عن الخيال الخلّاق معروفة عالمياً. ولكن هذه المؤلفات والآثار ليست خيالية لأنها تعالج أموراً حقيقية. ولكنها تستخدم رؤىً وصوراً للتعبير عما وراء المفاهيم الثقافية الإنسانية.

---

(1) جوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة زعيتر، بيروت 1399هـ، ص 141 وما بعدها.

(2) RODINSON (M.) Mohamet, Seuil, Paris, 1961, pp. 102 - 103.

ويقول «وات»: إن الأنبياء والمصلحين الدينيين يشتركون في هذا «الخيال الخلّاق» طالما كانوا يعبرون عن القضايا الأكثر عمقاً والأكثر أساسية الناجمة عن التجارب الإنسانية، مع الإشارة الخاصة إلى مقتضيات وظروف زمانهم وأجيالهم.

ولكن ما مصدر هذه الأفكار الخلّاقة؟. بعض علماء النفس يرجعها إلى «اللاّشعور»، ورجال الدين يرجعونها إلى «الله». وبعضهم الآخر يقول: إن هناك «حقيقة مؤكدة» تستمد أصولها من الله[1]، ثم إن هذه الأفكار الخلّاقة أكبر من الإنسان ذاته، وأسمى من عتبة الشعور.

ويستطرد مونتجمري وات قائلاً: «من وجهة نظري هناك خيال خلّاق متدفق لدى محمد، وأن معظم الأفكار الناجمة عن هذا الخيال صحيحة وعادلة، ولكن ليست كلُّ الأفكار القرآنية صحيحة وعادلة. بل توجد على الأقل نقطة واحدة غير صحيحة ألا وهي أن «الوحي» أو الخيال الخلّاق أسمى من تصرفات الإنسان العادية باعتبارها مصدراً لوقائع تاريخية مجملة»[2].

ويتساءل وات قائلاً: «هل كان محمد نبياً»؟. ويجيب قائلاً: «إن خياله الخلّاق فتح آفاقاً عميقة، وأنتج أفكاراً ارتبطت بالقضايا الرئيسة للوجود الإنساني، بحيث أصبح دينه يتمتع بجاذبية كبيرة ليس في زمانه فحسب ولكن خلال القرون التي تلته. إن سائر الأفكار التي يعلن عنها ليست كلها صحيحة وعادلة، ولكن بفضل الله أصبح قادراً على أن يقدم لملايين البشر ديناً أفضل من الأديان السابقة قبل أن يشهدوا أن لا إله إلاّ الله وأن محمداً رسول الله»[3].

ويتناول مونتجمري وات مسألة الوحي الإلهي في كتاب آخر من كتب السيرة أطلق عليه اسم «محمد في مكة» ويؤكد الحقيقة التاريخية التي لا ريب فيها من أن محمداً كان يميز بين القرآن الذي كان يعتقد أنه آتيه من مصدر علوي وبين ما يصدر عن وعيه المعتاد. ولكنه عندما يتساءل عن كيفية هذا التمييز فإنه يجيب بأن الأمر ليس واضحاً تماماً. ونحن كمسلمين نعرف كيفية التمييز بين الكلامين، فالقرآن هو كلام الله

(1) FREDRICH Von Hügel; Essays and addresses, London, 1928, p. 253. in, Watt, op. cit, p. 2. 9.

(2) WAATT (M.) Mohamet, op. cit, p. 210.

(3) المرجع السابق، ص 211.

مختلف عن كلام البشر، والأحاديث النبوية هي الأخرى وحي من الله ولكنها مصاغة من قِبَلِ الرسول.

ويعتقد وات أن مصدر الوحي المحمدي هو الخيال الخلاّق كما أسلفنا، أو اللاوعي الجماعي Collective unconscious الذي هو مصدر كل وحي ديني سواء كان الإسلام أو النصرانية أو اليهودية.

ويفسر وات «اللاوعي الجماعي» طبقاً لتفسيرات يونج «Jung» حوله وهو الرأي القائل: إن ما ينبثق من اللاوعي إلى الوعي في رؤيا الأفراد المنامية وأحلام اليقظة وكذلك في الأساطير الدينية لمجتمع كامل تأتي من «اللبيدو» أو طاقة الحياة، وهو ينبوع المناشط في كل الناس. ففي الشخص الواحد يكون «اللبيدو» في أحد أجزائه شيئاً خاصاً وفي الجزء الآخر شيئاً مشتركاً بينه وبين أفراد جماعته ثم بينه وبين الجنس البشري كله. هذا الجزء المشترك بينه وبين الآخرين هو الذي يسميه «يونج» بـ«اللّاوعي المشترك» وإلى هذا اللاوعي المشترك تعزى كثير من الأساطير وكذلك المعتقدات الدينية، ولا سيما شخصيات مثل «البطل» و«القائد» و«الطفل الإلٰهي» و«العذراء» التي توجد في كثير من الأديان[1].

وعندما طبق «وات» هذه النظرية على الوحي المحمدي اعتقد أن كلمات الوحي كانت لها صلة بمحمد قبل أن يصير واعياً بها. ثم يستنتج كذلك أنه بالإمكان الجمع بين هذه المسألة وبين الآراء الإسلامية التقليدية حتى يمكننا القول: إن المَلَكَ وضع الكلمات في ناحية من نواحي الوجود المحمدي يسمى باللاوعي وإنها برزت من هنا إلى وعيه.

هكذا تتلخص أفكار «وات» في إنكاره للوحي الإلٰهي، وأن مصدر القرآن هو الخيال الخلاّق الذي يتمتع به الرسول مثلما تمتعت به بقية البشر الممتازين، كما يرجع إلى اللاوعي الجماعي طبقاً لرأي «يونج». وقد حاول التوفيق بين هذين الرأيين إلاّ أنه يؤكد عدم تفسير الوحي بإصابة النبي بالهلوسة، والصرع وغيرهما من الأمراض العصبية، ويؤكد أنه كان صادقاً ومخلصاً في دعوته، إلا أنه نفى الوحي الإلٰهي طبقاً للنظرية الإسلامية شأنه في ذلك شأن بقية أضرابه من المستشرقين.

---

(1) د. جعفر شيخ الأرض، منهج وات في دراسة نبوة محمد، مناهج المستشرقين، المرجع السابق، ص 234.

وتحدث «مكسيم رودنسون» بعمق وتفصيل عن الوحي الإلٰهي الذي نزل على الرسول، وهو ينفي منذ البداية آراء بعض الكتّاب الغربيين الذين يفسرون تصرفات الرسول عند نزول الوحي عليه بالصرع، والهلوسة، وانفصام الشخصية، ويقدم آراء مقنعة عن إخلاص الرسول، وحسن نيته، وصدقيته. ولكنه عندما يفسر الوحي الإلٰهي فإنه لا يعتقد هو الآخر في النظرية الإسلامية بالخصوص، بل إننا نراه منذ الوهلة الأولى وفي مقدمة كتابه «محمد» يحذر من هذه القضية قائلاً: «ألتمس من القراء المسلمين العذر عند إنكاري لبعض الوقائع التي يعتقدون صحتها، ذلك أن العلماء الأوروبيين طبقوا هذا المنهج على علومهم أيضاً. . . . ويقول: كيف يستطيع ملحد مثلي أن يدرس مؤسس الدين الإسلامي؟. . . . خاصة أن الملحدين لا يؤمنون بهذه الأفكار الدينية التي يقول عنها أصحابها: إنها تأتي إليهم من العالم الآخر، ويجيب قائلاً: «يحق للملحد إنكار مثل هذه الأفكار ولكن لا يحق له عدم تقدير هذه الرسالات»[1].

وهو عندما يتعرض لبداية الرسالة، وكيفية نزول الوحي على النبي، فإنه يستعرض في مقاطع طويلة من كتابه آراء من سبقه من العلماء المسلمين في هذا المضمار. ويثبت الروايات المستقاة عن عائشة عن كيفية الوحي، والمظاهر الخارجية التي تعتري الرسول في أثناء تلقيه الوحي، والآيات القرآنية الأولى التي نزلت عليه، والاضطراب الذي شمله، وذهابه رفقة خديجة إلى ورقة بن نوفل لاستشارته حول ما اعتراه من مظاهر لم يجد لها تفسيراً مقنعاً، ثم اقتناعه بالرسالة التي كلف تبليغها من الله، وتعوده الوحي شيئاً فشيئاً حتى أصبح لا يضطرب فؤاده، عندما ينزل عليه، وينتهي من هذا السرد إلى طرح سؤال مؤدّاه: هل كان محمد صادقاً في ما أبلغ به؟. وفي إجابته عن السؤال الآنف بيانه، فإنه يطرح جميع الأفكار الغريبة التي تصف الرسول بالمحتال، والمخادع، والمزور جانباً ويطرح كذلك جميع الأفكار التي تعزو الوحي إلى مرض الرسول النفسي والعصبي، ويرد بعض أفكار المستشرقين الذين يصفون الرسالة المحمدية باعتبارها إصلاحاً اجتماعياً لمجتمعه الغارق في الجهالة، وصراع الطبقات. ولكنه يؤكد حقيقة يراها جوهرية لتفسير الوحي الإلٰهي، وهي أن محمداً ـ حسب قوله ـ كانت له ميول زهدية أملتها ظروف حياته الشخصية عندما كان

---

(1) رودنسون، محمد، المرجع السابق، بتصرف كبير في المقدمة.

طفلاً، ومراهقاً ورجلاً ناضجاً. وأنه بدأ يمارس حياة «الزهد» التي ـ هي إحدى درجات الصوفية ـ منذ زمن مبكر من حياته. ومن خلال حياته الزاهدة الرافضة لكل ألوان الملذات والآخذة بأسباب التعبد والصلاة الطويلة والتبتل فأخذ يتراءى له «الكشف» المصحوب بالأصوات المسموعة. وهذه المظاهر الصوتية والمرئية نجدها أيضاً لدى المصابين بالأمراض العقلية كالهستيريا وانفصام الشخصية. إلاّ أن كبار الصوفيين يتعرضون لهذه المظاهر غير العادية ويعتادونها. ولكن هل المظاهر الخارجية التي يطبقها الزهاد على أنفسهم تؤدي إلى الإصابة بهذه الأمراض العقلية والنفسية؟. ويردُّ «رودنسون» على هذا السؤال قائلاً: إنه يترك للمتخصصين في علم النفس الإجابة عنه[1].

ويستطرد هذا المستشرق قائلاً: إن المتصوفة المسيحيين والمسلمين تخطوا هذه المرحلة إلى أعلى منها وهي الاتحاد مع الله والحلول فيه. وهو يرى أن محمداً قد مر بمرحلة الزهد، وأخذ في التأمل والعبادة بغار حراء، ولكنه لم يشعر أبداً أنه وصل إلى مرحلة الاتحاد بالله. ومن هنا فإن تلقِّيه الوحي الذي يتمثل له صوتاً وصورة هو مرحلة من مراحل التصوُّف التي وصل إليها. ولكن لا يمكن تفسير ذلك بتدخل من الشياطين أو الأرواح الشريرة أو نتيجة الخيال الطبيعي أو المرض النفسي.

ويصل رودنسون إلى نتيجة مفادها أن الوحي الذي ينزل على الرسول لا يمكن تفسيره بالأمراض النفسية التي قد تنتاب الإنسان، ولا بتدخل الشياطين والأرواح الشريرة التي كان العرب يعزون إليها الكهانة وسجع الكهان، ولكن ما يراه ويسمعه الرسول هو نتيجة وصوله إلى إحدى درجات التصوف التي لم تصل إلى الاتحاد بالله. ولكنها تقع بين مرحلة الزهد والتأمل والتعبد وبين مرحلة الاتحاد مع الله والاندماج فيه.

وعندما عالج «جولدزيهر» هذا الموضوع في ثنايا بحوثه الإسلامية، فإنه أرجع القرآن الكريم إلى مصادر داخلية وخارجية كما أسلفنا. وبذلك فهو ينكر الوحي الإلهي طبقاً للرؤية الإسلامية. ويرى أن تبشير النبي العربي ليس إلاّ مزيجاً منتخباً من معارف وآراء دينية، عرفها أو استقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها.

(1) RODINSON (M.) Mohamet, op. cit, p. 106.

وتأثر بهذه الأفكار تأثراً وصل إلى أعماق نفسه فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه، كما صار يعتبر هذه التعاليم واجباً إلهياً، فأصبح - بإخلاص - على يقين بأنه أداة لهذا الوحي[1].

ويذهب «جولدزيهر» في تفسير الوحي الإلهي مذهب زملائه المستشرقين لأنه يرى أنه في خلال النصف الأول من حياة النبي اضطرته مشاغله إلى الاتصال بأوساط استقى منها أفكاراً أخذ يجترها في قرارة نفسه، وهو منطو في تأملاته أثناء عزلته. ولميل إدراكه وشعوره للتأملات المجردة والتي يلمح فيها أثر حالته المرضية، نراه ينساق ضد العقلية الدينية والأخلاقية لقومه الأقربين والأبعدين[2].

وجولدزيهر لم يتّبع في دراساته المراحل «الباتولوجية» التي اعتقد أن شعور الرسول بالوحي قد نشأ فيها وثبت في نفسه، ولكنه اقتبس كلمة لها معنى من مؤلف شهير يدعى «هارناك» عندما تحدث عن الأمراض التي تصيب الرجال الذين فوق البشر دون سواهم، والذين يستقون منها حياة جديدة كانت قبل ذلك مجهولة، كما يتخذون منها قوة تهدم جميع العقبات، ومن ذلك حمية النبي أو الحواري[3].

وجولدزيهر بإيراده الاقتباس الآنف بيانه فإنه يشير إلى عدم إمكان الوحي، واستحالة حدوثه، وإن ما يقوله الأنبياء عن الوحي هو عبارة عن مسألة نفسية ترجع إلى تشبع المرء بحالة خاصة من فرط استغراقه فيها، ولكنه لم يوضح لنا تلك الأمراض التي تصيب الرجال فيصبحون عظماء، ويتخذون منها قوة تهدم جميع العقبات، لأنه من المعروف عقلاً وعادة أن الأمراض مهما كانت طبيعتها نفسية أو جسدية، تؤدي إلى هبوط القوى العقلية والجسدية، ولا يحقق المصاب بها إلاّ الضعف والهوان ثم الاضمحلال العقلي والجسدي.

ونحن لم نشأ إيراد آراء بعض المستشرقين المتعصبين خاصة القدماء منهم الذين حاولوا تفسير الوحي بإصابة الرسول بالصرع وأن أعراضه كانت تبدو عليه، إذ كان يغيب عن صوابه، ويسيل منه العرق، وتعتريه التشنجات، وتخرج من فمه الرغوة، حتى إذا أفاق من نوبته تلا على المؤمنين ما يقول إنه وحي الله إليه، في حين لم يكن

---

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق، ص 6.
(2) جولدزيهر، المصدر السابق، ص7.
(3) المرجع السابق، ص 6.

هذا الوحي إلاّ أثراً من نوبات الصرع. والسبب في عدم إيرادنا لهذه الآراء بالتفصيل ونسبتها إلى أصحابها، أنها قد قيلت في زمن كان المستشرقون يحاولون نقض الإسلام ومعتقداته بإيراد شبهات لا أساس لها من العلم والموضوعية، وأنهم كانوا متحاملين أكثر من كونهم متعقلين. وأن الكتّاب الغربيين أنفسهم قد ردّوا على هذه الشبهات، ونقضوها من أساسها، وقد ذكر مونتجمري وات، وردنسون طبقاً لمصدريهما اللذين أشرنا إليهما خطل هذا الرأي وسخفه، وبيّنا بما لا يدع مجالاً للشك فيه أن الحالة التي تعتري الرسول في أثناء تلقيه الوحي تختلف عن المصابين به فعلاً، وآية ذلك أن من يصاب حقيقةً بالصرع لا يذكر إطلاقاً ما مرّ به إبانها. بل إنه ينسى هذه الفترة من حياته بعد إفاقته من نوبته نسياناً تاماً، ولا يذكر شيئاً ممّا صنع أو حلّ به خلالها، ذلك أن حركة الشعور والتفكير تتعطل فيه تمام التعطل. وهذه الأعراض التي تصيب المرضى من الصرع لا تنطبق وما يعتري الرسول من حالات نفسية وفسيولوجية في أثناء نزول الوحي عليه، لأنه كان يذكر بدقة بالغة ما يتلقاه وما يتلوه بعد ذلك على أصحابه، كما أن نزول الوحي لم يكن مقترناً دوماً بالغيبوبة الجسمية مع تنبّه الإدراك الروحي غاية التنبُّه، بل إنه كثيراً ما ينزل الوحي والنبي في تمام يقظته العادية[1]. وملخص القول في هذه النقطة إن الصرع يعطل الإدراك الإنساني، وينزل بالإنسان إلى مرتبة آلية يفقد أثناءها الشعور والحس. أما الوحي فهو سمو روحي اختص الله به أنبياءه ليلقي إليهم بحقائق الكون اليقينية العليا كي يبلغوها للناس. وقد يصل العلم إلى إدراك بعض هذه الحقائق ومعرفة سننها وأسرارها بعد أجيال وقرون، وقد يظل بعضها لا يتناوله العلم، ومع ذلك فتبقى حقائق يقينية يهتدي بها المؤمنون الصادقون[2].

يجب استبعاد صفات الهوس والصرع والمرض النفسي التي اتهم بها المستشرقون النبي في أثناء نزول الوحي عليه وخاصة جوستاف لوبون. ذلك أن التاريخ قد أنبأنا أن الرسول لم يكن يتصف بهذه الصفات قبل البعثة، بل إنه يصفه لنا بالعاقل والصادق الأمين. وإنه لم يكن قبل البعثة من أولئك الذين تعتريهم الوساوس، والسلوك الشاذ، والتصرف الغريب، بل كان بعيداً عن سلوك الكهان وسجعهم، وتمتمتهم، وتصرفاتهم الغريبة. ولم يكن شاعراً يعتريه شيطان الشعر فيؤثر في قوله

(1) المرجع السابق.

(2) محمد حسين هيكل، حياة محمد، الطبعة الخامسة 1952م، ص 41.

وتصرفاته. وإن معاصريه الذين أجهدوا أنفسهم في بيان مساوئه لم يصفوه بالمرض والوسوسة والصرع بالرغم من وصفهم له بالسحر والكهانة واستقائه معلوماته عن آخرين.

لقد وصف النبي شخصياً ظاهرة الوحي المنزل عليه وصفاً دقيقاً حينما شبهه أحياناً مثل صلصلة الجرس، وهو أشده عليه فينفصم عنه وقد وعى ما قال. وأحياناً يتمثل له الملك رجلاً فيكلمه فيعي ما يقول، وفي كلتا الصورتين كان النبي واعياً وعياً كاملاً بما يوحى إليه. وقد كرر ذلك مرات عديدة، فأثبت لنفسه الوعي الكامل والإدراك السوي لحالته قبل الوحي وحالته بعد الوحي، وحالته في أثناء الوحي. وهذا التأكيد ينفي عن الرسول شبه الهلوسة، والمرض النفسي، والصرع الذي ينتاب من يصابون به، وعن طريق وعي الرسول الكامل لما يوحى به لم يخلط مرة واحدة بين شخصيته الإنسانية المأمورة المتلقية وشخصية الوحي الآمرة المتعالية[1].

أما ما ذهب إليه «هوبرت جريم» وأمثاله من أن النبي لم يكن في بداية أمره يبشر بدين جديد، ولكنه تأثر بما يعانيه مجتمعه من فوارق طبقية، فنشر دعوته الإصلاحية، وفرض الزكاة لإعادة تقسيم الثروة بين أفراد مجتمعه. فهو تفسير مادي مبتسر ومتعسف أراد به صاحبه تطبيق النظريات الماركسية والمادية الحديثة على نشأة الديانة الإسلامية. فالمجتمع العربي وإن كان يشوبه التمييز الطبقي بين الأغنياء والفقراء بين الأحرار والعبيد، إلاّ أن المعايير المادية الحديثة التي أفرزتها تطورات الثورة الصناعية والأوروبية، وما نشأ عنها من صراع الطبقات الذي تطور عبر العصور والأجيال لا يمكن أن يقاس بما كان عليه المجتمع العربي البسيط في ذلك الزمان. ثم إن الإسلام لم يأت فقط للإصلاح الاجتماعي، ولكنه جاء نظاماً متكاملاً شاملاً لمناحي الحياة كلها ديناً ودولة. فهو لم يقتصر على إلغاء الطبقات، وتحرير العبيد، وأعاد توزيع الثروة بين أفراد المجتمع. ولكنه نظّم العقيدة، فدعا إلى التوحيد، وأصرّ على إزالة عبادة الأصنام، وإعادة الوحدة إلى أبناء العروبة، ودفع بهم خارج جزيرتهم لنشر تعاليمه التي تنادي بالحرية والإخاء والمساواة وأنشأ نظاماً سياسياً واجتماعياً واقتصادياً متكاملاً. وبالتالي فإن تفسير ظاهرة الوحي ونشأة الدين الإسلامي تفسيراً مادياً صرفاً لا يلاقي

---

(1) د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، طبعة 16. 1985م، ص 28.

القبول العلمي الصحيح، ولا يمكن الاستناد إليه في نفس نبوة الرسول العربي ليجعل منه «جريم» وأمثاله مصلحاً اجتماعياً يدعو إلى الاشتراكية فحسب.

وإذا ما فحصنا ما ذهب إليه «مونتجمري وات» من أن الرسول شأنه شأن بعض عظماء الرجال المتمتعين بذلك «الخيال الخلّاق» وأن مصدر الوحي المحمدي هو هذا «الخيال الخلّاق» و«اللاوعي الجماعي»، فإننا نجد هذه التعليلات خالية من الأدلة والبراهين العلمية الصحيحة. ذلك أن «الخيال الخلّاق» الذي تحدث عنه «وات» قد فسره شخصياً بأن رجال الدين يرجعونه إلى الله، ومن خلال هذا التفسير يكون الله هو مصدر هذا الخيال الخلّاق ولا أحد سواه خاصة إذا كانت هذه الأفكار الخلاقة أعلى من الإنسان ذاته وأسمى من عتبة الشعور. ثم إن مسألة «اللاوعي الجماعي» الذي عزا إليه «وات» ظاهرة الوحي المحمدي هو من الأمور المعقدة التي تستحق منّا بياناً شافياً لدحضها. ذلك أن «اللاشعور» أو «اللاوعي المشترك أو الجماعي» ينتمي إلى ما نطلق عليه اسم «الكشف» أو «الإلهام» أو «الحدس الباطني» أو «الشعور الداخلي». فهذه الأمور مهما تباينت تسمياتها غالباً ما تكون ثمرة من ثمار الكدّ والجهد أو أثراً من آثار الرياضة الروحية، أو نتيجة للتفكير الطويل، فلا تنشئ في النفس يقيناً كاملاً ولا شبه كامل، بل يظل أمراً شخصياً ذاتياً لا يتلقى الحقيقة من مصدر أعلى وأسمى[1]. بل إن كشف العارفين كإلهام الواصفين وجدان تعرفه النفس معرفة دون اليقين، وتنساق إليه من غير شعور بمصدره الحقيقي، فيدخل فيه ذوق المتذوقين، ووجد المتواجدين، بل تدخل فيه أسطورة آلهة الشعر عند اليونان وأسطورة شياطين الشعر عند العرب الجاهليين[2].

ويذهب مالك بن نبي في هذا الصدد إلى القول: إن الكشف كالإلهام من ألفاظ علم النفس المحدثة التي ما تبرح حتى عند القائلين بها موغلة في الإبهام، لاحتلالها حاشية «اللاشعور» وهي حاشية ــ كما يوحي اسمها ــ أبعد ما تكون عن حالات الوحي والشعور: فإذا قيل في إنسانٍ: إنه من أولي الكشف والإلهام لم يَسْمُ به ذلك إلى درجة النبوة والوحي، لأن في كل وحي وعياً، وفي كل نبوة شعوراً بمعناها وإدراكاً لمغزاها، وإنما يرمى «باللاوعي» من فقد الوعي، ويوصم «باللاشعور» من حرم الشعور[3]. ومن

---

(1) المرجع السابق، ص26.

(2) المرجع السابق.

(3) بتصرف كبير. MALEK BENNABI, Le phenomène Coranique, Edition A.E.I. pp. 84 - 89.

هنا بطلان تفسيرات «وات» بالخصوص، خاصة إذا علمنا أن الحقائق الدينية والأمور الغيبية التي تخبر عنها ظاهرة الوحي لا تخضع للخيال الخلاق، ولا إلى اللاشعور الجماعي أو الفردي التي تحاول اكتشاف المجهول عن طريق الفراسة، والحدس الباطني. ولأنها لا تخضع أيضاً إلى مقاييس الحس الظاهري الذي اعتاده الناس، لأن ظاهرة الوحي عبارة عن انسلاخ الذات البشرية للموحى إليه واتصاله بالذات الروحانية والتي تخضع لتصور حوار علوي بين ذاتين: ذات متكلمة آمرة معطية، وذات مخاطبة مأمورة متلقية.

أما ما ذهب إليه «وات» في قوله: إن كلمات الوحي كانت لها صلة بمحمد قبل أن يصير واعياً بها، وإن للرسول شخصيتين إحداهما واعية شاعرة، والأخرى لا واعية ولا شاعرة. أي أن لمحمد ازدواج الشعور واللاشعور، فإن السرد التاريخي لنزول الوحي، وطريقة تلقي الرسول له، وإبطائه عليه، ومعاناته في تلقيه ما ينفي هذا الازدواج الموصوف به. بل إن العرب أنفسهم قد تملكتهم الحيرة في تفسير هذه الظاهرة، فأحياناً يصفونه بأضغاث الأحلام، ومرة بقول شاعر مفترٍ، ومرة أخرى بالجنون والهلوسة والمرض. ولكن الثابت تاريخياً أن الرسول منذ اللحظة الأولى التي نزل عليه القرآن فيها كان واعياً تماماً بما يوحى به إليه. وكان يبلغ رسالة ربه وتعليماته بصورة دقيقة، وكان يحرص على ألاَّ يضيع منه حرف مما ينزل عليه. وكان يجهد نفسه في حفظ ما يوحى به إليه حتى أمره الله بالتريث. وكان يأتيه الوحي في كل زمان وفي كل مكان وهو في كامل وعيه ويقظته، فكان القرآن ينزل على قلب النبي في الليل الدامس والنهار الأضحيان، وفي البرد القارس أو لظى الهجير، وفي استجمام الحضر أو في أثناء السفر، وفي هدأة السوق أو وطيس الحرب، وحتى في الإسراء إلى المسجد الأقصى، والعروج إلى السموات العُلاَ[1]. وفي أثناء ذلك كله كان وعي النبي كاملاً، وكان نقله لما يوحى به إليه صحيحاً كاملاً متقناً.

وأخيراً فإن ما ذهب إليه «وات» في قوله من أنه يمكن الجمع بين «اللاوعي المشترك» وبين الآراء الإسلامية التقليدية بأن «المَلَكَ» وضع الكلمات في ناحية من نواحي الوجود المحمدي يسمى «باللاوعي» وإنها برزت من هنا إلى وعيه فهو كلام

(1) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1957، جـ1، ص 198.

مردود عليه. ذلك أنه إذا قبل وات أن «الملك» وضع الكلمات في ناحية من نواحي الوجود المحمدية فما فائدة نظرية «اللاوعي المشترك»؟؟. ثم لماذا يضع الملك هذه الكلمات في اللاوعي المحمدي أولاً ثم يدعها تبرز إلى الوعي حتى يتخيل الرسول أنه يرى مَلَكاً يحدثه بكلام لم تكن له من قبل صلة به؟. وإذا كان من الممكن أن تكون الكلمات من الملك، وإذا كان من الممكن أن يضعها في اللاوعي، فما الذي يمنع من وضعها منذ البداية؟.

وإذا كانت الكلمات من ملك فمعنى ذلك أنها شيء جديد لم يكن يعرفه محمد ولا مجتمعه، ولكن نظرية «اللاوعي المشترك» كما شرحها صاحبها «يونج» وكما وافقه عليها «وات» تقتضي أن تكون هذه الآراء معبرة بطريقة ما عن المجتمع ومتوافقة مع مشاعره ومصالحه، ومصاغة بمقولاته ومبنية على مسلَّماته[1].

أما ما ذهب إليه «جولدزيهر» وأضرابه من استمداد الرسول معارفه من مصادر داخلية وخارجية، واتصاله بأفكار ومعارف دينية استقاها من اليهود والنصارى، وتأثره بهذه الأفكار التي أخذ يجترها في قرارة نفسه وهو منطو في تأملاته في أثناء عزلته فإنه قول لا يسنده دليل علمي صحيح. وقد أثبتنا لك آنفاً خطل الرأي القائل بتأثر النبي بالمصادر الداخلية والخارجية في دعوته ومعتقداته. أما قوله: إن الوحي المحمدي هو عبارة عن اجترار الرسول لتلك الأفكار الخارجية إبان عزلته، وإن ما يصيب الرسول إبان فترة نزول الوحي عليه عبارة عن مسألة نفسية ترجع إلى تشبه المرء بحالة خاصة من فرط استغراقه فيها. فإن هذه الفرضية حاولت تفسير القرآن من خلال علم النفس، وهو تفسير خاطئ لأن علم النفس لم يصل بَعْدُ إلى درجة من الدقة والتطور بحيث يفرض طريقته في البحث على الميادين الأخرى حتى يمكنه تفسير ظاهرة النبوة على ضوء التحليل النفسي الحديث. ثم إن القرآن الكريم لو كان مصدره محمداً لكان من الفخر له أن ينسبه إلى نفسه، ويدعي لنفسه القدسية بل الألوهية إن شاء، ولا نرى مانعاً من ادعائه بذلك طالما كان الوحي الذي ينزل عليه لم يؤمن قومه بمصدره الإلٰهي بالرغم من اعترافهم له بالقوة والعظمة. فهؤلاء كبار القوم يذهبون إلى عمه عارضين عليه الاجتماع بابن أخيه مخيّرين إياه بين عدة أمور كالرئاسة، والمال، والحسب،

(1) د. جعفر شيخ الأرض، مقال بعنوان «منهج مونتجمري وات في دراسة نبوة محمد»، مناهج المستشرقين، المرجع السابق، 234 ـ 235.

والغنى، والسؤدد حتى يقلع عن دعوته، ويرفض الرسول هذه العروض جميعاً، ولا يرضى إلاّ بالوحدانية التي بسببها تدين لهم العرب ويحكمون بها العجم، كل ذلك يؤكد عدم بشرية القرآن وحقيقة الوحي الإلٰهي الذي يتنزل عليه من لدن عزيز قدير. وهو في هذا الشأن تكون هذه الظاهرة لديه متماثلة عند جميع الأنبياء الآخرين طالما كان المصدر واحداً والغاية واحدة. ومن هنا كان حرص القرآن على تسمية ما نزل على قلب محمد وحياً، ليشابه مدلول الوحي بين جميع النبيين تشابه اللفظ الدال عليه عندما يقول ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ * وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[1].

إننا لو استقرأنا التاريخ جيداً لوجدنا النبي قبل البعثة صادقاً، أميناً، عاقلاً، هادئاً، رزيناً، نائياً عن مواطن السوء والريبة، حكيماً في تصرفاته بدليل قصة وضع الحجر الأسود في مكانه بمشورة وتدبير منه حينما جنّب قومه الفتنة. ولكنه بعد أن يصل إلى الأربعين، وبعد أن يخط الشيب رأسه ينفتح على عوالم وآفاق جديدة بعيدة الغور، تحدث في البشرية هذا الانقلاب الكبير في جميع مناحي الحياة، فإن الأمر هنا يتعدى العوامل النفسية، والمؤثرات الداخلية والخارجية، ويتصل بأمور لا قدرة للرسول عليها من تلقاء نفسه، ولكنها أمور قدرها الله وأخرجها لعباده عن طريق نبيه، ومن هنا نرى ذلك البون الشاسع بين حياة النبي قبل البعثة وحياته بعدها. وكان الرسول بعد البعثة واعياً لذلك الفرق الشاسع بين ذاته المأمورة وذات الله الآمرة، وكان يفرق بوضوح بين الوحي الذي يتنزل عليه وبين أحاديث الخاصة التي كان يعبر عنها بإلهام من الله. ولهذا نهى في أول الأمر عن تدوين الأحاديث حتى لا تختلط بالقرآن الكريم. ومع أن أقوال النبي هي أحاديث تلقى من الوحي مضمونها إلا أنها مصوغة بأسلوبه، ومبينة بلفظه، فقد حرص كل الحرص على ألاّ تختلط مع القرآن وهذا من أعظم البراهين على صدق رسالته وحقيقة الوحي الإلٰهي الذي يتنزل عليه. ثم إن من أعظم الأدلة التي تبين أن الوحي الإلٰهي خارج عن الذات المحمدية هو مخالفة القرآن له في العديد من المواطن، ومعاتبة القرآن له عتاباً خفيفاً أو شديداً على بعض تصرفاته. أو إعلامه في العديد من الآيات عن عفوه عنه وغفرانه ما تقدم من ذنبه وما تأخر، ولومه الشديد له عن عفوه عن القاعدين عن القتال في غزوة تبوك، وعتابه الشديد المنذر

(1) سورة النجم، الآيات: 1 ـ 4.

المتوعد إلى الرسول وبعض صحابته الذين أشاروا عليه بأخذ الفداء من أسرى بدر، ولومه الشديد عند إعراضه عن أعمى يبتغي الهداية واتجاهه إلى أشراف قريش طمعاً في استمالتهم إلى دينه الجديد وغيرها من الأمثلة التي تدل بما لا مجال للشك فيه على أن الوحي الإلٰهي خارج عن الذات المحمدية وليس عاكساً لها.

أما ما ذهب إليه «رودنسون» من أن الوحي الذي ينزل على الرسول هو عبارة عن وصوله إلى إحدى درجات التصوف التي لم تصل بعد إلى رتبة الاتحاد بالله. أي أن «رودنسون» يريد أن يقول: إن الوحي المحمدي هو عبارة عن ذلك الكشف الذي عرفت البشرية منه ألواناً كالشعراء والمتصوفين وبعض الكهان والعرافين. وهذا الكشف أو الإلهام يكون غالباً نتيجة للتفكير الطويل والتأمل الشديد، والرياضة الروحية المجهدة، والسهر المتواصل، وغيرها من العوامل النابعة عن الذات البشرية الداخلية. والرد على هذا الرأي قد أشرنا إليه عند تعرضنا لعدم مساواة الكشف والإلهام بالوحي الإلٰهي. لأن لكل نبوة شعوراً أو إدراكاً ووعياً كاملاً بينما الكشف والإلهام لا يرتقيان إلى درجة النبوة والوحي، ثم إننا لا ندري كيف وصل «رودنسون» إلى تلك النتيجة العلمية التي حاول من خلالها البرهنة على أن النبي كان صوفياً. فالصوفية لون من ألوان السلوك يجتنب فيه الذين يسلكونه الترف ويختارون البساطة في لباسهم ومعاشهم، كما يعني هذا الاصطلاح الاجتناب الاختياري للملاذ العابرة، والابتعاد عن الحياة الاجتماعية خصوصاً الزواج، وكبح جماح النفس وتطهيرها، والبساطة التي ترفض كل ترف وأبهة، وهكذا نرى أن هذه التصرفات منافية للتعاليم الإسلامية التي ترفض العزوبية، وترفض اجتناب الملذات العادية المباحة، وترفض الزهد والتصوف على طريقة الرهبان والقساوسة. ومن ثم فإن وصف الرسول بالمتصوف، وأنه قد بدأ في تسلق مراتبه حتى وصل إلى درجة التأمل ولم يصل إلى درجة الاتحاد بالله هو قول لا يسنده دليل علمي أو واقعي. ولأن هذه المراتب جميعاً رتبت وصنفت بعد أن أخذت الصوفية مكانتها في المجتمع الإسلامي، وبعد أن اختلطت بمؤثرات خارجية كالهندوسية والنصرانية والفارسية، وبعد أن أصبحت طقوساً وشعائر اختلط فيها الحابل بالنابل، واختلط فيها سمو الفكر والزهد بالشعوذة والتحايل.

هكذا نصل في نهاية هذا المبحث إلى خاتمة مفادها صحة الوحي الإلٰهي الذي ينزل على الرسول عن طريق جبريل عليه السلام. وهذا الوحي خارج عن الذات

المحمدية، وليس أثراً من آثار المرض أو الهلوسة أو الجنون، وليس تعبيراً عن اللاوعي الجماعي أو الشعور، وليس أثراً من آثار الزهد والتصوف اللذين أخذ بهما الرسول قبل البعثة، وليس أثراً من الآثار الخارجية والداخلية التي تأثر بها الرسول سواءً أكان من العرب قبل الإسلام أو من اليهود والنصارى المقيمين بمكة والمدينة إبان البعثة النبوية. ومن هنا تنهار كلُّ أقوال المستشرقين بالخصوص، وما علينا إلاَّ أن نؤمن بأن الوحي هو ما يكلف الله به أنبياءه من آياته وكتبه لتبليغها إلى عباده مهما اختلفت صوره وتعددت، تصديقاً للآية الكريمة ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾[1].

المبحث الرابع

المستشرقون وجمع القرآن وترتيبه وكتابته ورسمه

يراد بمعنى «جمع» القرآن أمران: أحدهما حفظه واستظهاره في النفوس، وثانيهما كتابته بعد جمعه من الصحابة والصحف الأخرى المكتوبة فيه من عهد الرسول إلى عهد الخليفة عثمان بن عفّان.

عندما بدأ الوحي يتنزَّل على النبي أخذ يردده في صدره حتى يحفظ كل ما يوحى به إليه، وكانت الذاكرة في ذلك الوقت هي الأساس المتين لحفظ الأشعار والأمثال والخطب المأثورة، وكانت الرواية تنقل شفاهاً من جيل إلى جيل. وكانت الأذهان صافية، والقلوب خالية، فنمت ملكة الحفظ لدى العرب حتى أصبحت مضرب الأمثال.

كان النبي حريصاً على حفظ ما ينزل عليه من القرآن، وكان يعاني نفسياً وجسدياً معاناة قوية عندما ينزل عليه القرآن باعتباره قولاً ثقيلاً، مليئاً حكمة وتشريعاً وعقيدة، وعبادة. وكان الرسول يستعجل حفظ ما ينزل عليه مخافة أن يضيع منه شيء، فكان يُعجِّل بلسانه ويبذل الجهد في حفظه واستظهاره، حتى أوحى الله إليه من أنه سوف يسهل له هذه المأمورية لقوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ

(1) سورة الشورى، الآية: 51.

﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾[1]. وأمره الله في آية أخرى ألاَّ يعجل بالقرآن قبل أن يُقْضَى إليه وحيه ويطالب ربه بزيادة علمه[2].

ولقد كان الرسول حريصاً على ألاَّ يضيع منه شيء مما يوحى به إليه، وكان أحياناً يستعجل الوحي ويطلبه، ويرجو من الله ألاَّ يتركه. وكان يتلو كل آية نزلت عليه على المسلمين فيحفظونها في صدورهم، وكانوا يتنافسون في ذلك، وكل يحاول الحصول على أكبر قدر من هذه الآيات المليئة علماً وحكمة وتشريعاً. وكان مفروضاً على المسلمين أن يقرأوا القرآن أو ما تيسّر منه إبَّان الصلوات الخمس، وفي الليل، ويأمرهم الله بتلاوته والتهجد به، وترتيله. بل إنه عندما فشا الإسلام كان تعليم القرآن من المهام التي يقوم بها الصحابة في الأصقاع التي ينتشر فيها، بل وكان واجباً عليهم تعليمه للأميين وبقية المؤمنين المستضعفين. ومن هنا كثر حفظة القرآن في عهد النبي حتى بلغوا المئات.

وأورد المفسرون، وكتّاب الحديث وجمعته العديد من الأحاديث النبوية التي تحث المسلمين على حفظ القرآن وتعلّمه وتعليمه للآخرين كقوله عليه السلام: «**إن هذا القرآن مأدبة الله عز وجل فتعلموا من مأدبته**». وكقوله: «**خيركم من تعلّم القرآن وعلّمه**». وكقوله ﷺ: «**مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن كمثل الأترجّة طعمها طيّب وريحها طيب، ومثل المؤمن الذي لا يقرأ القرآن كمثل الثمرة لا ريح لها وطعمها حلو، ومثل المنافق الذي يقرأ القرآن مثل الريحانة ريحها طيب وطعمها مرّ، ومثل المنافق الذي لا يقرأ القرآن كمثل الحنظلة لا ريح لها وطعمها مر**». وكقوله: «**من نفَّس عن مسلم كربة من كرب الدنيا نفّس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسّر على معسّر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة، ومن ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة. والله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه. ومن سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهّل الله له طريقاً إلى الجنة. وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلاَّ نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفّتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده ومن أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه**»[3].

---

(1) سورة القيامة، الآيات: 16 ـ 19.

(2) سورة طه، الآية: 20.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ص 4 وما بعدها، أورد الأحاديث بأسانيدها.

هذه الأحاديث وأمثالها تدفع المسلمين إلى حفظ القرآن وتدارسه وتلاوته في آناء الليل وأطراف النهار، فهم يصلون به، ويتلونه في مآتمهم، ومجامعهم وحفلاتهم. وبذلك ترسَّخ في صدُورهم. بل كانوا يتسابقون على حفظه وتلاوته. وهكذا أصبح القراء هم أول من حفظ القرآن وجمعه من الضياع وأنقذه من النسيان.

وبلغ اهتمام المسلمين بالقرآن أن استخدم في أمورهم الاجتماعية حتى إن المرأة تتمنى أن يكون صداقها بعض آيات القرآن الكريم يعلمها لها زوجها. وثبت أن النبي قد زوج أحد الصحابة بآيات من القرآن عندما لم يجد لديه مهراً لزوجته.

وأجمع المؤرخون والمفسرون على أن الرسول وإن كان يحث دوماً أصحابه على حفظ القرآن وتعلمه وتعليمه إلاَّ أنه لم يشر صراحة إلى وجوب كتابته. والسبب في ذلك أن أدوات الكتابة كانت شبه معدومة، ولم تكن ميسورة لهم في ذلك الزمان. ومع ذلك فقد قام العديد منهم بنقش القرآن وكتابته في الرقاع والأكتاف وجريد النخيل. ثم إن الرسول بعد أن توالى نزول القرآن بمكة والمدينة اتخذ كتَّاباً للوحي، وأمرهم بكتابته زيادة في الحفظ والتوثيق. وكان هؤلاء الكتَّاب من خيرة الصحابة، ومن المشهورين بالتقوى والصلاح. وهكذا جُمع القرآن في عهد الرسول أولاً في صدور المسلمين وثانياً في الأدوات المستخدمة في الكتابة كالعُسُبِ، واللّخاف، والرقاع، وقطع الأديم وعظام الأكتاف والأضلاع. ووضعت هذه المواد جميعها باعتبارها وثائق تحريرية للقرآن في بيت النبي وبقيت هنالك حتى لحق بالرفيق الأعلى.

أمر الرسول أصحابه بكتابة القرآن طبقاً للترتيب المعروف لدينا، ولم يجمع طبقاً للتسلسل الزمني الذي نزلت فيه الآيات، وهو من أهم المطاعن التي تعرض لها المستشرقون، وكان مصدر شكهم في صحة القرآن، ووصوله متواتراً إلينا. وأشار علماء المسلمين إلى أن هذا الترتيب هو توقيفي من الله، ولم يكن للرسول خيار له فيه. ويعتبر من أهم خصائص القرآن عدم ترتيبه ترتيباً موضوعياً أو تاريخياً، لأنه مخالف لبيان العرب المقتصر على الشعر، والمثل والخطابة، ولأنه فن آخر من فنون القول لا يعلمونه ولا يعرفونه.

وبجانب حفظ القرآن في الصدور، وكتابته من قِبَلِ كتّاب الوحي، وجمعه في بيت الرسول، فإن الصحابة كانوا يكتبون القرآن في ما تيسر لهم من القراطيس وأدوات الكتابة المتاحة، وهم قد فعلوا ذلك دون التزامهم بترتيب السور من حيث نزولها أو تواليها. وكانوا يكتبون في صحفهم ما يعرفونه من القرآن، وما يصل إليهم من الآيات،

وربما لم يدونوه جميعاً لأنهم لم يكونوا دوماً حاضرين، فكانوا يذهبون إلى الغزوات، ويختلفون إلى الأسواق طلباً للعيش، فيتنزل القرآن آنذاك فلا يعلمون به ولا يدونونه وهكذا أتى جمعهم للقرآن بدون ترتيب موضوعي أو زمني. ولكن المسلمين استفادوا من هذا التدوين الجزئي في عهد الخلفاء الراشدين. عندما جمعوا القرآن الذي كان في صدور الصحابة وصحفهم ووثائقهم.

وهكذا نصل إلى نتيجة علمية حول جمع القرآن في عهد الرسول مفادها أن الجمع في هذه الفترة منصب على الحفظ والاستظهار أكثر من اعتماده على الكتابة والتسجيل، ومع ذلك فقد كتب الصحابة القرآن عن طريق كتّاب الوحي، ولكنها كانت كتابة مبعثرة ومتفرقة على أدوات الكتابة البدائية المتوافرة في ذلك الأوان، ولم تكن مرتبة ترتيباً موضوعياً أو تاريخياً.

وعندما لحق الرسول بالرفيق الأعلى، وتولى أبو بكر مسؤولية الدولة الإسلامية الناشئة، انقض كثير من العرب عليه، وارتدوا عن الإسلام ومنعوا الزكاة وكانت فتنة لو لم يتقها أبو بكر بالحزم والعزم لقضت على الإسلام في مهده. فجهز الجيوش، ودفع بهم إلى محاربة المرتدين، وكانت حرباً ضروساً لقي فيها المئات من المسلمين حتفهم، وقد قُدِّرَ عدد القراء المقتولين يوم اليمامة بسبعمئة شخص[1] وربما قلّ هذا العدد كثيراً إلاَّ إن نسبة كبيرة من القراء قد قتلوا، وخاف المسلمون من ضياع القرآن الذي كان محفوظاً في صدور هؤلاء القراء.

ويروي المؤرخون الإسلاميون أن عمر بن الخطاب أول من أشار على أبي بكر بجمع القرآن في مصحف واحد، خشية ضياعه بعد أن استحرَّ القتل في القراء يوم اليمامة. وقد عارض أبو بكر هذه الفكرة، خوفاً من البدعة لأن الرسول لم يأمر بذلك. وما زال عمر يراجعه حتى هداه الله إلى هذه الفكرة الحضارية الرائعة، وكلف زيد بن ثابت بهذه المهمة العسيرة حالة كونه شاباً عاقلاً غير متهم، وكان من كتّاب الوحي زمن الرسول، وشعر زيد بثقل هذه المسؤولية حتى شبهها بقوله: «لو كلّفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما أمرني به من جمع القرآن»[2].

(1) أ ـ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، المجلد الثاني، دار بيروت، 1980م، ص 135.
ب ـ القرطبي، المرجع السابق، ص 50.

(2) أ ـ القرطبي، المرجع السابق، ص 50.
ب ـ القرطبي، الجامع لاحكام القرآن، الجزء الأول، ص 20.

تولى زيد هذه المهمة العسيرة فتتبع القرآن في الرقاع والأكتاف والعُسُبِ وصدور الرجال، وأتم جمعه، ووضع تلك الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حتى توفاه الله، ثم عند حفصة بنت عمر إلى زمن خلافة عثمان بن عفان.

سلك زيد بن ثابت منهجاً توثيقياً متفرداً في جمع القرآن، فهو قد شعر بثقل المسؤولية التي كُلِّف بها والأمر العظيم الذي يجب عليه إنجازه، فتحرى الدقة والصدق والتثبت الدقيق في جمع السور القرآنية من مظانّها. فأخذ ما كان في صدور الحفاظ، وجمع ما كان موجوداً على أدوات الكتابة، وقابَلَهَا مع بعضها أي أنه طبق منهج المقابلة والمطابقة في عمله هذا. وتحرى الصدق والأمانة في هذا الجمع. وهي صفة الباحث العلمي الحقيقي، بل ولم يقبل شيئاً من المكتوب حتى يشهد شاهدان عدلان أنه كتب بين يدي الرسول. أي أنه سلك ما نطلق عليه في زماننا بمنهج النقل العلمي، وأبدع فيه لما بذله من استقصاء واستنباط في هذا الجمع، ونقد علمي داخلي وخارجي للنصوص التي جمعها.

ويمتاز جمع القرآن في عهد أبي بكر بكونه مكتوباً كلّه، ومرتباً ومقتصراً فيه على ما لم تنسخ تلاوته، كما جمع على أدق وجوه البحث والتحري العلميين. وأنه قد تواتر هذا الجمع، وأجمعت الأمة الإسلامية عليه.

وعندما توفي عمر وخلفه عثمان في أمر المسلمين، اتسعت الفتوحات الإسلامية في زمانه، وتفرق المسلمون في الأقطار المفتوحة. وبَعُدَ بهم الزمان عن عهد الرسول والخلفاء الأوائل، واستقر القراء في المراكز الإسلامية الجديدة في الشام والعراق. وأصبح لكل صقع من الأصقاع قراء، فكان بينهم اختلاف في حروف الأداء ووجوه القراءة، بطريقة فتحت باب الشقاق والنزاع في قراءة القرآن، أشبه بما كان بين الصحابة قبل أن يعلموا أن القرآن قد نزل على سبعة أحرف[1].

وبلغ الشقاق منتهاه حتى كفّر المسلمون بعضهم بعضاً، وحتى امتشقوا السيوف ليدافع كل منهم عن صحة قراءته. وشعر المسلمون بهذا الخطر الذي يتهدد صحة القرآن وجمعه، حتى بادر أحدهم وهو «حذيفة بن اليمان» إلى وضع حد لهذه المعضلة العويصة. فما إن عاد من غزاة له في أرمينيا حتى ذهب إلى الخليفة عثمان، وأبلغه

(1) محمد الزرقاني، مناهل العرفان، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 255.

باختلاف القراء وعزم عليه تلافي هذا الأمر الخطير وهو لا يزال في مهده. فبادر عثمان إلى القضاء على هذه الفتنة الثقافية في مهدها. وألَّف لجنة رباعية برئاسة زيد بن ثابت وعضوية كل من عبد اللّه بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام لجمع القرآن ونسخه في مصحف واحد. فبادرت اللجنة إلى القيام بمهامها. فاستعانت بالموجود منه، وجمعت ما كان في صدور الصحابة، وقابلته بمصحف أبي بكر المحفوظ لدى حفصة زوج النبي. وكانوا يستعينون بالصحابة، وأهم ما سلكوه في هذا الصدد أن اللفظ الذي لا تختلف فيه وجوه القراءات كانوا يرسمونه بصورة واحدة، أما الذي تختلف فيه وجوه القراءات فإنهم يكتبونه برسم يوافق بعض الوجوه في مصحف، ثم يكتبونه برسم آخر يوافق بعض الوجوه الأخرى في مصحف آخر. وكانوا يتحاشون أن يكتبوه في مصحف واحد خشية أن يتوهم أن اللفظ نزل مكرراً بالوجهين في قراءة واحدة وليس كذلك. بل هما قراءتان نزل اللفظ في إحداهما بوجه واحد، وفي الثانية بوجه آخر من غير تكرار في واحدة منهما[1].

وبعد أن أنهت اللجنة مهمتها، ونسخت عدة مصاحف بغية نشرها في الأقطار الإسلامية لتوحيد قراءة القرآن، أمر عثمان بحرق ما عداها من المصاحف لقطع دابر الخلاف إلى الأبد. وقد امتاز مصحف عثمان باقتصاره على ما ثبت من التواتر أنه قرآن ونبذ ما عدا ذلك. وترتيب سوره على الوجه المعروف لدينا الآن، وكتب بطريقة تجمع بين وجوه القراءات المختلفة والأحرف التي نزل عليها القرآن، وجرد ما كان ليس قرآناً كالذي كان يكتبه بعض الصحابة في مصاحفهم الخاصة شرحاً لمعنى أو بياناً لناسخ أو منسوخ أو نحو ذلك[2].

ونحن قد عرضنا عليك تفصيلاً، كيفية جمع القرآن سواء ما كان محفوظاً في الصدور أو ما كتبه كتّاب الوحي وقيام الرسول بجمع هذا كله وعرضه على المسلمين قبل وفاته. ثم قيام أبي بكر الصديق بجمع القرآن نظراً لموت العديد من القراء في معارج الجهاد الإسلامي، ثم قيام عثمان بتوحيد القرآن في مصحف واحد للقضاء على الاختلاف الذي حدث في قراءته طبقاً للأحرف السبعة التي نزل بها. ونلاحظ أن المسلمين قد سلكوا المناهج العلمية الصارمة في جمع القرآن، وتحقيقه، وتمحيصه

(1) المرجع السابق، ص 258 وما بعدها.
(2) المرجع السابق، ص 261.

على أحدث ما وصل إليه البحث العلمي الصحيح. ونستنتج من ذلك كله صحة القرآن، ووصوله إلينا متواتراً، وأنه لا زيادة فيه ولا نقصان.

ولقد كان غرضنا من الاستعراض الآنف بيانه عرض آراء المستشرقين حول هذا الموضوع الهام الذي قتلوه بحثاً ودرساً وتمحيصاً، ووصلوا بدراساتهم إلى نتائج علمية تتناقض وما وصل إليه المسلمون من مناهج علمية أثبتوا بها صحة القرآن الكريم. وسوف نستعرض عليك آراء المستشرقين في هذا الصدد مع الرد على شبهاتهم طبقاً للمنهج الذي سلكناه في المباحث الأخرى.

تعرض المستشرق الفرنسي «ريجي بلاشير» Blachére إلىٰ دراسة القرآن في العديد من الكتب، كما قام بترجمته إلى اللغة الفرنسية ـ وهي من أفضل الترجمات في رأينا إلى هذه اللغة ـ. وقام بدراسات تناولت القرآن وكيفية جمعه وترتيبه، فأشار إلى المراحل المختلفة التي مرّت بها كتابة القرآن، أولاها مرحلة حفظ القرآن في صدور المسلمين والتي استمرت حسب قوله عشرين سنة. ونفى «بلاشير» أن يكون هناك قرآن مكتوب بمكة قبل هجرة الرسول إلى المدينة، مع تشديده على معرفة العرب للكتب المقدسة الأخرى المكتوبة كالتوراة التي كان يستخدمها اليهود والمسيحيون بالمدينة والأناجيل المسيحية التي يستخدمها أهل نجران والحبشة نظراً للعلاقات التجارية التي كانت تربطهم بتلك الأصقاع.

ويرى بلاشير أن بدء كتابة القرآن قد أصبحت ضرورة بعد هجرة الرسول إلى المدينة، فدوّن على العُسُب، واللخاف، والرقاع، وعظام الأكتاف، والأضلاع. وقد وافق الرسول على هذه الخطوة دون أن يفرضها على المسلمين، ويرى أن جمع القرآن وتدوينه بهذه الطريقة قد خلق العديد من المشاكل، لأن التدوين لم يكن صحيحاً تماماً فسقطت آيات كثيرة منه، يضاف إلى ذلك أن أدوات الكتابة وما كان مكتوباً عليها قد تم بدون ضبط أو نظام بل وقد ضاع بعضٌ منها[1].

أما المرحلة الثانية لتدوين القرآن فقد بدأت بعد وفاة الرسول في عهد الخليفة أبي بكر، وقد جمع القرآن من صدور الحفاظ ومن الأدوات التي كُتِبَ عليها، إلاّ أن هذا الجمع لم يتعد المبادرة الشخصية للخليفة، كما لم يتجاوز جمع ما كان في صدور

---

(1) Blachère (R.) Le Coran, Que sais je? P.U.F. Paris, p. 20.

الحفاظ فقط. وبهذا لم يكن لهذا الجمع ذلك التأثير الحقيقي طالما كان في حدود ما قام به بعض الصحابة من جمع القرآن بناءً على مبادرتهم الشخصية، ويعني ذلك أن جمع القرآن وتدوينه لم يتم بطريقة علمية صحيحة، ومن هنا كان يتميز بالنقصان والزيادة والاختلاف في بعض الآيات[1]. ثم يستطرد بلاشير قائلاً: إن الخطوة الحاسمة التي اتخذت في هذا الصدد كان مرجعها إلى قيام الخليفة الثالث عثمان بجمع القرآن بطريقة منظمة وعلمية وأكثر شمولاً واتساعاً، إلاّ أنه نظراً لغياب أدوات النقط والرسم فإنه لا يزال هناك اختلاف في قراءته، وبالرغم من اختراع طريقة الأحرف السبعة والقراءات السبع لوحدة النص القرآني فإن هذه الطريقة أضافت وخلقت خلافات جديدة بين المسلمين[2].

إن مشكلة وحدة النص القرآني زادت تعقيداً بعد اغتيال الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، حيث قامت شيعته بالادعاء بأن الخليفة أبا بكر ثم عمر حرّفا القرآن وأسقطا كثيراً من آياته وسوره، وحذفا جميع الآيات التي تعيّن الإمام علي بصراحة إماماً وخليفة للمسلمين[3].

وأخيراً يذهب بلاشير إلى القول بأن المرحلة النهائية لتدوين النص القرآني حصلت إبان العهد الأموي، وذلك عندما نقلت عاصمة المسلمين إلى دمشق، ولعب العراق دوراً كبيراً في الحياة الروحية والثقافية للأمة الإسلامية فاقتضى الأمر اتخاذ التدابير اللازمة نحو النص القرآني خاصة في ما يتعلق برسم القرآن ونقطه، فقام الخليفة عبد الملك بن مروان بهذا الدور بناءً على اقتراح واليه القوي بالعراق الحجاج بن يوسف، وقد اقتضى الأمر أيضاً بعد ضبط القرآن إلغاء بعض الآيات التي تمجد علياً وأهل البيت لأسباب سياسية لا مجال لإنكارها[4].

وإذا ما تناولنا ما قاله المستشرق «جولدزيهر» في كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي» لوجدنا أن أول ما افتتحه به قوله: «لا يوجد كتاب تشريعي اعترفت به طائفة دينيّة اعترافاً عقدياً على أنه نصّ منزّل أو موحى به يقدم نصّه في أقدم عصور تداوله مثل

(1) المرجع السابق، ص 20 بتصرف كبير.
(2) المرجع السابق، ص 20 بتصرف كبير.
(3) المرجع السابق، ص 21 بتصرف كبير.
(4) المرجع السابق، ص 22 بتصرف كبير.

هذه الصورة من الاضطراب، وعدم الثبات كما نجد في النص القرآني»[1]. ثم أسهب في القراءات السبع، وكيف أثرت على تغاير الآيات القرآنية واختلافها، ـ وسوف نشير إلى رأيه هذا في مبحث آخر يتعلق بالمستشرقين والأحرف السبعة ـ، ولكن مؤدى كلامه أنه ليس هناك نص موحّد للقرآن وأنه طبقاً لنظرية الشيعة فإن القرآن قد حذفت منه آيات كثيرة وهي التي كانت تؤكد خلافة علي واستحقاقه لها شرعاً.

وإذا رجعنا من جديد إلى «بلاشير» الذي عالج قضية جمع القرآن في كتاب آخر له بعنوان «مدخل إلى القرآن»[2]، وهي تلك الدراسة التي قدمها كمقدمة لكتابه الخاص بترجمة القرآن إلى الفرنسية نجده يقول: «إن ميل الرسول وأصحابه إلى ترك الأمور على ما هي عليه يؤيده ما اشتهر به العرب من أنهم لا يفكرون إلاّ في الحاضر، ولا يهمهم المستقبل. وهذا الميل يقف وراء عزوف المسلمين عن جمع القرآن في عهده، إذ لم تكن الحاجة ماسة إليه كما كان يؤيد ذلك عدم تعيين خليفة له»[3].

وذهب المستشرق الفرنسي «كازانوڤا Casanova» في كتابه «محمد ونهاية العالم»[4] إلى تفسير عدم استخلاف النبي لأحد من أصحابه لتولي أمر المسلمين هو اعتقاده أن نهاية العالم قريبة، وهي عقيدة مسيحية محضة، ومحمد كان يقول عن نفسه: إنه نبي آخر الزمان الذي أعلن المسيح أنه سيأتي ليتمم رسالته، ثم يستطرد في موضع آخر قائلاً: «إن القرآن قد أدخلت عليه بعد وفاة النبي تغييرات قام بها خلفاؤه، ليفصلوا ما يمكن لهم فصله بين بعثة الرسول وقيام الساعة اللتين يرى ارتباطهما مباشراً. والدليل على ذلك ما ورد في الآية: ﴿وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ ٱلَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾[5]. فزعم كازانوڤا أن أصحاب النبي حين رأوا أن الساعة لم تقم وضعوا في صيغة التعبير صورة الشك موضع اليقين، ولا يستبعد أن الآية قبل التبديل هي كالآتي: «وسنريك بعض الذين نعدهم». ويتساءل كازانوڤا، هل يعقل أن الإلٰه ـ وهو سيد الأقدار ـ لم يستطع أن يحدد مسألة بسيطة، وأنه يجهل هل

(1) جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي.

(2) Blachère (R.) Introduction au Coran, Paris, 1947.

(3) المرجع السابق، بالفرنسية، ص 16 وما بعدها.

(4) Casanova; Mahomet et la fin du monde, Paris, 1911.

(5) سورة الرعد، الآية: 40.

النبي سيموت، أو سيعيش إلى نهاية العالم في حين أنه علم بالساعة علم اليقين، ولكنه لم يشأ أن ينبئ الناس بهذا العلم؟[1].

ويستطرد كازانوڤا في كتابه الآنف بيانه قائلاً: «هناك آيتان يشك في صحة نسبتهما إلى الوحي النبوي، والراجح أن يكون أبو بكر هو الذي أضافهما على إثر موت النبي، فأقره المسلمون على ذلك وهما قول القرآن: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ﴾[2]. وقوله: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾[3].

هناك آراء كثيرة أذاعها المستشرقون حول عدم صحة النص القرآني، والشك في جمعه وترتيبه، ولعل أهم تلك الآراء ـ غير تلك التي أشرنا إليها ـ ما ذهب إليه كل من نولدكه وموير Muir من الشك في ترتيب القرآن على النحو الذي وصل إلينا، ومحاولتهما ترتيب الآيات ترتيباً موضوعياً أو أسلوبياً. فصنفا القرآن إلى مراتب ثلاث، المرتبة الأولى تتعلق بترتيب الآيات طبقاً للأسلوب الذي نزل به ونتج عن هذا الترتيب التفرقة بين الآيات المكية والمدنية، والاستدلال عليهما بالأسلوب الذي تتميز به كل فترة على حدة، والمرتبة الثانية تتناول الظروف السياسية والاجتماعية التي حاول محمد معالجتها من خلال هذه الآيات، والمرتبة الثالثة تتناول الآيات المتعلقة بالأحكام والعبادات. وهذا الترتيب نتج عنه غموض وإبهام في كثير من المواضيع وتساؤلات حول نقاط هامة قابلة للنقاش[4].

ونحن أشرنا في مقدمة كتابنا إلى جهلنا باللغة الألمانية، وعدم ترجمة كتاب نولدكه الشهير «تاريخ القرآن» إلى اللغات الأخرى التي نعلمها. ومن هنا فإننا قد فقدنا مصدراً أساسياً لا غنى عنه لدراستنا هذه، إذ لو كان الأمر عكس ذلك لاطلعنا على آراء عديدة ولبذلنا الجهد للرد عليها وتحليلها طبقاً لقدراتنا الذهنية واللغوية. وعلى العموم فإن انتقادات المستشرقين لجمع القرآن وترتيبه ورسمه لا تخرج عما أسلفنا القول فيه. ونورد معظم هذه الشبهات دونما الإشارة إلى المصادر التي استقيناها

---

(1) د. تهامي نقرة، القرآن والمستشرقون، مناهج المستشرقين، المرجع السابق، ص43.

(2) سورة آل عمران، الآية: 144.

(3) سورة الزمر، الآيتان: 30 و31.

(4) Blachère (R.) Le Coran; op. cit, p. 18.

منها، لأنها مثبوتة في مراجع عديدة ليست بحوزتنا، ولا يمكننا الاطلاع عليها إبان تدبيجنا لهذه الصفحات لتوثيقها، وأهم هذه الشبهات تتلخص ـ بالإضافة إلى ما أشرنا إليه ـ في: أنه في أثناء جمع الصحابة للقرآن سقط منه بعض الشيء استناداً إلى بعض الأحاديث الضعيفة كذلك الذي نسب للرسول قوله «رحم الله فلاناً لقد أذكرني كذا وكذا آية كنت أسقطتهن»، فاستنبط المشككون من هذا الحديث إسقاط النبي لبعض الآيات، ومنها: أنَّ الصحابة حذفوا من القرآن بعض الآيات للمصلحة، كمن زعم أن عليّاً أسقط آية المتعة، وكان يضرب من يقرأها، واستدلالهم على تشنيع عائشة عليه عندما تقول: «إنه يجلد على القرآن، وينهى عنه وقد بدّله وحرّفه». ومنها: قولهم في عدم إثبات عمر لآية رجم الزاني الشيخ. ومنها أن جمع القرآن من صدور الحفاظ انصب على ما كان منهم أحياء، وربما بقي بعضه في صدور الأموات منهم في تلك المعارك الحربية ولا يعلمه الأحياء فأصبح مجهولاً لدينا. ومنها: الأغراض السياسية التي لعبت دورها في إسقاط العديد من الآيات التي تمجد عليًّا وأحقيته في الخلافة، ومنها: أنه قد حصل في القرآن زيادة ونقصان إبان جمعه والدليل على ذلك إنكار ابن مسعود لسورتي المعوذتين من القرآن، وأن في القرآن ما هو من كلام أبي بكر وكلام عمر، وغضبه الشديد «أي ابن مسعود» لعدم مشاركته في اللجنة الرباعية التي اختارها عثمان لجمع المصحف، وبتولية رجل رئيس لها عندما كان في صلب أبيه الكافر، كان ابن مسعود مسلماً، ومنها إنكار نقل القرآن بالتواتر والدليل على ذلك عند تتبع زيد للقرآن لم يجد آية ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَـٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ﴾ إلا عند خزيمة بن ثابت الأنصاري، فلو كان القرآن متواتراً لوجد هذه الآية عند الآخرين أيضاً. ومنها ضياع العديد من الآيات القرآنية أثناء جمعه استناداً إلى قول عمر «لا يقولن أحدكم قد أخذت القرآن كله. قد ذهب منه كثير ولكن ليقل: قد أخذت ما ظهر منه»[1].

هذه هي أهم الشبهات التي أوردها المستشرقون وبعض معارضي القرآن الآخرين وسنحاول الرد عليها بعد استعراضنا لها طبقاً للمنهج الذي ارتضيناه لأنفسنا.

إن ما ذهب إليه بلاشير من تأكيد عدم كتابة الوحي قبل الهجرة إلى المدينة قول لا يسنده دليل علمي. ذلك أن كتّاب الوحي بدأوا في مهامهم قبل الهجرة ولم ينقل

---

(1) الزرقاني، مناهل العرفان، المرجع السابق، ص 263، 346 باختصار شديد جداً.

القرآن إلينا في تلك الفترة شفاهاً فقط. وجميع المصادر التي أرخت لتلك الفترة تشهد بوجود أناس بمكة يعرفون القراءة والكتابة. بل إن أهل البوادي في العصر الجاهلي كانوا يعرفون القراءة والكتابة بدليل وجود نصوص جاهلية مبعثرة في أماكن بعيدة عن الحضارة تدل على معرفة أهل البادية بالقراءة والكتابة. أما أهل الحضر فكان العديد منهم يكتبون ويقرأون. خاصة الحنفاء الذين قرأوا الكتب المقدسة الأخرى وبلغات عبرية وأجنبية كما هو الحال مع ورقة بن نوفل. وعندما ظهر الإسلام بمكة كان بها قوم يعرفون القراءة والكتابة، بل واطلعوا على كتب اليهود والنصارى وكتب فارس أيضاً. وواقعة فداء أسرى بدر لمن يعلّم صبيان المسلمين القراءة والكتابة معروفة ومشهورة. ويؤكد المؤرخون أنه لما نزل الوحي على الرسول في مكة كان في قريش سبعة عشر رجلاً كلهم يكتب، سموا منهم من المسلمين عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وأبا عبيدة بن الجراح وطلحة[1].

كما تواترت الأخبار عن كتابة عبد اللّه بن سعد بن أبي سرح للرسول وهو في مكة، وأنه كان يكتب للنبي، وكان فيما يملي عزيز حكيم، فيكتب عبد اللّه غفور رحيم، فيغيره. فرجع عن الإسلام، ولحق بالمشركين ووشى بعمار وجبير عند ابن الحضرمي، أو لبني عبد الدار، فأخذوهم فعذبوا[2].

والدليل على كتابة الله الوحي للنبي بمكة هو نزول الآية: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾[3]. وهي آية مكية ضمن سورة الأنعام، فيكون عبد اللّه قد كتب للنبي عندما كان بمكة وقبل الهجرة، ومن هذه الواقعة نستدل على كتابة القرآن وتدوينه قبل الهجرة إلى المدينة، ويحتمل أن يكون هناك كتّاب آخرون للوحي قبل الهجرة عدا عبد اللّه بن سعد بن أبي سرح، ولا نستبعد الصحابة المؤمنين الذين أتينا على ذكرهم. والدليل الآخر الذي نسوقه في هذا الصدد هو أن أبي بن كعب هو أول من كتب له الوحي بالمدينة. وواقعة عبد الله بن سعد سابقة لكتابة أبي فيكون هناك كتّاب آخرون للوحي بمكة.

أما قول «بلاشير» بأن تدوين القرآن بعد الهجرة قد شابه العديد من الأخطاء،

---

(1) البلاذُري، فتوح البلدان، ص 457.

(2) الطبري، تفسير الطبري، الجزء السابع، ص 181.

(3) سورة الأنعام، الآية: 93.

وخلق العديد من المشاكل، لأن التدوين لم يكن صحيحاً تماماً، فسقطت منه آيات كثيرة، يضاف إلى ذلك أن أدوات الكتابة وما كتب عليها قد تمّ بدون ضبط أو نظام، فهو قول مردود من أساسه، لأنه لم يأت بأدلة سائغة تبرهن على صحة افتراضاته. يضاف إلى ذلك أننا قد أوردنا إليك آنفاً كيفية تدوين القرآن وكتابته، وضبطه، وترتيبه، وجمعه. فقد كان الرسول يأمر كتاب الوحي بوضع الآيات في مكانها الصحيح وكان يُقْرِئُهَا أصحابه، ويحفِّظها لهم، حتى أصبح حفظ القرآن وترتيبه متواتراً لديهم. وأنه عندما قام الصحابة بجمع القرآن لم يجدوا شيئاً ضائعاً منه. بل إن المطابقات والمقابلات التي أجروها بين النصوص المحفوظة في الصدور وتلك المدونة في أدوات الكتابة وجدت صحيحة. ولا ينقص هذا الحكم مقولة من استدلّ بفقدان آية من سورة براءة، ولم توجد إلا عند خزيمة بن ثابت، ومنها قولهم بضياع آيات أخرى مماثلة لهذه الآية. والدليل على ذلك أن جميع الآيات الأخرى وجدت إمّا محفوظة في الصدور أو مكتوبة في الرقاع. ولولا تتبعهم الدقيق وبحثهم الدؤوب لما وجدوا هذه الآية المفقودة عند خزيمةِ بن ثابت.

أما قول «بلاشير» إنَّ مشكلة وحدة النص القرآني زادت تعقيداً بعد اغتيال الخليفة الرابع علي بن أبي طالب حيث ادعت شيعته بأن من جمع القرآن أسقط منه الآيات التي نصّت على توليته الخلافة دون سواه فهو قول لا يسنده دليل علمي أو عقلي. ثم إن بعض كبار مفسري القرآن من الشيعة كـ«الطبرسي» يرفض هذا الادعاء جملة وتفصيلاً، ويقول في هذا الصدد «أما الزيادة في القرآن فمجمع على بطلانها، وأما النقصان فهو أشد استحالة» ثم قال: «إن العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المشهورة، وأشعار العرب المسطورة، فإن العناية اشتدت، والدواعي توفرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حد لم يبلغه شيء فيما ذكرناه، لأن القرآن مفخرة النبوة، ومأخذ العلوم الشرعية والأحكام الدينية، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية، حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيراً أو منقوصاً، مع العناية الصادقة والضبط الشديد»[1].

ثم إن الإمام عليّاً قد أشاد بالخليفتين أبي بكر الصديق وعثمان لجمعهما القرآن

(1) الطبرسي، مجمع البيان، ذكره الشيخ الزرقاني في مناهل العرفان الجزء الأول، ص 281.

في مصحف واحد، وثبت ثناؤه عليهما، واسترحامه لهما، والدفاع عنهما ضد من اتهمهما بحرق القرآن، ولو كان في ذلك الجمع زيادة أو نقصان لأشار إليها، وندد بها، ولتفاداها عندما أصبح خليفة للمسلمين ولما أشاد بهما على عملهما ذاك.

أما ما ذهب إليه «بلاشير» من تحريف القرآن وإلغاء بعض آياته التي تمجد علياً وشيعته في عهد عبد الملك بن مروان بإشارة من واليه الحجاج بن يوسف، فهو قول مردود من أساسه، لأن التاريخ الذي تتبع الحجاج وولايته تتبعاً دقيقاً، وأضاف ونسب إليه العديد من الأقوال والأفعال غير الصحيحة، لم يدون عليه أنه كتب ستة مصاحف جديدة وزاد فيها وأنقص طبقاً للأهواء السياسية ثم عمد إلى الصحف المتقدمة فأعدمها. وكل ما رواه لنا التاريخ أن الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان رأى اتساع رقعة الإسلام، واختلاط العرب بالعجم، وتفشي اللحن، وبدأ اللبس والإشكال في قراءة القرآن يُلِحُّ بالناس، حتى ليشق على الغالبية منهم أن يهتدوا إلى التمييز بين حروف المصحف وكلماته وهي غير معجمة. هنالك أمر الحجاج هذا الأمر الخطير، فندب الحجاج نصر بن عاصم الليثي ويحيى بن عمر العدواني، فأعجما المصحف. ونقطا جميع حروفه المتشابهة، والتزما ألا تزيد النقط في أي حرف على ثلاث حتى شاع ذلك بين الناس وحتى زال الإشكال واللبس عن المصحف الشريف[1].

وأخيراً فإن ما أورده «بلاشير» من أن الرسول وأصحابه يميلون إلى ترك الأمور على ما هي عليه، لأن العرب في جملتهم لا يفكرون إلا في الحاضر، ولا يهمهم المستقبل، وهذا الميل يقف وراء عزوف المسلمين عن جمع القرآن في عهده... إلخ، فهو كلام لا يستند هو الآخر إلى الدليل العلمي ولا إلى المنطق العقلي. وآية ذلك أن العرب يهتمون بالمستقبل ولا يركزون على الحاضر فقط، فهم أمة حضارية، استطاعت نقل الحضارة الإنسانية إلى المجتمع الحديث، وأضافت إليها وأبدعت في سائر أنواع العلوم والفنون شأنها في ذلك شأن بقية الأمم الأخرى. ناهيك من أن الرسول كان يحث أصحابه على حفظ القرآن، وكتابته وتدوينه خوفاً عليه من الضياع بعده. بل إنه عيّن له كتّاباً رسميين لكتابته منذ كان بمكة قبل الهجرة، ثم إن الصحابة كانوا يكتبون القرآن لأنفسهم. وإن الرسول كان حريصاً على كتابة القرآن عندما نهى

(1) جورجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، الجزء الثالث ص 61.

أصحابه أول الأمر عن كتابة الحديث حتى لا يختلط به، فقد روي عنه أنه قال: «**لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار**»[1].

ومما يناقض قول «بلاشير» ما يرويه المؤرخون أن الرسول كان قد وزّع الأعمال الكتابية بين كتابه، فكان علي وعثمان يكتبان الوحي، وإذا غابا قام بالمهمة ذاتها أبي بن كعب وزيد بن ثابت. وإن خالد بن سعيد بن العاص ومعاوية يكتبان بين يديه في حوائجه، وإن المغيرة بن شعبة والحصين بن نمر كانا يكتبان ما بين الناس، وإن عبد اللّه بن الأرقم والعلاء بن عقبة يكتبان بين القوم في قبائلهم ومياههم وفي دُورِ الأنصار بين الرجال والنساء. وغير هؤلاء كثير كانوا يكتبون الوحي والقضايا، والأمور العامة للمسلمين. فكيف يدعي بلاشير أن العرب لا يهمهم المستقبل ولا يعنيهم إلا الحاضر، ومن هنا كان عزوفهم عن تدوين القرآن؟

أما ما ذهب إليه «كازانوڤا» من قيام الصحابة بإدخال تغييرات على القرآن بعد وفاة الرسول، ليفصلوا ما يمكن لهم فصله بين بعثة الرسول وقيام الساعة اللتين يرى ارتباطهما مباشراً. ثم شكه في الآيتين الخاصتين بموت الرسول، واحتمال موته حال حياته شأنه شأن بقية البشر الآخرين من أنهما من تأليف أبي بكر. فإن هذا القول عار من الدليل العلمي الصحيح هو الآخر.

وبيان ذلك أن الرسول لو كان يعتقد أن الساعة ستقوم في زمانه وقبل وفاته لما تجشم الصعاب لبناء دولة عظيمة كانت لها مكانتها في العالم، ولما أعد تلك التشريعات التي تنظم الأمور الدنيوية للمسلمين، ولما حث أصحابه وأمته على العمل والعبادة، ولما تنبأ لهم بالفتح المبين الذي سيحرزونه على الأمم المجاورة لهم، ولما حثهم على العمل في دنياهم كأنهم سيعيشون أبداً.

يضاف إلى ذلك أن «بلاشير» نفسه رفض رأي كازانوڤا في ما يتعلق باعتقاد الرسول بقيام الساعة في حال حياته، لعدم اعتماده على أدلة علمية وقوية سائغة من جهة، ولأن الرسول لما استقر بالمدينة أصبح يدعو إلى العبادات والمعاملات، وتنظيم العلاقات التي يجب أن تسود بين المسلمين وغيرهم من جهة أخرى. كما أن انتشار

---

(1) أخرجه مسلم في صحيحه.

الإسلام في الجزيرة العربية فرض على المسلمين منذ عصر النبوة أن يفكروا في الحياة الدنيا إلى جانب التفكير في الآخرة[1].

والغريب في الأمر أنه بالرغم من انتقاد بلاشير لكازانوڤا في هذه النقطة، فإنه هو الآخر قد ركز عليها في بعض مقاطع كتبه، والتقى معه في نفس الفكرة التي انتقدها، وذلك عندما قال «توضح لنا التجربة الأولى للنبي الجديد، أنه ما يزال تحت وطأة النداء الإلهي، يلازم خياله تصوره للكارثة الأرضية التي ستقضي على العالم وتصوره للحساب الأخير. إن الساعة لقريبة، ولا تحديد للوقت الذي ستقع فيه على البشر، وإن هلعاً عظيماً سيصيب الآثمين والموسرين»[2].

أما ما ذهب إليه كازانوڤا في نسبة الآيتين: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ﴾، والآية: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ إلى أبي بكر الذي أضافهما إلى القرآن على إثر موت النبي، وإقرار المسلمين له على ذلك فهو قول مردود من عدة جهات. منها: أن الآية الأولى نزلت بسبب انهزام المسلمين يوم أحد. وظن الناس أن الرسول قد قتل، فصاح بعض المسلمين: إن محمداً قد أصيب فيجب عليهم الاستسلام لعدوهم لأنهم إخوانهم وصاح بعضهم الآخر: إنه يجب الاستمرار في القتال حتى بعد وفاة النبي إذ لا خير في الحياة بعده فأنزل الله هذه الآية. ومنها: أن الرسول بعد أن لحق بالرفيق الأعلى أُرتِج على المسلمين، واضطربوا اضطراباً عظيماً بين مصدق ومكذب، فبعضهم يقول: إنه أُخِذَ ببعض ما كان يأخذه عند الوحي، وبعضهم يقول: إن الرسول لا يموت حتى يقضي على المنافقين، ولا يحدث حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم. وكان عمر بن الخطاب من أكثر المشككين في موت الرسول. وعندما قدم أبو بكر وكشف عن وجه الرسول، وتحقق من موته، جمع الناس وتلا عليهم الآية المذكورة، فرجع الناس إلى رشدهم، وعلق عمر على ذلك بقوله: «فلكأني لم أقرأها إلا يومئذ»[3].

إما بالنسبة إلى الآية الثانية فقد نزلت بالمدينة، وتعني إبلاغ النبي بأنه سيموت هو

---

(1) د. تهامي نقرة، المستشرقون والقرآن الكريم، مناهج المستشرقين، المرجع السابق، ص 45.

(2) Blachère, Le Coran, op. cit, p. 45.

(3) القرطبي، الجامع، الجزء الرابع، ص 223. والأسلوب من عندنا.

الآخر كما تموت بقية الخلق. لا تمييز في ذلك «لأن كل نفس ذائقة الموت». وهو تحذير له من الآخرة، وحث له على العمل الصالح والتقوى خاصة أن الخطاب الذي يوجه إليه موجه إلى بقية المسلمين إلا إذا كان من خصوصياته، وإبلاغه بموته حتى لا تختلف أمته بعد وفاته كما اختلفت الأمم الأخرى في غيره قطعاً لدابر الفتنة والشك. وقد أوشك حصول ذلك بعد وفاته لولا تدخل أبي بكر بتلاوتها واحتجاجه بها على صحة وفاته.

ولو كانت الآيتان السابقتان من اختراع أبي بكر، فكيف يسكت المسلمون على ذلك ويوافقونه على هذا التزوير المتعمد وهم أشد خلق الله تمسكاً بكتابه؟. ونحن نعلم جميعاً حرص أبي بكر على القرآن، وعدم تبديل أو تعديل ما اتخذه الرسول من قرارات سياسية أو دينية أو اقتصادية. وخشيته من القيام بعمل لَمْ يأمر به الرسول، وفزعه الشديد عندما عرض عليه عمر جمع القرآن في مصحف واحد، وإجابته له «أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إن قلت في القرآن برأيي»؟. ثم يأتي بعد هذا كله ويضيف إلى القرآن ما ليس فيه.

أما بالنسبة إلى الشبهات الأخرى التي نعرفها من خلال قراءاتنا المتعددة وقد علقت في ذاكرتنا، ولكننا لم نستطع نسبتها إلى مصادرها فإننا نتركها، لأن البحث العلمي الصحيح يقتضي إعادة كل معلومة إلى مصدرها، ولأننا اخترنا لأنفسنا الرد على شبهات المستشرقين حول هذه المباحث التي ندبجها، ولأن هذه الشبهات التي أهملنا الرد عليها قام آخرون ببحثها والرد عليها باستفاضة تغنينا عن تكرارها.

فإذا ما تركنا ذلك كله، وتعرضنا إلى ترتيب آيات القرآن وسوره، لوجدنا أن المستشرقين قد شكوا في هذا الترتيب، واعتبروا الآيات القرآنية مختلطة، ومندمجة مع بعضها طالما لم ترتب ترتيباً موضوعياً أو تاريخياً. وقد حاول نولدكه ترتيب القرآن حسبما أشرنا إليه آنفاً طبقاً للمواضيع والأساليب التي جاء بها، إلا أننا نود الرد على هذه الشبهة وذلك بالإشارة إلى إجماع الأمة الإسلامية على أن ترتيب القرآن على هذا النمط الموجود في المصاحف كان بتوقيف من النبي عن الله تعالى، وأنه لا يجوز تغييره أو تبديله أو الاجتهاد فيه.

وكان الرسول هو الذي رتب القرآن بالطريقة الموجودة لدينا، وأنه عرضه العرضة الأخيرة على أصحابه طبقاً لما هو معروف لدينا الآن. واستدلّ المسلمون على

ترتيب الرسول للقرآن بهذه الطريقة على قوله عليه السلام: «**أتاني جبريل فأمرني أن أضع هذه الآية هذا الموضع من السورة...**». وغير ذلك من الأدلة الكثيرة. أما ما يقال عن إتيان الحارث بن خزيمة بالآيتين الموجودتين في آخر سورة براءة، وقول عمر: لو كانتا ثلاث آيات لجعلتها على حدة، فانظروا إلى آخر سورة من القرآن فألحقوهما في آخرها. فإن هذه الرواية لا تستقيم وإجماع الأمة على أن ترتيب القرآن توقيفي لا اجتهاد فيه. ونحن لا نستبعد وجود بعض الآيات عند الصحابة وفقدانها عند بعضهم الآخر، فلما جمع القرآن وجدت هاتان الآيتان لدى خزيمة بن ثابت ولم توجد مع غيره فأمره عمر بوضعهما في آخر سورة نزلت من القرآن. وهذا رأي سديد، لا يناقض الترتيب القرآني، يضاف إلى ذلك أن القرآن هو فن آخر من فنون القول لا علم للعرب به، وهو معجز يتحدى العرب بالفن الذي لا يخضع لترتيب معين. والقرآن لو رتب ترتيباً تاريخياً أو موضوعياً لكان كتاباً تاريخياً شأنه شأن بقية الكتب الأخرى، ولكنه كان كتاباً بيئياً فهو يعكس زمناً معيناً وبيئة معينة، وأورد من الأحكام والتشريعات التي تكون صالحة لكل الأزمنة وفي كل الأمكنة، وبالتالي هو لا يحتاج إلى الترتيب الموضوعي والتاريخي الذي درجت عليه الكتب الأخرى.

فإذا كان الأمر كذلك، وإذا كان المستشرقون قد طعنوا في صحة القرآن من حيث جمعه وتمحيصه وتدقيقه، فقد وجدوا مطعناً آخر انصب على ذات الموضوع وهو اختلاف آياته وأحكامه طبقاً للقراءات والأحرف السبعة الموجودة فيه، فما هذه الشبهة يا ترى؟.

المبحث الخامس

المستشرقون وقضية نزول القرآن على سبعة أحرف

سنحاول التعرض في هذا المبحث لموضوع من المواضيع الشائكة التي أثارها المستشرقون حول القرآن الكريم، لطعنهم في عدم صحته، واختلاف الألفاظ الواردة فيه. وحدوث تغيير في نصوصه، الأمر الذي يوقع الشك والارتياب في صحة النص القرآني. كما أن الأخذ بقضية نزول القرآن على سبعة أحرف والذي أجمع على تفسيره المسلمون بأن المراد به «سبع لغات» يتنافى وما قرره علماء اللغات من أن القرآن قد نزل بلغة قريش وحدها دون سواها من لغات القبائل العربية الأخرى، ثم إن الأخذ بهذا

المفهوم قد يؤدي إلى ضياع وحدة النص القرآني، كما قد يؤدي إلى ضياع وحدة الأمة التي من أهم مقومات وحدتها وحدة لغتها ولسانها. وذهب بعضهم الآخر إلى تعريف الأحرف السبعة التي قيل إن القرآن قد نزل بها بأنها هي القراءات السبع المنقولة عن الأئمة السبعة المعروفين عند القراء.

وقبل التطرق إلى شبهات المستشرقين حول هذا الموضوع، ثم محاولة الرد عليهم نرى لزاماً علينا تأصيل هذا الموضوع لبيان مفهومه، والمعنى المقصود من هذه الأحرف، ورأي علماء المسلمين حوله حتى نستطيع الإلمام به من جميع جوانبه.

تطرق الإمام الطبري في مقدمة تفسيره إلى قضية الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن الكريم في معرض بيان اللغة التي أنزل بها، وكذلك في رده على من زعم أن في القرآن كلاماً أعجمياً، وأن فيه من كل لسان شيئاً. فقال: قال «أبو جعفر»: قد دللنا على صحة القول بما فيه الكفاية لمن وفق لفهمه، على أن الله جلّ ثناؤه أنزل جميع القرآن بلسان العرب دون غيره من ألسن سائر أجناس الأمم، وعلى فساد قول من زعم أن منه ما ليس بلسان العرب ولغتها. فنقول الآن: إذا كان ذلك صحيحاً في الدلالة عليه فبأي ألسن العرب نزل؟. أبألسن جميعها أو بألسن بعضها....؟»[1].

ثم يستطرد الطبري لبيان ماهية الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، وحُججه التي يستدل بها على صحة افتراضاته منها: إن الأحرف هنا تعني اللغات، وليست القراءات السبع فيقول في هذا الصدد باختصار شديد وتصرف كبير بعد أن عدد الطرق التي ورد بها حديث الرسول: «**أنزل القرآن على سبعة أحرف، فالمراء في القرآن كفر،** ثلاث مرات. **فما عرفتم منه فاعملوا به، وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه**» إن القرآن «قد نزل بألسن بعض العرب دون ألسن جميعها، وإن قراءة المسلمين اليوم ومصاحفهم التي بين أظهرهم هي ببعض الألسن التي نزل بها القرآن دون جميعها»[2].

ونستنتج من كلام الطبري أن المراد بالأحرف السبعة هي اللغات السبع التي أنزل بها القرآن الكريم. ولكن العلماء اختلفوا في ماهية هذه اللغات وتحديدها. فالقرطبي في «جامعه» يذكر خمسة أقوال من الخمسة والثلاثين قولاً التي ذكرها «أبو حاتم بن حبان البستي» ونحن نلخصها لك فيما يلي:

---

(1) الطبري، تفسير الطبري، الجزء الأول، ص 9.

(2) المرجع السابق، ص 29.

الأول:

إن المراد بالأحرف السبعة هي الأوجه السبعة من المعاني المتقاربة بألفاظ مختلفة نحو أقبل، وتعالى، وهم. والسبب في ذلك التوسعة على المسلمين في الحروف لعجزهم عن أخذ القرآن على غير لغتهم، حالة كونهم أمة أمية لا تعرف القراءة والكتابة إلاّ القليل من أبنائها، فوسع لهم في اختلاف الألفاظ من اتفاق المعنى.

الثاني:

إن المراد بالأحرف السبعة هي سبع لغات في القرآن على لغات العرب كلها، وليس معناه أن يكون في الحرف الواحد سبعة أوجه، ولكن هذه اللغات السبع متفرقة في القرآن، فبعضه بلغة قريش، وبعضه بلغة هذيل، وبعضه بلغة هوازن، وبعضه بلغة اليمن.

الثالث:

المراد بالأحرف السبعة، والتي تعني اللغات السبع إنما تكون في لغة مضر، لأن الخليفة «عثمان» احتج بها عند جمع القرآن فقال «نزل القرآن بلغة مضر» والمقصود بلغة مضر: كنانة، وأسد، وهذيل، وتيم، وضبة، وقيس.

الرابع:

إن المراد بالأحرف السبعة هو وجوه الاختلاف في القراءة منها ما تتغير حركته، ولا يزول معناه ولا صورته مثل: «هن أطهرُ لكم» وأطهرَ «ويضيقُ صدري» ويضيقَ. ومنها ما لا تتغير صورته ويتغير معناه بالإعراب، مثل: «ربنا باعدْ بين أسفارنا» وباعدَ. ومنها ما تبقى صورته ويتغير معناه باختلاف الحروف، مثل قوله «ننشزها» وننشرها. ومنها ما تتغير صورته ويبقى معناه: «كالعهن المنفوش» وكالصوف المنفوش. ومنها ما تتغير صورته ومعناه، مثل «وطلح منضود» وطلع منضود. ومنها بالتقديم والتأخير كقوله: «وجاءت سكرة الموت بالحق» وجاءت سكرة الحق بالموت. ومنها بالزيادة والنقصان، مثل قوله: تسع وتسعون نعجة أنثى وقوله: وأما الغلام فكان كافراً وكان أبواه مؤمنين، وقوله: فإن الله من بعد إكراههنّ لهن غفور رحيم.

الخامس:

إن المراد بالأحرف السبعة معاني كتاب الله تعالى، وهي أمر، ونهي، ووعد، ووعيد، وقصص، ومجادلة، وأمثال، ورفض معظم المفسرين كابن عطية هذا التعليل

لأن هذا لا يسمى أحرفاً، ولأن الإجماع قد انعقد على التوسعة على الأمة لم تقع في تحليل حلال ولا في تغير شيء من المعاني[1].

وهناك من ذهب إلى القول بأن المراد بالأحرف السبعة هي القراءات السبع المشهورة المنقولة عن الأئمة السبعة المعروفين عند القراء. وهذا الاستنتاج خاطئ من أساسه، ويشوبه الخلط والاضطراب، ويدل على عدم معرفة معاني الألفاظ ودلالتها. وقد أنكر معظم المفسرين هذا الرأي. فهذا شيخ المفسرين الإمام الطبري يقول: «فأما ما كان من اختلاف القراءة من رفع حرف وجره ونصبه، وتسكين حرف وتحريكه، ونقل حرف إلى آخر مع اتفاق الصورة فمن معنى قول النبي ﷺ «**أمرت أن أقرأ القرآن على سبعة أحرف**» بمعزل. لأنه معلوم أنه لا حرف من حروف القرآن مما اختلفت القراءة في قراءته بهذا المعنى يوجب المراء كفر المماري به في قول أحد من علماء الأمة. وقد أوجب عليه الصلاة والسلام بالمراء فيه الكفر من الوجه الذي تنازع فيه المتنازعون إليه وتظاهرت عنه بذلك الرواية، على ما قد قدّمنا ذكرها في أول هذا الكتاب»[2].

وذهب القرطبي إلى القول: إن بعض علماء المسلمين كالداودي وابن أبي صفرة وغيرهما ذهبوا إلى القول بأن القراءات السبع التي تنسب للقراء السبعة هي ليست الأحرف السبعة التي اتسعت الصحابة في القراءة بها، وإنما هي راجعة إلى حرف واحد من تلك السبعة، وهو الذي جمع عليه عثمان المصحف[3].

وذهب بعض العلماء المحدثين إلى أن الأحرف التي نزل بها القرآن، أعم من تلك القراءات المنسوبة إلى الأئمة السبعة القرّاء عموماً مطلقاً، وأن هذه القراءات أخص من تلك الأحرف السبعة النازلة خصوصاً مطلقاً. وإن السبعة القراء المشهورين لم يكونوا قد خلقوا ولا وجدوا حين نطق الرسول بالحديث «**أُنزل القرآن على سبعة أحرف**»[4].

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الجزء الأول، ص 42 ـ 46.
(2) الطبري، التفسير، الجزء الأول، ص 23.
(3) القرطبي، الجامع، المرجع السابق، الجزء الأول، ص46.
(4) الزرقاني، مناهل العرفان، المرجع السابق، ص 191.

وبقي علينا أن نعالج قضية لها علاقتها بموضوعنا: هل بقيت هذه الأحرف السبعة في مصحف عثمان، أو أنها محيت جميعاً ولم يبق منها إلاّ حرف واحد؟.

فهذا الإمام الطبري ينكر الأحرف السبعة في مصحف عثمان، الذي لا يشتمل إلاّ على حرف واحد منها بعد جمع القرآن في عهده، في مصحف واحد، وهو الموجود لدينا إلى يومنا هذا، والعلة في ذلك إجماع الأمة بقيادة عثمان على الاقتصار على حرف واحد من الأحرف السبعة المعروفة جمعاً لكلمة المسلمين. والقضاء على تفرق الأمة حول قراءة القرآن باللغات الأخرى. ويتساءل الطبري في هذا الصدد عن علة الإبقاء على حرف واحد دون سواه، ويجيب عن تساؤله إيراده كيفية جمع القرآن في عهد الصديق بإشارة عمر. ثم عن جمعه في عهد عثمان بعد أن اختلف القراء في قراءته طبقاً للأحرف السبعة. وبعد أن قامت لجنة جمع القرآن الرباعية بما عهد إليها. ثم أرسل عثمان إلى حفصة يسألها أن تعطيه الصحيفة ـ وهي المصحف الذي جمع في عهد أبي بكر ـ وحلف لها ليردَّنَّها إليها. فأعطته إياها فأجرى عملية المطابقة والمقابلة بينه وبين المصحف الذي جمعته لجنته الرباعية فلم يختلفا في شيء فردها إليها. وطابت نفسه وأمر الناس أن يكتبوا مصاحف، فلما ماتت حفصة أرسل إلى عبد الله بن عمر في الصحيفة بعزمه فأعطاهم إياها فغسلت غسلاً[1].

ثم يستطرد إمام المفسرين بعد كلام قيم في هذا المعنى قائلاً: «فإن قال لك بعض من ضعفت معرفته: كيف جاز لهم ترك قراءة أقرأهموها رسول الله ﷺ وأمرهم بقراءتها؟ قيل: إن أمره إياهم بذلك لم يكن أمر إيجاب وفرض. وإنما كان أمر إباحة ورخصة، لأن القراءة بها لو كانت فرضاً عليهم لوجب أن يكون العلم بكل حرف من تلك الأحرف السبعة عند من يقوم بنقله الحجة ويقطع خبره العذر ويزيل الشك من قراءة الأمة، وفي تركهم نقل ذلك كذلك أوضح دليل على أنهم كانوا في القراءة بها مخيرين بعد أن يكون في نَقَلَةِ القرآن من الأمة من تجب بنقله الحجة ببعض تلك الأحرف السبعة. فإذا كان ذلك كذلك لم يكن القوم بتركهم نقل جميع القراءات السبع تاركين ما كان عليهم نقله، بل كان الواجب عليهم من الفعل ما فعلوا، إذ كان الذي فعلوا من ذلك كان هو النظر للإسلام وأهله، فكان القيام بفعل الواجب عليهم بهم

(1) الطبري، التفسير، المرجع السابق، الجزء الأول، ص 21.

أولى من فعل ما لو فعلوه كانوا إلى الجناية على الإسلام وأهله أقرب منهم إلى السلامة من ذلك»[1].

وذهب جماعة من القراء والفقهاء والمتكلمين إلى أن جميع الأحرف السبعة موجودة، بمصحف عثمان، وحجتهم في ذلك أنه لا يجوز للأمة أن تهمل نقل شيء منها، وأن الصحابة يجمعون على نقل المصاحف العثمانية من الصحف التي كتبها أبو بكر، وأجمعوا على ترك ما سوى ذلك. وأورد الشيخ الزرقاني في مبحث طويل أدلّة هذا الفريق ورجحه في نهاية بحثه بأدلة علمية ولغوية ولكنها ليست مقنعة تماماً في نظرنا[2]. خاصة وأن الإمام الطبري قد رد فيما نقلناه إليك على معظم حججه.

ويذهب الدكتور «طه حسين» إلى تأييد وجهة نظر الطبري، وهو يرى أن هذه القراءات السبع ليست من الوحي في قليل ولا كثير، وليس منكرها فاسقاً ولا مغتمزاً في دينه، وإنما هي قراءات مصدرها اللهجات واختلافها. . . . إن القرآن قد تلي بلهجة واحدة، ولغة واحدة هي لغة قريش ولهجتها، ولم يكد يتناول القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه، وتباينت تبايناً كثيراً[3].

ومما يؤيد وجهة نظر الطبري بالخصوص أن هذه القراءات السبع ليست من الوحي وبالتالي فهي ليست من الأمور التي يحرص المسلمون على الإبقاء عليها عندما جمعوا القرآن على مصحف الخليفة عثمان. ولا يذهب ذاهب أو يعتقد معتقد أن جامعي القرآن قد أغفلوا هذه القراءات أو أسقطوها عمداً لو كانوا يعتقدون أن الوحي قد نزل بها هي الأخرى. غير أن هذه النتيجة التي وصلنا إليها تلقي ظلالاً من الشك على صحة الحديث الذي أشرنا إليه والقائل: إن القرآن قد أنزل على سبعة أحرف. ونحن نعلم أن إحدى الطرق التي يتحرى بها المسلمون صحة الأحاديث هي مقابلتها بالقرآن الكريم فإن اتفقت معه فهي أحاديث صحيحة وإن عارضته أو اختلفت معه في المعنى فيحكم عليها بعدم الصحة. ولو رجعنا إلى سند الحديث «أنزل القرآن على سبعة أحرف» طبقاً لما يورده الطبري من مختلف الأسانيد لرأيناه يقارب الصحة نظراً

---

(1) المرجع السابق، ص 22 ـ 23.

(2) الزرقاني، المرجع السابق، ص 168 ـ 179.

(3) طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص 109 ـ 110، وقد نقل الدكتور طه حسين هذا الرأي من كتاب الاتقان للسيوطي الجزء الأول، ص59 طبعة القاهرة 1279هـ.

لعدم التجريح في سلسلة الرواة، إلاّ أننا لو طبقنا القاعدة القاضية بمقابلة الحديث بالقرآن للنظر في اتفاقه معه أو معارضته إياه لوجدنا أن هذا الحديث ـ أي حديث الأحرف السبعة ـ، يعارض صراحة النصوص القرآنية التي نجد فيها: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾[1]. وفيها: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيَ أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَآيِ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾[2].

ثم إن الأمة قد تواتر لديها عدم قيام الرسول بتغيير أو تبديل ما ينزل عليه من القرآن، وأنه ما إن ينزل عليه شيء منه إلاّ أمر كُتَّابه بتدوينه، طبقاً للّسان الذي ورد به حال نزوله عليه.

ثم إنه لو عقدنا مقابَلَةً بين حديث الأحرف السبعة وبين حديث آخر مروي عن الرسول أنه علّم «البراء بن عازب» دعاء فيه «**ونبيّك الذي أرسلت**» فلما أراد البراء أن يعرض ذلك الدعاء على رسول الله قال: «ورسولك الذي أرسلت»، فلم يوافقه النبي على ذلك، بل قال له: «**لا، ونبيّك الذي أرسلت**». وهكذا نهى الرسول البراء أن يضع لفظة «رسول» بدلاً من لفظة «نبي» مع أن كليهما يؤدي معنى واحداً لاستنتجنا ضعفه، ثم كيف كان الرسول يجيز أن يوضع في القرآن مكان عزيز حكيم، غفور رحيم، أو سميع عليم. وكيف يمكننا قبول الرواية التي تذكر أن«عبد اللّه بن مسعود» أقرأ رجلاً كلمة «الفاجر» بدلاً من كلمة الأثيم في الآية: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ * طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ﴾ مع ورود المنع عن تغيير أي حرف من حروف القرآن، وهل يعقل قيام ابن مسعود بذلك، وسكوت الصحابة على عمله، لو صح أنه فعل ذلك؟[3].

ثم إننا لو سايرنا من ذهب إلى أن القرآن قد أنزل على سبعة أحرف أي سبع لغات مختلفات، فإن مصحف عثمان مع ذلك لا يحتوي إلاّ على حرف واحد من الأحرف السبعة المختلف عليها. وبيان ذلك أن الإمام الطبري نفسه يتساءل عن وجود الستة الأحرف هل هي قد نسخت فرفعت؟ وإذا كان الأمر كذلك فما الدليل على نسخها ورفعها؟. يجيب الطبري عن هذين التساؤلين بقوله: «إن هذه الأحرف الملغاة

(1) سورة البروج، الآية: 22.
(2) سورة يونس، الآية: 15.
(3) د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الثامن، المرجع السابق، ص 622.

لم تنسخ فترفع، ولم تضيّعها الأمة وهي مأمورة بحفظها، ولكن الأمة أمرت بحفظ القرآن وخيرت في قراءته وحفظه بأي تلك الأحرف السبعة شاءت، كما أمرت، إذا هي حنثت في يمين وهي موسرة، أن تكفّر بأي الكفارات الثلاث شاءت: إمّا بعتق أو إطعام أو كسوة. فلو أجمع جميعها على التكفير بواحدة من الكفارات الثلاث دون حظرها التكفير بأي الثلاث شاء المكفّر كانت مصيبة حكم الله مؤدية في ذلك الواجب عليها من حق الله. فكذلك الأمة أمرت بحفظ القرآن وقراءته وخيّرت في قراءته بأي الأحرف السبعة شاءت، فرأت لعلة من العلل أوجبت عليها الثبات على حرف واحد، قراءته بحرف واحد ورفض القراءة بالأحرف الستة الباقية، ولم تحظر قراءته بجميع حروفه على قارئه بما أذن له في قراءته به[1].

أما عن العلة التي حدت بالمسلمين إلى الإبقاء على حرف واحد وطرح ما عداه فهي خشيتهم اختلاف المسلمين في قراءة القرآن وتفرقهم فيه تفرق اليهود والنصارى، وهي العلة التي دفعت عثمان إلى جمع القرآن في مصحف واحد كما أسلفنا في المبحث السابق.

هذه هي قضية الأحرف السبعة كما وردت طبقاً للنظرية الإسلامية، فما وقعها على المستشرقين؟. وكيف فسروا وجودها على أنه دليل لا يقبل الدحض على تضارب القرآن الكريم، وحصول تغيير فيه بالزيادة والنقصان؟.

عالج «جولدزيهر» هذه القضية معالجة موسعة في كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي» مفتتحاً كتابه بتلك العبارة التعسفية التي أطلقها كفرضية مسلَّم بها ثم حاول تطويع بحثه بالكامل للبرهنة على صحتها وهي: «لا يوجد كتاب تشريعي اعترفت به طائفة دينية اعترافاً عقدياً على أنه نص منزّل أو موحى به، يقدم نصه في أقدم عصور تداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات، كما نجد في نص القرآن»[2]. وقد أورد «جولدزيهر» تلك العبارة التعسفية استناداً إلى تعدد وجوه القراءات، ويستطرد في هذا الصدد قائلاً: «ليس هناك نص موحد للقرآن، ومن هنا نستطيع أن نلمح في صياغته المختلفة أولى مراحل التفسير. والنص المتلقى بالقبول، الذي هو لذاته غير موجود في جزئياته، يرجع إلى الكتابة التي تمت بعناية الخليفة الثالث عثمان دفعاً

---

(1) الطبري، التفسير، المرجع السابق، الجزء الأول، ص 20.

(2) جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، المرجع السابق، ص 4.

للخطر الماثل في رواية كلام الله في مختلف الدوائر على صور متغايرة، وتداوله في فروض العبادة على نسق غير متفق، فهي إذاً رغبة في التوحيد ذات حظ من القبول»[1].

ويفسر «جولدزيهر» منشأ الاختلاف في القراءات المتعددة إلى خصوصية الخط العربي الذي يقدم هيكله المرسوم مقادير صوتية مختلفة، تبعاً لاختلاف النقاط الموضوعة فوق هذا الهيكل أو تحته، وعدد تلك النقاط، واختلاف مواقع الإعراب.

وأورد «جولدزيهر» أمثلة تؤيد رأيه الآنف الآية: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُم بِسِيمَىٰهُمْ قَالُوا۟ مَآ أَغْنَىٰ عَنكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ﴾[2]. قرأ بعضهم بدلاً من «تستكبرون» بالباء الموحدة «تستكثرون» بالثاء المثلثة. كما أورد الآية: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾[3] قرئ أيضاً: «نُشُراً» بالنون بدل الباء.

إن ما ذهب إليه «جولدزيهر» في تفسيره لاختلاف القراءة راجع إلى خصوصية الخط العربي. فهذا الاستنتاج ليس صحيحاً من الناحية العلمية لأنه شتّان بين اختلاف القراءات المعروفة وبين الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن باعتبارها انعكاساً للغات العرب المختلفة، ذلك أن الخط العربي لم يكن سبباً في اختلاف القراءات، ولكنه ساعد على استيعاب القراءات الصحيحة بحالتها التي كانت عليها عند كتابة المصاحف العثمانية من إهمال النقط والشكل.

ولكن «جولدزيهر» بعد أن تعرض إلى أوجه القراءات المختلفة، عالج الاختلاف الذي ادعى حصوله في القرآن نتيجة وجود الأحرف السبعة التي نزل بها. غير أنه أشار إلى قراءة عثمان على وجه يختلف عن النص في الكتابة المأثورة التي رتب عملها ثم اعتمدها[4]، غير أن الثابت تاريخياً أنه قتل وهو يقرأ في مصحف مكتوب من مصاغه. ثم إن ما ذكره «جولدزيهر» حول قراءة عثمان للآية 104 من سورة آل عمران لم تنصب على اختلاف في القراءة، ولكنها تناولت زيادة في النص وهي إضافة عبارة «ويستعينون الله على ما أصابهم» بعد الآية ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾.

---

(1) المرجع السابق، ص6.
(2) سورة الأعراف، الآية: 48.
(3) سورة الأعراف، الآية: 57.
(4) جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، المرجع السابق، ص 48.

واستند «جولدزيهر» في كثير من مقاطع كتابه إلى جواز قراءة القرآن بالمعنى تأسيساً على اختلاف الأحرف السبعة حتى وإن لم يطابقه حرفية اللفظ. وأشار بالخصوص إلى واقعة «عبد اللّه بن أبي سرح» وادعائه في أنه كان يحول النبي كما يريد وقد تعرضنا لهذه الفرية وأثبتنا دحضها. ونضيف إلى أن هذه الاختلافات حصلت قبل جمع القرآن في مصحف عثمان، أما بعده فإن النص القرآني أصبح موحداً لفظاً ومعنى. ونتحدى كائناً من كان أن يثبت ذلك الاختلاف والاختلاط الذي أصرّ «جولدزيهر» على وجوده في القرآن الذي بين أيدينا.

واستنبط «جولدزيهر» أن اختلاف الأحرف السبعة وقراءة الناس بها يرجع إلى تلك الحرية المطردة إلى حدّ الحرية الفردية كأنما كان سواء لدى الناس أن يروا النص على وجه لا يتفق بالكلية مع صورته الأصلية[1]. إلاّ أنه يناقض هذه الفكرة تماماً بعد قليل عندما ذكر أن مثل هذه الحرية لا تشجع الإيمان الثابت بحصانة نص الكتاب المقدس. كما أن هذه الحرية أثارت من ناحية أخرى عدم ارتياح في دوائر أشد محافظة في التفكير، وأما أنه لم يكن يعد بديهياً في كل مكان أن تقبل هذه الحرية، لا بالنظر على أنها تعبير عن الحيطة الصامتة فحسب، بل بالاعتراف لها بحق أساسي في الصحة، ثم استشهد على ذلك بتلك القصة المنصبّة على وصف نعيم الجنة طبقاً للآية 26 من سورة الواقعة من أن أصحاب اليمين ينعمون في «طلح منضود». وهنا روي عن عليّ أنه قال ما شأن الطلح؟ إنما هو: «وطلع منضود» ثم قرأ: ﴿طَلْعُهَا هَضِيمٌ﴾ «الآية 148 من سورة الشعراء». فقال له الحاضرون: هل تريد أن تحولها إلى هذا المعنى؟ فقال علي: إن القرآن لا يهاج اليوم ولا يحوَّل[2].

وهكذا نرى «جولدزيهر» يناقض نفسه حول حرية قراءة القرآن بالمعنى فمرة يجيزها، ومرة يذكر القصص التي تُناقضها. ثم إن هذا المثل الذي ضربه حول علي يؤكد تمسك المسلمين بصحة نصهم القرآني الذي لا يسمحون لأي أحد مهما كانت صفته وعلا قدره أن يغيّر فيه من تلقاء نفسه.

أرجع «جولدزيهر» الاعتدال في قراءة القرآن على الأحرف السبعة إلى ذلك الحديث النبوي الذي أشرنا إليه سابقاً والذي حدد نزول القرآن على سبعة أحرف.

---

(1) المرجع السابق، ص 48.

(2) المرجع السابق، ص 52.

وكعادة «جولدزيهر» في دراسته فقد أرجع هذا الحديث هو الآخر إلى أصول تلمودية يهودية لأنه ـ حسب رأيه ـ يبدي شبهاً كبيراً برأي التلمود في نزول التوراة بلغات كثيرة في وقت واحد، ولكنه عاد وأنكر صلة هذا الحديث بالأصول اليهودية استناداً إلى الأوجه المختلفة التي فسّر بها المسلمون هذه الأحرف السبعة حتى بلغت خمسة وثلاثين وجهاً. وكعادته فسّر «جولدزيهر» ورود هذا الحديث لمواجهة اختلاف القراءات وفي الدلالة على التصويب المقيد ببعض النظم والشروط للقراءات السائدة. وهو بذلك يطعن في صحة هذا الحديث، ويفسر وجوده الوضعي لمواجهة اختلاف القراءات بالأحرف السبعة.

إن المشكلة الخطيرة التي أثارتها معضلة الأحرف السبعة، تتمثل في قيام علماء المسلمين ـ وعن حسن نية ـ بحصر معاني الأحرف السبعة في سبعة أوجه من المعاني المتفقة بالألفاظ المختلفة، نحو أقْبِلْ وهلمّ وتعال، وعجِّل وأسرع وأنظر وأخّر وأمهل ونحوه[1]. كما أن الإمام الطبري في مقدمة تفسيره نحا هذا النحو لأنه يستشهد بقول الرسول لعمر بن الخطاب: «**يا عمر إن القرآن كله صواب ما لم تجعل رحمة عذاباً أو عذاباً رحمة**»[2]. ومن هذه القضية المختلف عليها استنبط المستشرقون «أن نظرية القراءة بالمعنى كانت بلا ريب أخطر نظرية في الحياة الإسلامية لأنها أسلمت النص القرآني إلى هوى كل شخص، يثبته على ما يهواه»[3]. ومن هذه المشكلة أيضاً تحدث «جولدزيهر» عن الحرية في قراءة القرآن بالمعنى، ورتب عنها تلك النتيجة الخطيرة التي سطّرها في مقدمة كتابه وخصص لها اثنتين وسبعين صفحة للبرهنة عليها وهي: أنه لا يوجد كتاب تشريعي اعترفت به طائفة دينية اعترافاً عقدياً على أنه نص منزّل أو موحى به يقدم نصه في أقدم عصور تداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات، كما نجد في نص القرآن[4].

غير أن هذه المسألة ليست بهذه السهولة التي يتوقعها ويراها المستشرقون. وبيان ذلك أنه يجب التشديد على الفصل بين القراءات السبع والأحرف السبعة ابتداءً لأن

(1) الزركشي، البرهان، المرجع السابق، جـ1، ص220.

(2) الطبري، التفسير، الجزء، الأول، ص 10.

(3) Blachère, Introduction, op. cit, p. 69.

(4) جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، المرجع السابق، ص 4.

«جولدزيهر» يظهر أنه قد خلط بينهما على الأقل في الاستنتاج وهو تغاير وتعدد النص القرآني. فالقراءات كما ذكرنا لا تؤدي إلى الاختلاف في النص القرآني لأنها عبارة عن اختلاف ألفاظ الوحي في كتابة الحروف أو كيفيتها من تخفيف أو تثقيل أو غيرهما. وهذه القراءات ناتجة كما قال «جولدزيهر» عن خصوصية الخط العربي الذي يقدم هيكله المرسوم مقادير صوتية مختلفة، تبعاً لاختلاف النقاط الموضوعة فوق هذا الهيكل أو تحته وعدد تلك النقاط... الخ. ثم إن هذه القراءات تختلف في القصر والمد وفي الحركة والسكون وفي النفي والإثبات وفي حركات الإعراب، وهي إذن ليست من الأحرف السبعة في شيء، لأنها عبارة عن اختلاف في الصورة والشكل لا في المادة واللفظ. وبالرغم من ذلك كله فإن «جولدزيهر» يعتقد أن القراءات السبع هي الأحرف السبعة بذاتها عندما يقول: «إنه ليس هناك نص موحد للقرآن، ومن هنا نستطيع أن نلمح في صياغته المختلفة أولى مراحل التفسير. والنص المتلقى بالقبول «القراءة المشهورة» الذي هو لذاته غير موحّد في جزئياته، يرجع إلى الكتابة التي تمّت بعناية الخليفة الثالث: عثمان دفعاً للخطر الماثل في رواية كلام الله في مختلف الدوائر على صورة متغايرة، وتداوله في فروض العبادة على نسق غير متفق، فهي إذاً رغبة في التوحيد ذات حظ من القبول»[1]. وانظر إليه يطلق على الحرف الواحد «القراءة المشهورة». وهذا الخلط بين القراءات السبع نبّه إليه علماء المسلمين منذ البداية كما أشرنا في مقدمة هذا المبحث.

أما الأحرف السبعة فهي اللغات التي تختلف في ما بينها لفظاً ومادة، وبالرغم من الأوجه المختلفة التي أعطيت لهذه الأحرف، فإن الأقرب إلى الصواب ذلك الذي ينصبّ على اختلاف اللهجات في الفتح والإمالة، والترقيق والتفخيم، والهمز والتسهيل، وكسر الحروف المضارعة، وقلب بعض الحروف، وإشباع ميم الذكور، وإشمام بعض الحركات.

وهذا الوجه يبرز الحكمة من إنزال القرآن على سبعة أحرف، لأن فيه تخفيفاً وتيسيراً على الأمة التي تعددت قبائلها. فاختلفت بذلك لهجاتها، وتباين أداؤها لبعض الألفاظ، فكان لا بد من أن تراعيَ لهجاتها وطريقة نطقها، ويفسر ذلك أن الأنبياء عليهم السلام كانوا يبعثون إلى قومهم الخاصين، والنبي العربي بعث إلى جميع

(1) جولدزيهر، المرجع السابق، ص 6.

الخلق، وكان العرب الذين نزل القرآن بلغتهم: لغاتهم مختلفة وألسنتهم شتّى، ويعسر على أحدهم الانتقال من لغة إلى غيرها، أو من حرف إلى آخر، بل قد يكون بعضهم لا يقدر على ذلك ولو بالتعليم والعلاج(1).

والذي يهمنا في هذا المبحث تلك الشبهات التي أوردها المستشرقون حول الأحرف السبعة والقراءات السبع باعتبارها تثبت الاختلاف في القرآن خاصة عندما يقرأ بالمعنى وهذا ما ذهب إليه «جولدزيهر» و«بلاشير» كما أسلفنا. ولكن هذه الشبهة داحضة من أساسها لأن الأحاديث النبوية التي تثبت نزول القرآن على الأحرف السبعة ـ حتى وإن كانت صحيحة ـ فإنها تقصد التنويع في طرق أداء القرآن والنطق بألفاظه في دائرة محدودة لا تعدو سبعة أحرف، أما القرآن فينفي نفياً قاطعاً الاختلاف بمعنى التناقض بين معانيه وتعاليمه، لأنه سلسلة متصلة الحلقات، محكمة السور والآيات، مهما تعددت طرق قراءاته، ومهما تنوعت فنون أدائه.

أما الشبهة الأخرى التي أوردها المستشرقون، وهي عدم صحة النص القرآني طالما كان يبيح للقارئ قراءة القرآن بالمعنى ما دام قد أنزل على سبعة أحرف فإنها هي الأخرى مردود عليها بأن اختلاف القراءات لا يؤدي إلى الشك في سلامة النص القرآني لأن هذه الأحرف نزلت من عند الله. ولا يفهم منها أنه يجوز للقارئ أن يأتي من تلقاء نفسه باللفظ وما يرادفه، أو باللفظ وما لا يضاده في المعنى. ولكن أقصى ما نستنبط من هذه الأحرف السبعة هو التوسعة على الأمة في قراءة القرآن خصوصاً عند بداية الوحي طبقاً لألسنتهم فجاءت التوسعة بمترادفات من اللفظ الواحد للمعنى الواحد، والشكل موحى به من عند الله.

والشبهة الأخرى التي ذهب إليها «جولدزيهر» في كتابه «مذاهب التفسير القرآني» أنه لا معنى للأحرف السبعة التي نزل بها القرآن إلاّ تلك القراءات السبع المنقولة عن الأئمة السبعة المعروفين عند القراء. وسياق حديثه يؤدي إلى هذا المعنى وإن اختلفت تفاصيل عرضه.

وهذه الشبهة مدحوضة هي الأخرى من أساسها طبقاً لما بيّناه في مقدمة هذا المبحث من قيام المسلمين بالتفرقة بين الأحرف السبعة والقراءات السبع. يضاف إلى

---

(1) الزرقاني، مناهل العرفان، المرجع السابق، جا، ص 39.

ذلك أن الأحرف السبعة أعم من القراءات المنسوبة إلى القراء السبعة، لأن الوجوه التي أنزل الله عليها كتابه تنظم كل وجه قرأ به النبي وأقرأه أصحابه، وذلك بتنظيم القراءات السبع المنسوبة إلى أولئك القراء، ولهذا نصّ الفقهاء على أنه يشمل وجوه القراءات صحيحها وشاذها ومنكرها[1].

ومن الطبيعي أن يفرق المرء بين الأحرف السبعة، والقراءات السبع، لأن من نسبت إليهم هذه القراءات لم يكونوا موجودين حين نطق الرسول بحديث «الأحرف السبعة» المنوه عنه. ومن ثم يستحيل أن تكون الأحرف هي القراءات ذاتها.

وملخص القول: إن القرآن لم يخضع للاضطرب والتباين نتيجة وجود الأحرف السبعة، لأنها عبارة عن لهجات تباينت عندما تناولت القبائل المختلفة قراءة القرآن، وقد جد العلماء المتأخرون في ضبطه وتحقيقه. وأقاموا له علوماً خاصة استقصت جميع جوانبه. وقد فطن إلى ذلك المسلمون الأوائل الذين أدركوا ما لهذه الأحرف من آثار على صحة النص القرآني، فأشاروا على الخليفة عثمان بجمع القرآن على حرف واحد، ورفضت القراءة بالأحرف الستة الأخرى وكان الذي فعلوا من ذلك ـ كما قال الطبري ـ هو النظر إلى الإسلام وأهله، فكان القيام بفعل الواجب عليهم أولى من فعل ما لو فعلوه كانوا إلى الجناية على الإسلام وأهله أقرب منهم إلى السلامة من ذلك[2].

فإذا كان الأمر كذلك، فإن شبهات المستشرقين حول صحة النص القرآني لم تقف عند هذا الحدّ عندما تناولوه من حيث زمان ومكان وموضوع تنزيله، وحاولوا القدح في صحته وتأكيد بشرية مصدره استناداً إلى التمييز بين القرآن الذي نزل بمكة وذلك الذي نزل بالمدينة، فما شبهاتهم في هذا الخصوص يا ترى؟.

المبحث السادس

المستشرقون والقرآن المكي والمدني

عندما نتناول هذا المبحث فإن الأمر لا يعنينا استقصاء القرآن الذي نزل بمكة، والقرآن الذي نزل بالمدينة، ولا يعنينا تحديد الآيات التي نزلت بين المكانين. ولا

(1) الزرقاني، المناهل، المرجع السابق، ص 191.

(2) الطبري، التفسير، المرجع السابق، جا، ص 22.

يعنينا في هذا المقام تتبع تدرج التنزيل القرآني مرحلة مرحلة منذ بداية الوحي حتى وفاة الرسول، لأننا لا نتتبع تحري الروايات وضبطها المتصلة بترتيب السور القرآنية تبعاً لتطورات الدعوة الإسلامية في أدق جزئياتها. ولأننا لا نبتغي ترتيب القرآن ترتيباً زمنياً كما ذهب إلى ذلك بعض المستشرقين ولكننا نبتغي معالجة هذا الموضوع من حيث خصائص القرآن الذي نزل بمكة وذلك الذي نزل بالمدينة لأن المستشرقين قد شككوا في صحته من خلال الزمان والمكان الذي نزل بهما. ولكننا ملزمون بالتعرض إلى هذه الخصائص التي أوردها المسلمون ومن بعدهم المستشرقون حتى نتبينها أولاً، ثم نرد عليها ثانياً، ومع ذلك فإن العلم بالقرآن المكي والمدني الذي أفرد له المسلمون مؤلفات ومباحث مطولة لا يخلو من فائدة علميّة في حد ذاته، فبه نتمكن من معرفة ناسخ القرآن ومنسوخه، ومعرفة تاريخ التشريع الإسلامي وتدرجه، ونؤكد ثقتنا بوصوله إلينا سالماً من التغيير والتحريف والتبديل. وليست لنا مناهج علمية محددة يمكننا الاستناد إليها للتمييز بين مكّي القرآن ومدنيّه إلا استناداً إلى رواية الصحابة والتابعين، لأن الرسول عليه السلام لم يخض في هذه القضية منذ بدايتها، ولأنه لم يأمر أصحابه بالاهتمام بها. ولأنهم لم يكونوا في حاجة إلى تبيان هذه القضية أصلاً لأنهم كانوا شهود إثبات على الوحي والتنزيل.

ونحن نطمئن ونثق تمام الثقة بهذه الروايات التي ميزت بين القرآن المكّي والمدني، لأن القيام بهذه المهمة لم يسخر لخدمة أغراض مذهبية أو سياسية، بقدر ما كان مسخّراً للتعرف إلى تدرج الشريعة الإسلامية وأحكامها، واستيفاء البحث في مراحلها، والتطلع إلى مدى تجاوبها مع البيئة العربية، والوقوف على أساليبها المختلفة في مخاطبة المؤمنين والمشركين وأهل الكتاب[1].

ومن هنا قام المسلمون بترتيب السور القرآنية وقسموها على أساس من الزمان أو المكان أو الأشخاص. فمنهم من قسم نزول القرآن من حيث المكان عندما قال: «المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة، والمدني ما نزل بالمدينة». ومنهم من رتب النزول على أساس الأشخاص عندما قال: «المكي ما وقع خطاباً لأهل مكة، والمدني ما وقع خطاباً لأهل المدينة». ومنهم من رتب النزول على أساس الزمان عندما قال:

(1) د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، المرجع السابق، ص 167.

«المكي ما نزل قبل هجرة الرسول إلى المدينة، وإن كان نزوله بغير مكة، والمدني ما نزل بعد الهجرة وإن كان نزوله بمكة»[1].

بذل المسلمون مجهوداً مشكوراً في تتبع نزول القرآن من حيث الزمان، والمكان والأشخاص. بل إن علماءهم تتبعوا تاريخ كل آية، ومتى نزلت، وفي أي شيء نزلت، وهم عندما بذلوا هذا المجهود الجبار في تحري الروايات وضبطها كان غرضهم تتبع تطورات الدعوة الإسلامية في أدق جزئياتها، وبياناً لكل تطوراتها ومراحلها، وتعريفاً للأحكام والشرائع النازلة بها.

حاول المستشرقون ترتيب القرآن الكريم من حيث الزمان، وأنحوا باللائمة على علماء المسلمين الذين يرونهم مقصّرين في هذا الميدان بدعوى إنكار كل أثر للروايات الصحيحة في هذا الترتيب. ولكن عندما حاولوا هم الآخرون القيام بهذا الترتيب الزمني فإنهم لم يستطيعوا تجاوز منهج علماء المسلمين في هذا الصدد وذلك باعتمادهم على الروايات دون غيرها. فالمستشرق «جريم» اعتمد على الروايات والأسانيد الإسلامية في ترتيب سور القرآن[2]. ولكن هذا المستشرق حاول إصلاح ما اعتقد أن علماء المسلمين قد أخطأوا فيه وهو تمحيص صحيح تلك الروايات من سقيمها إلا أن الفشل هو الآخر كان حليفه لأنه قد عجز عن هذا التمحيص أيضاً كما اتهم به المسلمين في هذا الصدد. ثم إنه عندما باشر في ترتيب القرآن اختط لنفسه منهجاً يتحدد في احترام تلك الروايات ودراستها وتمحيصها وتحليلها ليصدر في نهاية بحثه حكمه القاضي بوصف وتحديد المراحل الزمنية المتعاقبة على الوحي القرآني، إلا أنه في ثنايا بحثه حاد عن هذا المنهج الذي ارتضاه، ولم يحترم تلك الروايات التي حددت منذ البداية مراحل الترتيب القرآني من حيث الزمان.

وهذا المستشرق الألماني الكبير «نولدكه» يقتنع منذ البداية بضرورة ترتيب القرآن ترتيباً زمنياً مخالفاً للطريقة الإسلامية. فسلك منهجاً آخر في هذا الترتيب، إلا أنه وصل إلى نتيجة علمية مفادها استحالة هذا الترتيب طبقاً للمعطيات المبثوثة في الروايات والأسانيد وصولاً إلى نتيجة علمية سائغة[3]. ولكنه استطاع ترتيب القرآن ترتيباً متوالياً

---

(1) الزركشي، البرهان، المرجع السابق، جزء 1، ص 87.

(2) Blachère, Introduction, op. cit, p. 250.

(3) Blachère, Coran, op. cit, p. 17.

طبقاً لمراحل متوالية. فيكون هذا الترتيب منصباً أحياناً حول الأسلوب، وأحياناً حول المواضيع التي عالجها القرآن وخاصة السياسية والدينية منها. ومن هنا كانت محاولته التي انصبت على ترتيب القرآن ترتيباً موضوعياً.

حاول «نولدكه» وثُلّةٌ من زملائه الألمان ترتيب القرآن ترتيباً موضوعياً وذلك من خلال ما سطره في كتابه «تاريخ القرآن» وفي ثنايا البحوث الأخرى التي دبجها زملاؤه في العديد من المجلات العلمية وذلك في الفترة من 1919 إلى 1938م. وهذا الترتيب الموضوعي لم يخرج عمّا قام به علماء المسلمين من تقسيم القرآن إلى مكي ومدني حسب المعايير الزمانية والمكانية والشخصية التي أشرنا إليها، إلا أنهم قسموه موضوعياً إلى أقسام ثلاثة، فداخل التقسيم المكاني المتعلق بالفترة المكية فإن القسم الأول انصب على ترتيب القرآن من حيث أسلوبه الذي أخذ بعين الاعتبار قصر السور، ووحدة أسلوبها، واختصار معانيها، وخلوّها من التشريع والأحكام. والقسم الثاني انصب على ترتيب القرآن من حيث الظروف التي قادت الرسول إلى مواجهة معارضيه. والقسم الثالث انصب على ترتيب القرآن من حيث بيان العبادات والمعاملات، وتشريع الحلال والحرام، وبيان الأوامر والنواهي، والعلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب من اليهود والنصارى. ثم أضاف «نولدكه» تقسيماً رابعاً لهذه الأقسام وهو بيان القرآن الذي نزل بالمدينة[1].

لقد كان الترتيب الذي ذهب إليه «نولدكه» و«شڤالي Schwally» وغيرهما من المستشرقين الألمان قد شغل بال علماء الغرب، فعلقوا عليه أخطر النتائج في عالم الدراسات القرآنية، واتخذوه أكبر مدخل للطعن في صحة القرآن، وتضارب تعاليمه، وخضوعه إلى الظروف الزمانية والمكانية والموضوعية التي عالج مشاكلها وآمالها وآلامها. كما أن هذا التصنيف قد جعل العديد من الجزئيات القرآنية غامضة مبهمة ـ حسب وجهة نظرهم ـ تحتاج إلى نقاش وإيضاح. إلا أن المدرسة الألمانية التي قامت بهذا التصنيف القرآني أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك فيه استحالة تصنيف القرآن خارج الدائرة المنهجية التي سلكها علماء المسلمين قبلها بألف سنة أو يزيد. والتي تتحدد في الرواية الصحيحة، التي هي الطريقة الوحيدة التي تقود إلى ترتيب القرآن

---

(1) Ibid, pp: 18 - 19.

ترتيباً زمنياً صحيحاً يفوق هذا الترتيب الموضوعي الذي قامت به المدرسة الألمانية[1].

وكان من نتاج ترتيب المدرسة الألمانية للقرآن ترتيباً موضوعياً إيراد شبهات عديدة عن عدم صحة النص القرآني، وتأثر الآيات بالظروف الشخصية والموضوعية التي واجهت الرسول، والتي حاول من خلالها مجابهة معارضيه وأعدائه، بحيث اعتبرت هذه المدرسة أن القرآن ما هو إلا صدى فعلي لآمال وآلام الرسول وهو يحاول نشر دعوته بين قومه، والحلول التي يبتكرها في مواجهة المشكلات التي تواجهه، والإيديولوجية الجديدة التي يحاول تثبيتها في مواجهة الشرك والكتب السماوية المقدسة. وقبل أن نشير إلى هذه الشبهات والرد عليها ـ وهو موضوع بحثنا الأساسي في هذا الكتاب ـ فإننا نود الإشارة إلى المعايير الحقيقية التي نستطيع أن نميز بها بين القرآن المكي والقرآن المدني وذلك طبقاً للنظرية الإسلامية، لأنها تساعدنا في الرد على شبهات المستشرقين في هذا الخصوص.

إن المنهج الذي سلكه علماء المسلمين في التمييز بين القرآن المكي والمدني يعتمد على السماع عن طريق الصحابة والتابعين، كما أن بعض العلماء اعتمدوا على بيان هذه التفرقة على الاجتهاد دون النقل. وهكذا عيّن العلماء طبقاً للروايات والأسانيد والاجتهاد السور المكية والسور المدنية ثم رتبوها حسب تعاقبها في النزول، وعندما يختلفون على تصنيف سورة أو آية معينة من حيث مكان وزمان نزولها فإنهم يتبارون ويجتهدون في إيراد الحجج والبراهين التي تعزز افتراضاتهم، وهي حجج إلى الاجتهاد أقرب منها إلى النقل[2].

توصل العلماء إلى مجموعة ضوابط نستطيع أن نميز من خلالها السور المكية من السور المدنية، كما نستطيع أن نتعرف إلى طابع كل منها وخصائصها فأهم المعايير والضوابط التي تميز السور المكية تمتاز بالخصائص الآتية:

1 ـ إن كل سورة فيها سجدة فهي مكية.

2 ـ إن كل سورة فيها لفظ «كلا» فهي مكية، ولم ترد إلاّ في النصف الأخير من

---

(1) د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، المرجع السابق، ص 180.

(2) أ ـ الزرقاني، مناهل العرفان، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 197.

ب ـ د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، المرجع السابق، ص181.

القرآن، كما ذكر هذا اللفظ في القرآن ثلاثاً وثلاثين مرة، في خمس عشرة سورة كلها في النصف الأخير من القرآن[1].

3 ـ كل سورة فيها «يا أيها الناس» فهي سورة مكية إلا سورة «الحج» ففي آخرها ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾. مع أن كثيراً من العلماء يرونها مكية[2].

4 ـ كل سورة فيها قصص الأنبياء والأمم الغابرة فهي مكية سوى البقرة[3].

5 ـ كل سورة فيها قصة آدم وإبليس فهي مكية سوى البقرة أيضاً[4].

6 ـ كل سورة في أولها حروف التهجي فهي مكية سوى سورة البقرة وآل عمران فإنهما مدنيتان إجماعاً. وفي «الرعد» خلاف، فبعضهم يرى أنها مدنية وليست مكية[5].

بجانب الضوابط السابقة هنالك معايير أخرى تعتمد على الأسلوب والموضوع المثار، وطبيعة الدعوى يفهم منها أن السور مكية وليست مدنية، ومثال ذلك أن المكي من القرآن يمتاز عموماً بقصر الآيات والسور وإيجازها، وحرارة تعبيرها، وتجانسها الصوتي، وأنها تدعو إلى التمسك بالفضيلة، والأخلاق القويمة، والسلوك الحسن، والحث على فعل الخير، واجتناب فعل السوء، وأنها تجادل المشركين، وتسفه أحلامهم، وتطعن في معتقداتهم وتدعو إلى نبذ أصنامهم. وأنها تحتوي على كثرة «القسم» جرياً على أساليب العرب[6].

أما المعايير والضوابط التي وضعها علماء المسلمين في بيان السور المدنية، وتحديد خصائصها المميزة فإنها تتلخص في أن في كل سورة تفاصيل أحكام الحدود، والفرائض، والحقوق، والقوانين المدنية والاجتماعية والدولية والحربية. وسائر

(1) المرجعان السابقان.
(2) المرجعان السابقان.
(3) السيوطي، الإتقان، المرجع السابق، ج1، ص29.
(4) الزركشي، البرهان، المرجع السابق، ج1، ص189.
(5) المرجع السابق، ص 188، ويرى د. صبحي الصالح في مرجعه المنوه عنه أن سورة الرعد مكية فكرة وأسلوباً، المرجع السابق، هامش ص 182.
(6) د. صبحي الصالح، المرجع السابق، ص183.

ضروب العبادات والمعاملات فهي مدنية[1]. وأن كل سورة فيها دعوة أهل الكتاب من يهود ونصارى إلى الإسلام، ومجادلتهم في عقائدهم، وبيان تحريفهم لكلام الله، ومحاكمتهم إلى العقل والتاريخ، ودعوتهم إلى عدم الغلو في دينهم فهي مدنية[2]. وأن كل سورة فيها إذن بالجهاد، أو ذكر له، وبيان لأحكامه فهي مدنية. لأن الجهاد فرض في المدينة بعد أن أصبح للرسول قوة ومنعة، وهي الطريق الوحيدة لمقارعة أعدائه بعد أن أعيته الوسائل السلمية. كما أن كل سورة فيها ذكر للمنافقين فهي مدنية ما عدا سورة العنكبوت فإنها مكية على الرغم من أن الآيات الإحدى عشرة الأولى منها مدنية[3].

يضاف إلى ذلك امتياز السور المدنية بالتطويل والإطناب، لأنها تبين التشريع الإسلامي في أدق تفاصيله ولأنها تفصّل أيضاً في عرض الأدلة والبراهين المنصبة على الحقائق الدينية.

فإذا كانت الضوابط والمعايير المتخذة كأساس للتمييز بين القرآن المكي والمدني كانت على النحو الذي أسلفنا بيانه، ومما اقتبسناه لك من كتب المسلمين الأقدمين والمحدثين، فما شبهات المستشرقين حول هذا الموضوع يا ترى؟.

ميّز المستشرق البلجيكي الأب «لا مانس» في كتابه «الإسلام» بين السور المكية والسور المدنية، معتمداً في ذلك على دراسة الأسلوب والمواضيع المعالجة طبقاً للظروف والحوادث التي مرت بها الدعوة الإسلامية. ومن خلال تحليله زعم أنه يستطيع التمييز بين صنفين من السور المكية. فالسور القرآنية الأولى القريبة من بعثة الرسول تمتاز بإيجاز في الأسلوب، وتقطّع في السور، مع تقطع في الأنفاس وهما يؤديان أحياناً إلى عدم اكتمال المعنى في الجملة الواحدة. ويتشابه أسلوب السجع المميز لها بأساليب الكهنة العرب، كما تمتاز بوصفها ليوم القيامة بطريقة درامية مخيفة. وعلى العموم فإن الأسلوب الخطابي هو المسيطر في الآيات القرآنية الأُوَل. ويختلط هذا كله بإيراد «القسم» في العديد من السور القرآنية، مع إيراد المؤلف ـ ويقصد به النبي ـ هذا القسم بالسماء، والنجوم، والجبال، والأشجار، والشمس

(1) الزركشي، الاتقان، المرجع السابق، ج1، ص29.

(2) أ ـ صبحي الصالح، المرجع السابق، ص 183.

ب ـ الزرقاني، مناهل العرفان، المرجع السابق، ص 204.

(3) الزركشي، البرهان، المرجع السابق، ج1، ص 188.

والقمر، والنهار، والأرض، والفجر وليال عشر. إلا أن اللجوء إلى القسم بهذه الظواهر الطبيعية أخذ في التناقص شيئاً فشيئاً حتى اختفى نهائياً في السور المدنية[1].

أما في الفترة المكية الثانية والبعيدة نسبياً عن بداية البعثة. فإن السور القرآنية تتميز بإيراد الأساطير الإنجيلية، تلك الأساطير التي تعكس انقلاب محمد المفاجئ في دعوته وصراعه ضد معارضيه في مكة. كما تميزت بإيراد قصص الأنبياء السابقين، ومصير أقوامهم المهلكة عندما خالفوهم. كما خرج لأول مرة في القرآن كلمة «الرحمن» التي يقصد بها «الله». ووردت بها عبارة «أيها الناس» التي استبدلت في السور المدنية بعبارة «يا أيها الذين آمنوا». كما أن السور القصيرة أصبحت تطول شيئاً فشيئاً. كما حصل تغيير في الأسلوب ذاته. فبعد أن كان مثل سجع الكهان أصبح أكثر وضوحاً وتماثلاً للنثر العربي. وخلال السنوات العشر الأخرى من بعثته لم يهاجم الرسول مطلقاً اليهود والنصارى الذين اعتقد أنه سيكون على علاقة طيبة معهم نظراً للتقارب في مبدأ التوحيد الذي تؤمن به الديانات الثلاث، كما كان يعتبر أن رسالته هي تكملة للرسالات السماوية الأخرى إلا أنها مكيّفة طبقاً لاحتياجات العرب الذين لم يبعث فيهم نبي إلى الآن[2].

أما بالنسبة إلى السور المدنية فإن «لامانس» يقول: إنه من السهل التعرف إليها وتمييزها عن السور المكية في عهديها سواء من حيث الشكل أو الموضوع. فمن حيث الشكل أصبح أسلوبها يقترب إلى النثر العادي خاصة في الآيات المنظمة لأمور التشريع. وتطورت الجملة القرآنية بحيث أصبحت أحياناً وحدة متكاملة في حد ذاتها ومعبرة عن مرحلة كاملة معينة. وابتعد الأسلوب عن السجع المكي حتى يكاد يختفي تماماً في هذه المرحلة. كما أن النغم قد تغيّر عمّا كان عليه بمكة فأصبح أكثر ثقة وأكثر تناسقاً. ونحس في هذه المرحلة بصوت رئيس ومشرع يفصل في الأحكام الدينية والمدنية، والجنائية. ذلك أن الهجرة قد فتحت لمحمد باباً واسعاً للأخذ بالأسباب الدنيوية وتنظيمها أكثر مما فعل بمكة عندما اهتم بشؤون الآخرة. وجاءت الأوامر متتالية «أطيعوا الرسول»، «ادفعوا زكاة أموالكم»... إلخ. كما وُضعت جانباً تلك السور المكية التي تنذر باقتراب يوم القيامة. كما أصبحت مجادلة الكفار نادرة، إلا أن

---

(1) H. LAMMENS, L'islam, op. cit, p. 60.

(2) المرجع السابق، ص 61.

الهجوم قد انصب في هذه الفترة على اليهود والمنافقين والذين في قلوبهم مرض. ويقصد بهم «قوميي المدينة». كما أصبحت الخطب والأوامر العسكرية تحتل مكاناً بارزاً.

إن قواعد السلوك أخذت مكاناً بارزاً في هذه المرحلة كالدعوة إلى احترام النبي، وعدم رفع أصوات المسلمين بحضرته، وعدم الجهر له بالقول كجهر بعضهم لبعض. وعدم مناداته من وراء الحجرات، وعدم تصديق أي خبر إلاّ بعد التأكد من صحته، ومحاولة الصلح بين المسلمين إذا اقتتلوا، وإذا رفضت إحدى الطائفتين الانصياع إلى الصلح فيجب قتالها حتى تفيء إلى أمر الله، وعدم سخرية الناس من بعضهم بعضاً، وعدم التنابز بالألقاب، وضرورة اجتناب الظن لأن بعض الظن إثم، والامتناع عن التجسس والغيبة والنميمة، والمساواة بين الشعوب والقبائل، وغيرها من القواعد التي تنظم سلوك المسلمين وعاداتهم، وحفلت السور المدنية بحياة الرسول العائلية، ومشاكله مع زوجاته، وزواجه بمطلقة ابنه بالتبني، واتهام عائشة بحديث الإفك، والأوضاع التي قررها لزوجاته بعد وفاته... إلخ، وفي هذه الفترة وُضِعَ «إبراهيم» على علاقة مع الشعب العربي، وقدم للعرب باعتباره مؤسساً للكعبة، وأطلق على الإسلام «دين إبراهيم». واعتبره ليس من اليهود ولا من النصارى، ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين[1]. وقال «لامانس»: إن محمداً قد قصد من وراء ذلك بعبارات أخرى إعلانه عن استقلال الدين الإسلامي عن بقية الديانات المقدسة الأخرى كاليهودية والمسيحية. ثم إنه بعد أن قطع محمد علاقته مع اليهود لم يتردد في قطعها مع النصارى أيضاً... إلخ[2].

أما المستشرق الفرنسي «بلاشير» فقد عالج هذه القضية في ثنايا كتبه التي أشرنا إليها آنفاً، خاصة أنه قد أورد آراء المستشرق الألماني «نولدكه» في هذا الخصوص. ومن خلال كتبه استطعنا تتبع آراء «نولدكه» و«شفالي» التي صرحنا مرات عديدة بأهميتها في هذا المجال وعدم قدرتنا على مراجعتها مباشرة لجهلنا لغة كاتبها. ويقول

(1) المرجع السابق، بتصرف كبير، ولاحظ خطأ «لا مانس» عندما أشار في ص 62 من كتابه إلى سورة آل عمران الآية رقم «60» باعتبارها هي التي حددت أصل وصفة الرسل بينما الآية «66» هي التي قامت بذلك.

(2) المرجع السابق، ص 62.

«بلاشير» في هذا الصدد وهو يورد آراء «نولدكه» و«شفالي» بصورة مقتضبة عندما نطلع وندرس بعمق الآيات القرآنية الأولى، نجد محمداً قلقاً متردداً، يائساً أمام المهمة الشاقة التي كلّف بها. فالثلاث والعشرون سورة الأولى تنبئنا عن الخبرة المبدئية للنبي الجديد. إنه لا يزال في هذه الفترة تحت وطأة «النداء الإلهي»، وأصبح خياله مشوباً بالكوارث والمصائب التي ستصيب العالم وتُقرِّب من يوم الحساب. والساعة تقترب رويداً رويداً دون أن يتمكن من تحديدها بدقة. وسيصاب الناس بالذهول أثناءها. فهو يصور هذه اللحظات تصويراً دراماتيكياً عندما يذهل المرء عن زوجه وبنيه وعشيرته لأن كل امرئ يومئذ له شأن يغنيه والأرض ستتبدل غير الأرض، وسيبعث الموتى من قبورهم، وتدق ساعة الحساب، وسيكون الجزاء من جنس العمل، فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره.

تمتاز هذه المرحلة بالتشديد على ألوهية الرسالة المحمدية، والدعوة إلى الوحدانية، وفي مواضيع مختلفة يحدد القرآن بوضوح وجلاء دور النبي الجديد ورسالته، وهو دور متواضع لا يخرج عن كونه بشيراً ونذيراً. وإن الله هو خالق كل شيء، وهو المهيمن على كل شيء، ولا يستطيع أحد من الخلق رؤيته، ورسالته تنقل إلى النبي عن طريق الملك جبريل، ومنذ هذه اللحظات تشير النصوص القرآنية إلى الصراع الذي اندلع بين النبي ومعارضيه بمكة حينما سفّه أحلامهم، وسخر من أصنامهم، وأبان عن جهلهم عندما اعتقدوا أن القرآن ليس وحياً من الله ولكنه أساطير الأولين.

ويعتقد «بلاشير» أنه خلال هذه المرحلة الأولى من الدعوة الإسلامية فإن النصوص القرآنية كانت غامضة في ما يتعلق بتأكيد العقيدة الإسلامية وهي «الوحدانية»، بل إنها خالية من تسفيه آلهة قريش، إلاّ أن التأكيد جاء قاطعاً بعدئذ حول هذه القضية، عندما جاءت النصوص مؤكدة وحدانية الله الصمد، الذي لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد[1].

ويرى «بلاشير» أن المعارضة القرشية للنبي لم تكن قوية في بداية الدعوة. ولكن القطيعة أصبحت كاملة بين الطرفين بعد أن دعا النبي قريشاً إلى نبذ آلهتها، والإيمان

---

(1) Blachère, Le Coran, op. cit, p. 36.

بالله وحده دون سواه، والتنديد بتصرفات الأغنياء، واستغلالهم للعبيد والفقراء، فخافت قريش على امتيازاتها الطبقية وعارضت الدعوة باعتبارها إصلاحاً اجتماعياً أكثر من كونها عقيدة دينية[1].

تمتاز النصوص القرآنية في هذه المرحلة بوحدة الأسلوب، فالآيات تتكون عادة من ستة إلى عشرة مقاطع، كما أنها تتعاقب على وتيرة واحدة بقافية موحدة غنية بالمعاني. وفي الغالب الأعم تكون هذه الآيات على هيئة غناء رتيب، وغالباً ما تبتدئ هذه النصوص المقدسة بالقسم بالكواكب والنجوم والجبال مؤلفة في النهاية تجسيداً لها. وتمتاز هذه النصوص بأسلوبها الشعري الغنائي ودورها المهلوس المذهل[2].

أما المرحلة الثانية من الدعوة المحمدية بمكة فإنه يمثلها الاثنان وعشرون حزباً ابتداء من سورة الكهف حتى نهاية سورة النجم. وهي سورة مركبة طويلة. وهذا البناء التركيبي يتجلى واضحاً في سورة الكهف التي استخدم فيها اسم «الرحمٰن» بجانب الأسماء الأخرى التي تدل على وحدانية الله. وهذه المفردات وأمثالها لها علاقة وطيدة بالمفاهيم التي أفصح عنها القرآن في هذه الفترة. والتي يتحدث فيها عن الله خالق السموات والأرض، الذي جعل الأرض مهداً، وجعل فيها للناس سبلاً، والذي أنزل من السماء ماءً فنشر به بلدة ميتاً، والذي خلق الأزواج كلها وجعل للناس من الفلك والأنعام ما يركبون «سورة الزخرف، 9، 10، 11، 12، 13». وفي هذه المرحلة اندلعت القطيعة النهائية بين الجماعة الإسلامية الصغيرة وأعدائها. ومقاطع من سورة «المؤمنون الآيات 81، 83، 90، 92» تدل على هذه القطيعة الكاملة. وتأكدت في هذه المرحلة عقيدة الوحدانية، وتطور دور النبي من مبشر ومنذر إلى غايات أخرى، وأصبح الجحيم تهديداً لمشركي مكة الذين أنكروا دعوة النبي[3].

ويقول «بلاشير»: إنه خلال هذه الفترة لم نجد إلاّ بصورة عشوائية تطور قضية «النبي الذي يعظ في الصحراء»، بل العكس هو الصحيح فإنه في هذه الفترة ازداد عداء المشركين للنبي. وأصبحت هذه القضية تتخذ منحى جديداً. ولكي يصل محمد إلى غاياته، أصبحت الدعوة تشير إلى القصص والأساطير المعروفة في الجزيرة العربية،

---

(1) Ibid, p. 37.

(2) Ibid, p. 38.

(3) Ibid, p. 39.

فبعد أن تتحدث الآيات عن الإيمان والوحدانية لله، تأتي بقصص الأقوام والقبائل والشعوب التي كفرت برسلها وكذّبتهم، فأرسل الله عليها الكوارث حتى صيّرتها خراباً يباباً، كقوم عاد، وقوم صالح، وقوم لوط، وفرعون وقوم نوح. وتقارن النصوص القرآنية بين رسالات هؤلاء الأنبياء ورسالة النبي إلى قومه، وتهديدهم بأن العذاب الذي لحق بتلك الأقوام قد يصيبهم هم الآخرون إذا استمروا في غيّهم. ومن هنا تطورت تلك المقولة التي تحدد وعظ النبي في الصحراء إلى الاستئناس بالقصص الواردة في الأناجيل، وفي هذه المرحلة تأثر القرآن بالكتب المقدسة القديمة[1].

أما بالنسبة للأسلوب القرآني فإنه قد اختلف بصورة جذرية عمّا كان عليه في المرحلة الأولى بمكة. فالآيات أصبحت مقاطعها طويلة بحيث تحوي ما بين اثني عشر وعشرين مقطعاً، وخفّت حدتها الداخلية بحيث لم تعد تحتوي على تلك المقاطع المنقطعة الأنفاس، والملتهبة الممزوجة بالهلوسة والذهول. وأصبح الرسول أكثر ثقة بنفسه عمّا مضى، وتحدى القوم بأساليب وحجج جديدة. وحل أسلوب القدح والذمّ محل الأسلوب الشعري الغنائي القديم[2].

أما بالنسبة للمرحلة الثالثة المكية فإن المستشرق «نولدكه» يلاحظ من خلالها عدم وجود فوارق جذرية بينها وبين تلك التي سبقتها، لأنها تعتبر امتداداً لها سواء من حيث الشكل أو الموضوع، ولكن هذا التناسق ليس مطلقاً في كل الأحوال إذ إنه يمكن التمييز بينهما من حيث الموضوعات الجديدة كإسراء النبي إلى بيت المقدس وعروجه إلى السماء، وأثر ذلك على الدعوة من حيث تكذيب قريش بها، وارتداد بعض المسلمين عنها، كما تميزت هذه المرحلة بتغيير شكل الوعظ والإرشاد، فأصبح الرسول يهدد قومه بالويل والثبور ليس فقط في الآخرة، ولكن في حياته الدنيوية أيضاً. كما أن النصوص القرآنية أصبحت تواجه «طبيعة الأشياء» الجديدة، والموقف الذي يتطلب من الرسول اتخاذه بعد وفاة عمه الذي كان يسبغ عليه الرعاية والحماية. فواجهه قومه بالعداوة الساخرة، وهاجر أتباعه الضعفاء إلى الحبشة، وذهب شخصياً إلى الطائف لنشر دعوته لإيجاد مأوى له هناك، إلاّ أن أهل تلك المدينة قابلوه بالصدّ والإعراض. وكان من الطبيعي أن تعالج النصوص القرآنية هذه الأمور المستجدة. وكان الأسلوب القرآني

(1) Ibid, p. 40.

(2) Ibid, p. 40.

قد تغيّر هو الآخر في الخطاب فكان يستعمل تعبير «أيها الناس». وهكذا لم يعد الوحي موجهاً لأهل مكة وحدهم، وإنما أصبح يخاطب الناس كافة[1].

إن هذه الاستمرارية في الشكل والموضوع اقتضاها التحول الطفيف الذي أملته الظروف المحيطة بالدعوة الإسلامية في هذه المرحلة والتي يمكن تصنيفها إلى عوامل ثلاثة عامة: الإشارة إلى فشل الأنبياء الأقدمين، وتأكيد أن الإسلام دين سينشره الله في الآفاق ويظهره على الدين كله، وحث أتباعه على الصبر والتحمل ومواجهة الصعاب بقلب مليء بالثقة والإيمان بأنهم سينصرون في مقبل الأيام. وتهديد مشركي قريش من أنه سيصيبهم ما أصاب الأقوام الغابرة إن هم أصروا على موقفهم العدائي للرسول ودعوته.

وفي هذه المرحلة من الدعوة الإسلامية تأكدت أبوة «إبراهيم» للعرب باعتباره أب اسماعيل جدهم المباشر، كما تأكد تأسيسه للحنيفية، وهي الديانة البدائية التي بشّر بها الأنبياء كافة وتجاهلتها الشعوب الملحدة، وقد اتضح ذلك جلياً في سورة «إبراهيم». وقد تعزز المفهوم الإبراهيمي بالمدينة أيضاً. ومن خلال هذا المفهوم ذاته اعتمد «لوي ماسينيون» على إيجاد تلك العلاقة الوطيدة التي تربط إسرائيل بالعالم الإسلامي[2].

وعندما عالج «بلاشير» خصائص القرآن المدني فإنه أشار في مقدمة بحثه إلى ذلك التغيير السياسي الاجتماعي المرتكز على القوانين الجديدة والمرتبطة بالوحي الإلٰهي. واختلف دور محمد في هذه المرحلة بحيث لم يعد ذلك النبي الذي اصطفاه الله لنشر رسالته في الصحراء ولكنه أصبح رئيساً لجماعة دينية فرضت عليها الظروف المحيطة بها أن تتميز في مظهرها وسلوكها وعبادتها. هذه الجماعة التي عليها مواجهة ليس المشركين فحسب ولكن ثلاث قبائل يهودية منظّمة تنظيماً دقيقاً في المدينة، وخلقت لنبيها العديد من المشاكل الدينية والدنيوية على حدّ سواء. كما أن علاقة هذه الجماعة مع مشركي مكة لم تلبث أن تحولت إلى نزاع مسلح كان النصر فيه حليفها أولاً، ثم كانت الهزيمة من نصيبها في معركة أحد، ثم توالت الحروب سجالاً إلى أن انتهت إلى غايتها وهي عودة النبي إلى مسقط رأسه فاتحاً مكلّلاً الغار.

---

(1) Ibid, p. 42.

(2) Ibid, p. 46.

أما في ما يتعلق بالوحي الإلٰهي فإن النصوص القرآنية عالجت حياة هذه الجماعة في سرائها وضرّائها، وقدمت لنا الحوادث التاريخية الهامة التي مرت بها. وبلغ مجموع السور التي نزلت بالمدينة أربعاً وعشرين سورة وهي متناثرة في المصحف دون ترتيب زماني أو مكاني أو موضوعي، هذا بالرغم من وضع المسلمين للسور الطوال في أول الكتاب، والسور المتوسطة أخذت مكانها وسط الكتاب، وفي آخره أيضاً. وتميزت النصوص القرآنية في هذه المرحلة بإيراد أحكام التشريع خاصة في مجال قانون العقوبات كالنص على عقوبات الحدود الرئيسة. كما كانت العبارات المستخدمة في هذه النصوص تحث على إطاعة الله ورسوله، وعلى المسلمين الطاعة والخضوع لأوامر الله ونبيّه ونواهيهما دونما جدل ومعارضة. كما يتضح أن هذه الأوامر والنواهي أصبحت واضحة جلية لا غموض فيها ولا إبهام. وأصبحت المقاطع القرآنية طويلة، لا تحتوي على ذلك الأسلوب المتقطع اللاهث المتقطع الأنفاس. ومع ذلك فإن التباين الأسلوبي للنص القرآني في المدينة واضح في بعض الأحيان. فبجانب الآيات القصيرة النارية المهددة توجد الآيات الطويلة المطمئنة الهادئة، ومع ذلك فإن الوحي المدني يمتاز بالتناسق والوضوح لمواجهة متطلبات الحقائق المستجدة في هذه المرحلة من الدعوة المحمدية.

إن القرآن المدني يحتوي على العديد من القضايا التي عالجها القرآن المكي. كالعودة إلى مسألة الأنبياء القدماء ومصير أقوامهم، وتهديد المشركين والمنافقين، بالويل والثبور، ولكن هناك قضايا جديدة عالجتها النصوص المدنية واقتضتها التطورات السياسية للدعوة الإسلامية، كالعلاقات الدبلوماسية مع جيران المسلمين، وقضايا السلم والحرب والصلح والهدنة، غير أن القرآن خلافاً للكتب السماوية الأخرى لا يبرز هذه الأحداث وتسلسلها من الناحية الزمانية، ولكنه يوردها في سياق الأوامر، والنواهي، والعظة والاعتبار، وتنظيم المعاملات الدينية والدنيوية، ومن هنا كان قولنا: إن القرآن ليس كتاباً تاريخياً.

تمتاز النصوص القرآنية المدنية بمحاولة التفاهم مع اليهود، ومجادلتهم مع النصارى بالتي هي أحسن. إلاّ أن الجدل والنقاش قد احتدم بين الطرفين عندما يئس كل طرف من اجتذاب الآخر إلى عقيدته، وتحول الجدل والخصام الديني والعقدي والثقافي إلى خصام حربي بلغ أقصى مداه، وذلك بانتصار الجماعة الإسلامية على

اليهود وطردهم من الجزيرة العربية نهائياً. وقد صوّر لنا القرآن هذا الصراع الفكري والعسكري أروع تصوير في العديد من سوره وآياته.

كانت العلاقة بين الجماعة الإسلامية الناشئة وبين نصارى الجزيرة العربية جيدة في بدايتها، ولم تسجل الفترة الأولى من هذه المرحلة أي عداء بينهما، بالرغم من إنكار القرآن لألوهية المسيح، وعبادة التثليث. ولكن عندما اصطدمت هذه الجماعة بالأمبراطورية البيزنطية وخاصة بعد موقعة «مؤتة»، واندلع بينهما ذلك النزاع المسلح الذي انتهى هو الآخر إلى غايته بعد حين، فإن النصوص القرآنية أخذت تساوي بين اليهود والنصارى الذين لن يرضوا عن الرسول حتى يعتنق ديانتهم ولو فعل ذلك لباء بغضب من الله وعذابه[1].

تمتاز النصوص القرآنية المدنية بمعالجتها لأمور التشريع سواء في ما يتعلق بالأحوال الشخصية والمدنية والجنائية، والتنظيم اليومي للجماعة الإسلامية، والحياة العائلية النبوية وما تخللها من نزاع بين أزواجه ورمي إحداهن بالإفك، وزواجه بزينب وهي زوجة ابنه بالتبني حتى يلغي الإسلام «نظام التبني». ومعالجة هذه النصوص لطائفة جديدة ظهرت بالمدينة وأطلق عليها اسم «المنافقين» وهم الذين آمنوا بألسنتهم ولم يؤمنوا بقلوبهم. وتظهر لنا السور القرآنية مقدار إزعاج هذه الطائفة للنبي خاصة في ما يتعلق بالأمور الحربية[2].

إن تنظيم الرسول لجماعته الناشئة بالمدينة اقتضى منه تنظيم دعايته بين القبائل العربية، وهكذا تبارى شعراء المدينة في إظهار محاسن الإسلام ومآثره، والتنديد بالمشركين وأفعالهم. ذلك أن المعركة الفكرية التي تبادل فيها الطرفان المدح والهجاء ليست بخافية، المدح لأقوامهم والهجاء ضد بعضهم بعضاً، هذه المعارك الكلامية كان لها أثرها في نشر الدعوة الإسلامية وتثبيت أركانها في العديد من أصقاع الجزيرة العربية.

ونجد أخيراً في النصوص القرآنية المدنية حلولاً للعديد من المشاكل التي واجهت الجماعة الإسلامية كالتنظيم القبلي، ووحدة العرب ضد عدوهم الخارجي، والقضاء على الفتنة والنزاع بينهم، وتوجيه قواهم ضد عدوهم المشترك، وتنظيم

(1) Ibid, p. 56.

(2) Ibid, p. 60.

أوضاع النساء وحقوقهن، وواجباتهن، وتحديد العبادات وتفصيلها وكيفية أدائها، وبيان الحلال والحرام، وتنظيم الجهاد والمشاركة فيه بالأرواح والأموال، وعلى العموم فإن هذه النصوص هي التي وضعت اللبنة الأساسية لبناء تشريع إسلامي عالمي ستكون له مكانته السامية بين التشريعات العالمية.

هكذا عرضنا إليك باختصار رأي «بلاشير» حول القرآن المكي والمدني، وهو ليس بخاف على ذوي البصيرة والأفهام من حيث الأغراض التي رمى إلى تحقيقها من وراء هذا السرد الذي سنتعرض له تحليلاً ودحضاً في مقبل الصفحات.

عالج «رودنسون» النصوص القرآنية شكلاً وموضوعاً في كتابه «محمد». غير أنه لم يشر إلى التقسيم الذي تعارف عليه المسلمون والمستشرقون بين المكي والمدني، إلاّ أنه في سياق حديثه عن السيرة النبوية أشار إلى خصائص القرآن في المرحلتين وفي المكانين: مرحلة ما قبل الهجرة ومرحلة ما بعد الهجرة، أي في مكة ثم في المدينة. وقد تحدث في هذا المبحث مطولاً وسنختصر لك ملخص رأيه في نقاط محددة دقيقة منها: أنه بدراسة الآيات الأولى المنزلة على محمد نلاحظ ذلك التردد، وتلك الخشية والرهبة ممّا يتنزّل عليه، ولجوءه إلى تغطية جسده، واحتماءه بزوجته، ولجوءه إلى «ورقة بن نوفل» لاطمئنان نفسه القلقة، وأنه يشك فعلاً في تلك البحوث التي تصف النبي بالمحتال والمزور والكذاب، لأن محتوى هذه الآيات وما رافقها من مظاهر خارجية للنبي تبعد عنّا تلك النظرية القائلة: إن محمداً قد اخترع هذه الأمور اختراعاً، واختلقها مسبقاً لتحقيق غايات ذاتية، ولأن هذه الآيات تبدو صحيحة صادقة، صادرة من شخص يعتقد مخلصاً بأنه يتلقاها من الغيب. ومن هنا فإنه من الصعوبة القول: إن محمداً محتال، بل إن الحقائق العلمية والروايات والأسانيد الصارمة تجعلنا نجزم أن محمداً كان صادقاً مخلصاً[1].

ثم يعود «رودنسون» إلى الشك في صحة الوحي ويدعي في هذا الصدد أن النبي أمام مواجهة الأحداث الطارئة، والمشاكل اليومية العارمة، أصبح متردداً في اتخاذ القرارات الحاسمة المتعلقة بالأمور السياسية، والتشريعية، والتطبيقية، فقد كان يسأل من قِبَلِ أصحابه ومن قِبَلِ العديد من الناس عن المسائل الاعتقادية والعادية، وكان ينتظر الوحي للإجابة عنها، وأحياناً يجيب عنها من تلقاء نفسه، فلا يكون التوفيق

(1) RODINSON (M.) Mahomet, op. cit, p. 104.

حليفه، وأحياناً كانت الفتوى تنسخ التي قبلها. فهل كان اللاشعور لديه هو الذي يقوم بهذه الإجابة؟ لا نملك أبداً إجابة صحيحة عن هذه التساؤلات يقول «رودنسون»[1].

وينفي «رودنسون» بشدة عن الرسول الجنون والهلوسة والمرض العقلي، ولكنه ينفي ألوهية الوحي الإلهي، ويعتذر عن ذلك بشدة إلى المسلمين لأنه يراهم يعتقدون اعتقاداً جازماً ألوهية القرآن، وهو يحترم إيمانهم هذا، ولكنه لا يشاركهم هذا الإيمان، ولا يريد إخفاء حقيقة أمره عنهم كما يفعل بعض المستشرقين. ويقول في هذا الصدد «لو سايرت المسلمين في إيمانهم، ولو أخفيت عنهم حقيقة رأيي حول القرآن لكان ذلك أدعى لي إلى ربط علاقة وطيدة بيني وبين المسلمين وبين الحكومات الإسلامية، ولكنني لا أريد أن أخدع أحداً. وبمكنة المسلمين الامتناع عن قراءة كتابي، والاطلاع على تفكير غير المسلم حول هذه القضية ولهم الحق في ذلك، ولكن لو فعلوا ذلك لتوقعوا العثور على أفكار تجديفية Blusphématoire بالنسبة إليهم. فأنا لا أعتقد طبعاً أن القرآن هو كتاب الله، إذ لو كان الأمر كذلك لأصبحت مسلماً. ولكن القرآن حقيقة ماثلة أمامنا، وقد شغفت بدراسته كما شغفت بدراسة كتب أخرى غير إسلامية، ولكن يجب عليّ أن أفسر وأشرح فهمي له. خاصة أن تفسير المسيحيين والعقليين خلال قرون عديدة للقرآن لم يتعد نسبة محمد وأقواله وأفكاره إلى الله التي ادعاها زوراً عليه، وهو رأي لا أذهب إليه»[2].

ويستطرد «رودنسون» قائلاً «إن الطرح الآنف بيانه لا يمكن الدفاع عنه لأن محمداً قد شعر مخلصاً بأن الأصوات التي سمعها وتلقاها آتية له من الله، وقد تعوّد استقبال هذا الوحي كيفما كان يأتيه. ولا يمكن الشك في صدق محمد وإخلاصه خاصة عندما كان بمكة... الخ»[3].

وإذا كان علماء المسلمين استطاعوا منذ القدم التمييز بين القرآن المكي والقرآن المدني استناداً إلى الروايات والأسانيد الصحيحة، فإن المستشرقين كما رأينا حاولوا تقسيم القرآن زماناً ومكاناً وموضوعاً. وقد أشرنا إلى ما قام به «نولدكه» و«شفالي» وتابعهم في ذلك «بلاشير»، إلاّ أن «رودنسون» لم يقم بمثل ذلك التقسيم الزماني

(1) Ibid, p. 105.
(2) Ibid, p. 252.
(3) Ibid, p. 252.

والمكاني والموضوعي، غير أنه أشار في سياق الحديث إلى خصائص القرآن المكي الذي يمتاز ـ حسب رأيه ـ بأسلوب من النثر لم يكن معهوداً لدى العرب قبل الإسلام. لأنهم يمتازون بالشعر ولا يتميزون بالنثر، وهذه الخاصية استخدمها علماء الكلام المسلمون كدليل لا يمكن دحضه حول صحة القرآن ومصدر ألوهيته. ذلك أن هذا الأسلوب الأدبي الجديد الذي لم يعهده العرب لا يمكن تفسيره إلاّ بالمعجزة الإلٰهية الدالة على صدق النبي في ما يقوله، خاصة وأنه قد تحدى بهذا الأسلوب العرب على أن يأتوا بمثله وهم أهل البلاغة وفرسان الفصاحة. ويقر «رودنسون» بخاصية الأسلوب القرآني الذي لا يمكن تقليده، ولكنه ينفي ألاّ يكون لدى العرب قبل الإسلام أسلوب يضاهي الأسلوب القرآني إلاّ أنه لا يمكن التأكد من ذلك طالما كانت النصوص المكتوبة مفقودة. وتصبح الدراسة المقارنة بينها معدومة. وهو بذلك يشك في بلاغة الأسلوب القرآني الذي لا يمكن تقليده، ويورد في كتابه بعض من وصفهم بمفكري الإسلام الأحرار والذين كتبوا مؤلفات أطلق عليها «معارضة القرآن» إلاّ أن هذه المؤلفات أعدمت، ولم تصل إلينا كما أشار في ثنايا كتابه إلى المقال الذي نشره «نولدكه» حول «عيوب الأسلوب القرآني»[1].

وهكذا فإن الأسلوب القرآني في الفترة المكية لم يكن شعراً، ولم يكن أسلوباً أدبياً بكل ما لهذه الكلمة من معنى. ولكن الأسلوب في بدايته يقترب إلى سجع الكهّان. خاصة عندما يقسم بالنجوم والكواكب والعوامل الطبيعية الأخرى. وكانت الجمل تتتابع متقطعة الأنفاس، وتتوارد المقاطع لاهثة، قصيرة، وتنتهي على هيئة نغمة واحدة[2].

إن هذا الصوت يقترب من سجع الكاهن، مبتعداً عن نغمة الشاعر، فالشاعر وهو يؤلف قصيدته عبارة عن فنان في مرسمه، إلا أن الأسلوب القرآني يبتعد كثيراً عن الشعر التقليدي، وكان القرآن واضحاً في هذا الصدد عندما قال: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾[3].

يمتاز الأسلوب القرآني في بدايته بجفاف الصور القرآنية، ولكن لا يمكن للمرء

---

(1) Ibid, p. 120.

(2) Ibid, p. 123.

(3) سورة يس، الآية: 69.

أن يتجاهل تلك المقاطع المتقطعة الأنفاس، المتناغمة، والمتلاحقة بقوة وبشدة، وتتابع النغمات لتصوير اللوحات الموصوفة فأحياناً يصور لوحة كاملة يكون فيها اللون زاهياً أو شاحباً، ويكون فيها الظل شفيفاً أو كثيفاً. وأحياناً تكون اللوحة أشد تجهماً من سواد الوجوه الشقية الباسرة، كما صور لنا «بلاشير» و«ماكس آيستمان» ذلك، لأن النغمة القرآنية تعكس الصورة سواء أكانت بيضاء أم سوداء، زاهية أم شاحبة، شفافة أم كثيفة.

أما من حيث الموضوع، فإن «رودنسون» يرى أن السور المكية الأولى ليس فيها ما يوحي على إتيان الرسول بدينٍ رئيسٍ جديد. ولا تحتوي هذه السور على أفكار ثورية أو مزعجة مكدرة. ثم إن إله محمد لم ينف وجود أو قدرة آلهة أخرى، واكتفى في البداية بتجاهلها وعدم التحدث عنها. ولم تؤكد الآيات الأولى وحدانية الله المطلقة. ولعل محمداً في هذه الفترة قد اقتنع بالقدرة اللامتناهية لإلهه الذي هو إله اليهود والمسيحيين أيضاً. وربما يكون قد اعتقد وجود جماعة من الآلهة الثانويين يحيطون به، ولكن لا يتمتعون بقدرات حقيقية طالما كانوا يعتمدون على قدرة الله العلي، ولكنهم أقوى قليلاً من الجن والشياطين الذين اعترف بوجودهم بوصفهم بعض مخلوقات الله.

إن تمجيد إله فوق الآلهة الأخرى دون إنكار وجودها هي ظاهرة معروفة لدى معتقدات المشركين وديانتهم، وهذا النوع من الآلهة يطلق عليه اسم «Hénothéisme» معروف لدى عرب الجزيرة. وربما يكون محمد قد تردد بين هذا النوع من الآلهة وبين التوحيد الحقيقي الذي يؤمن به اليهود والنصارى.

وهكذا فإن إصرار محمد على قدرة الله لم يصدم أحداً بمكة، خاصة أن أغنياء قريش لم يتأثروا بالدعوة الإسلامية في بدايتها طالما كانوا يستغنون بثرواتهم عن أية قدرة أخرى. حتى إن الإصرار على دفع الزكاة لم يكن شيئاً غريباً بالنسبة لهم والتي تعتمد على تقاليد قبلية قديمة ما زالت حيّة في ضمائر العرب، والمقترنة دوماً بفضيلة الكرم التي يتبارون في الاتصاف بها، كما أن الزكاة تتمشى وتلك الفكرة الدينية السائدة والقاضية بتقديم القرابين إلى الآلهة حتى يخففوا غضبهم عن العباد.

كل هذه الأمور كانت مقبولة لدى قريش، طالما كانت الدعوة المحمدية تمثل اتجاهاً دينياً وخلقياً معروفاً لدى العرب. لكن هذه الأفكار الجديدة لم تلبث أن ساهمت في اندلاع نزاع عنيف ترجع أسبابه إلى عوامل عديدة متباينة منها: إن أول

المؤمنين برسالة محمد هم أهل بيته «كخديجة» زوجته و«علي» ابن عمه، و«زيد بن حارثة» ابنه بالتبني. وتلا ذلك بعض التجار الموسرين «كأبي بكر الصديق وعثمان بن عفان». وهناك طائفة من الشباب ينتمون إلى عائلات قرشية أرستقراطية مثل «خالد بن سعيد بن العاص» وغيرهم. وهناك شباب آخرون ينتمون إلى عائلات قرشية متوسطة الحال «كطلحة بن عبيد اللّه» و«عبد الرحمن بن عوف». وهناك مجموعة أُطلِق عليها «الضعفاء» وهم الذين لا ينتمون إلى العائلات القرشية بالولادة، ولكنهم ينتمون إليها بالولاء مثل «خباب بن الأرت» و«صهيب بن سنان» و«عمار بن ياسر» ثم تأتي بعد هذه المجموعة طبقة العبيد الذين آمنوا بالرسالة المحمدية منذ الوهلة الأولى «كبلال» و«عامر بن فهيرة». هذه الجماعة التي تضم الأسياد والعبيد تمتاز بأفق واسع، وتفكير حر، وعندما اعتنقت الديانة الجديدة أخذت تناقش الفوارق الطبقية التي تفصل المجتمع القرشي، فاتخذ النزاع صورة أخرى تميز بصراع الطبقات، فخافت قريش على امتيازاتها، وتجارتها واستشعرت بالخطر من هذه الجماعة الصغيرة ذات المطامح الكبيرة. وهنا نحا الصراع بين الدعوة الإسلامية ومعارضيها منحى جديداً لم يكن في الحسبان نتيجة صراع الطبقات. ومنها: بيان دور آلهة قريش ومكانتها في الدين الجديد، ثم بيان دور الرسول ومكانته في الدعوة الجديدة الأمر الذي زاد تعقيداً في العلاقة بين الرسول وقومه[1].

وما لبث أن أتى الجواب واضحاً من النبي. فليس هناك آلهة أخرى غير الله الواحد الصمد، وإن دوره المرسوم له لا يتعدى كونه «بشيراً نذيراً». غير أن هذا الدور الذي يبدو لنا متواضعاً منذ الوهلة الأولى لم يلبث أن سيطر على سائر مناحي الحياة العقدية والعملية للجماعة الإسلامية طالما كان تنظيم هذه الأمور يأتي من علٍ. وما على الرسول إلا البلاغ المبين. عندئذ اندلع النزاع على أشده بين الطرفين المتخاصمين، وتتالت الآيات منددة بالمشركين وأصنامهم وآلهتهم ومعتقداتهم وتعززت الوحدانية، وتميز الدين الجديد بكل عقائده، وأفكاره ومستقبله، وآماله، وآلامه. وهناك قاومت مكة هذا الدين الجديد بما تملكه من الوسائل المادية والمعنوية، واضطهدت أتباع الرسول، وانتهى النزاع إلى غايته. ولم يتنازل الرسول عن أي شيء أمر به أو نهي عنه بالرغم من كل المحاولات السلمية التي أبديت بالخصوص.

(1) RODINSON (M) Mahomet, op. cit, p. 125.

وفي أثناء هذه الحوادث، تتالى نزول الوحي وهو يبين ويحدد بدقة وبعزيمة وببطء شديد معالم الدين الجديد، ويرسخ وحدانية الله، ويقطع الصلة النهائية مع الآلهة الأخرى. وهكذا تحددت الرسالة المحمدية بصورة قطعية فلا إله إلا الله ولا شريك معه في ألوهيته وملكه. وإليه وحده يتوجه المؤمنون.

تغير الأسلوب القرآني في هذه المرحلة من الدعوة الإسلامية، فأصبح أقل عصبية، وأقل انبهاراً ولهثاً، وأكثر ثقة وتأكيداً، وأصبحت الآيات طويلة، والنغم أكثر تناسقاً، واختفى أسلوب القسم وسجع الكهان، ومع ذلك فقد بقيت اللغة إيجازية Elliptique، والقراءات عبارة عن مناظر مشكلة بطريقة درامية. والنصوص تخاطب الرسول الذي يخاطب بدوره أصحابه ومعارضيه بفعل الأمر «قل». وتحتوي هذه النصوص على صور زاهية مشرقة متفائلة للمؤمنين، وصور قاتمة مظلمة متشائمة للكافرين[1].

عندما يتعرض «رودنسون» إلى سيرة النبي بعد هجرته إلى المدينة فإنه يشير ضمناً إلى خصائص القرآن في هذه المرحلة التي يصفها إجمالاً بأنها انعكاس جلي لحياة الرسول في موطنه الجديد، وتعليمات وأوامر ونواهٍ تنظِّم المجتمع الجديد عقيدة وشريعة. وتحديداً لدور الرسول الذي لا يزال متواضعاً نسبياً، إلا أنه على المؤمنين الرجوع إليه في حالة وجود نزاع بينهم، فهو الحكم والقاضي طبقاً لتوجيهات الله الصادرة إليه من عل كما تتحدث النصوص القرآنية عن الامتناع عن اللجوء إلى القوة لتسوية المنازعات، أو الركون إلى نظام الثأر الذي كان من سمات المجتمع الجاهلي، وأصبح اللجوء إلى القصاص أمراً حتمياً، فالقاتل هو وحده الذي يقتل ولا يمتد آثار الانتقام إلى عائلته، ويعفى من القتل إذا رضي أولياء الدم بالدية أو عفوا عن الجاني بدون مقابل.

وتتحدث النصوص القرآنية في هذه الفترة عن ذلك الصراع الفكري والأيديولوجي الذي اندلع بين النبي واليهود المقيمين بالمدينة، خاصة بعد أن حاول كلا الطرفين جذب الآخر إلى دينه وفشلهما في ذلك، فاتسعت الهوة بينهما، واندلع ذلك الصراع الفكري والثقافي بينهما طبقاً لما نصت عليه الآيات بالخصوص. كما

(1) Ibid, p. 162.

نظّمت النصوص القرآنية الجهاد الإسلامي وشرائطه، وكيفية تطبيقه والتزام المؤمنين به، وكانت هذه التعليمات والأوامر العسكرية صدى واسعاً للمعارك الحربية التي خاضتها الجماعة الإسلامية ضد مشركي مكة، وضد اليهود بالمدينة، وضد الأعراب المتحالفين معهما. كما تتحدث النصوص المقدسة في هذه الفترة عن مشاكل الرسول الزوجية، والخلاف الناشب بين زوجاته ورمي إحداهن بالإفك، وزواجه بزوجة ابنه بالتبني بعد أن طلقها.

ويثير «رودنسون» قضية هامة في هذه المرحلة من الدعوة الإسلامية عالجنا بعض آثارها في المبحث الخاص بـ«الوحي الإلهي» إلا أنه قد عالجها في ثنايا حديثه عن خصائص القرآن في المدينة وهي، هل كان النبي صادقاً ويعتقد جازماً أنه ما زال يتلقى الوحي الإلهي من الله؟. ويؤكد «رودنسون» هذا الإخلاص وهذه الثقة في المرحلة المكية. إلا أنه يلقي بظلال من الشك عليها في المرحلة المدنية. ويقتبس من آراء المستشرق «بوهل» F. Buhl التي ترى الوحي المحمدي ليس بتلك الدرجة من الثقة والتأكيد كما كان عليه بمكة، ولكن الوحي يبدو متردداً، حذراً، متباطئاً. نتيجة تفكير محمد مليّاً في القضايا التي تطرح عليه، وتفكيره في مواجهة المشاكل التي تتراءى له، واختيار الحلول المناسبة لكل موقف يجب عليه اتخاذه، وأحياناً تكون الحلول من حواشيه ومستشاريه والرجال المحيطين به، ويصبح من الصعب الاعتقاد أن الوحي يبدو في هذه الفترة كمثيله في الفترة السابقة[1]. ويتساءل «رودنسون» قائلاً: «هل تحول الرسول إلى محتال بحيث أصبح يستخدم الوحي طبقاً للضرورات والمواقف التي يواجهها؟ ألم نره في العديد من المواقف الصعبة متردداً، مستشيراً أصحابه، مفكراً قبل أن ينزل الوحي من السماء قاطعاً في القضية المطروحة طبقاً للآراء التي يقترحها أصحابه؟ ألم يذكر عمر بن الخطاب أن الوحي قد أيده ثلاث مرات في وجهات نظره. ألم يصرح عمر بعد وفاة الرسول بأنه لو كان خبر السماء يتنزل لوافقه على أمر اقترحه على المسلمين؟ يجيب «رودنسون» عن صحة هذه التساؤلات ولكنه يؤكد صدق الرسول وإخلاصه في ما يبشر به ويدعو الناس إليه. ويقول: إنه ليس من الضروري أن يكون محمد محتالاً في هذه المرحلة أيضاً لأنه ما زال يشعر أن ما يأتي إليه من أفكار وحلول لقضايا مطروحة هي من الله دون سواه، وإذا كان الوحي يتناسب والحلول التي

(1) Ibid, p. 253.

يراها مناسبة أو مطابقة لاستشارة أصحابه فإن ذلك عون من الله له وتوفيق منه إليه وليس من الغرابة أن تتطابق الحلول الإلهية مع تفكير عبده فيها العاقل المتأني الرزين[1].

تميزت هذه المرحلة بتنظيم قضايا الحرب والسلام وتنظيم بيت مال المسلمين، وبيان واردات ومصروفات جماعته، وتنظيم صرفها والمصارف التي تنفق فيها والمستحقين لها. وتقسيم الغنائم الحربية، وإصدار القوانين المدنية، والجنائية والأحوال الشخصية، ومعاملة الأرقاء، وهذه الأمور نصت عليها الآيات القرآنية المدنية.

وتحدث «جولدزيهر» في كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام» ص 14 ـ 15 عن التمييز بين القرآن المكي والقرآن المدني. مستنداً في ذلك إلى البحث النقدي والبلاغي للقرآن. ففي العصر المكي جاءت المواعظ التي قدم فيها محمد الصور التي أوحتها إليه حتميته الملتهبة، في شكل وهمي خيالي حاد تلقائي ذاتي، وهو في هذا العصر لا يسمع صلصلة سيفه، ولا يتحدث إلى محاربين أو رعايا مسالمين، بل يظهر لجموع معارضيه ومناقضيه العقيدة السائدة في نفسه عن قوة الله خالق العالم وربّه وسلطانه غير المحدود، وعن اقتراب يوم الحساب الذي يتمثله ويراه في الرؤى الوحيية، فينتزعه من راحته انتزاعاً، وهو يعلن عقاب الماضين من الطغاة والشعوب الذين قاوموا نذر الله التي جاءتهم بألسن الرسل وأنبيائهم.

لكن حمية النبوة وحدتها أخذت ـ في عظات المدينة والوحي الذي جاء به ـ تهدأ رويداً رويداً، حيث أخذت البلاغة في هذا الوحي تصبح ضعيفة شاحبة، كما أخذ الوحي نفسه ينزل إلى مستوى أقل بحكم ما كان يعالجه من موضوعات ومسائل، حتى لقد صار أحياناً في مستوى النثر الهادي. وفي هذا العصر نرى النبي يستخدم حنكته المفكرة المنظمة ورؤيته الدقيقة وتبصره العالمي، وفي مقاومة خصومه الذين شرعوا في معارضة مقاصده، وغاياته في داخل موطنه وخارجه، كما شرع ينظم أعوانه ومن دخل تحت لوائه ويضع قانوناً مدنياً ودينياً لهذه الهيئة الجديدة التي شرعت في تثبيت أقدامها، ويسن قواعد لجميع ظروف الحياة العملية. وكان من ذلك حياته الخاصة في جليل شؤونها ودقيقها، تدخل في نطاق الوحي الإلهي الصادر إليه.

---

(1) Ibid, p. 254.

ويستطرد «جولدزيهر» في كتابه الآنف بيانه قائلاً: «لقد كانت السور الأولى في النزول على الشكل الذي تعوّد الكهّان القدماء وضع نبواتهم فيه، ولو جاء في شكل آخر لما رضي عنه أي عربي يرى فيه قرآناً موحى به من الله، على أن محمداً قد أكد أن جميع ما جاء به هو من الوحي الإلهي. إلا أنه ما أعظم الفارق بين سجع السور المكية وسجع السور المدنية. بينما نرى محمداً يسرد في الأولى رؤاه الكشفية الإلهامية «ses visions» في فقرات مسجوعة متقطعة وفق صوت ضربات قلبه المحموم، نرى الوحي في الثانية يتخذ نفس الشكل السجعي لكنه مجرد من اندفاعه وقوته، حتى في الحالات التي أعاد فيها النبي طرق الموضوعات التي تناولها في السور المكية.

هكذا تعرضنا باختصار إلى آراء بعض المستشرقين حول خصائص القرآن المكي والقرآن المدني، وأوردنا جميع الشبهات التي حاولوا إلصاقها بصحة النص القرآني، ويمكننا تحديد هذه الشبهات على النحو الآتي:

1 ـ يتميز القرآن بأسلوبين متعارضين في مكة والمدينة، وهذا الاختلاف مرجعه إلى طبيعة وظروف الدعوة المحمدية، ويعتبر انعكاساً واضحاً للبيئة التي وجد فيها. ومن هنا نفي الوحي الإلهي عن الرسول، لأن النصوص القرآنية تعكس طبيعة وبيئة وظروف كل مكان وكل زمان. فالأسلوب القرآني يمتاز في مكة بالشدة والعنف، بينما يمتاز في المدينة باللين والوضوح والصفح.

2 ـ إن الأسلوب القرآني يمتاز في مكة بتقطع في الآيات، وقصر في مقاطعها، وعدم التناسق في انتظام نغمتها، وانبهار وتمتمة وانقطاع أنفاس وأحياناً عدم استكمال لجملها. بينما يمتاز القرآن المدني بتكامل المقاطع، وتناسق نغمتها، واختفاء اللهاث والانقطاع منها، والسلاسة في عرضها، والوضوح في موضوعها لأنها قيلت بعد تفكير وتروٍّ ومشاورة الرسول لأصحابه والمحيطين به.

3 ـ الإصرار على أن الرسول لم يدع في بداية بعثته إلى دين ثوري جديد، ولم يدع منذ البداية إلى الوحدانية المطلقة، بل إنه تسامح مع آلهة العرب الآخرين، ولم يطالب بإلغاء الوثنية وتحطيم الأصنام إلا بعد خطوب وظروف أشرنا إليها في إبانها.

4 ـ امتاز الأسلوب القرآني المكي بالشدة، والقسوة، والذم، والقدح، عاكساً بذلك كل مميزات الأوضاع المكية المنحطة، بينما تغير هذا الأسلوب في المدينة إلى

اللين والرحمة والمودة ومجادلة المعارضين بالتي هي أحسن، وهو انعكاس للبيئة المثقفة المستنيرة للمدينة.

5 ـ إن قصر السور القرآنية وطولها طبقاً للزمان والمكان الذي نزلت فيهما لهو أكبر دليل على تأثر القرآن بهاتين البيئتين ويعدُّ انعكاساً طبيعياً لهما. وإذا كانت الآيات قصيرة بمكة فلأن معظم أهلها أجلاف، أميون، جاهلون، وإذا كانت الآيات طويلة وواضحة بالمدينة فإنها انعكاس لبيئة المدينة المثقفة الواعية المتأثرة باليهود الموجودين بها.

6 ـ إن خلو القرآن المكي من التشريع والأحكام، واحتواءه في المدينة على تفاصيل العبادات والمعاملات يدل على بشرية القرآن، وتأليفه من قبل محمد وأصحابه لمواجهة الوسط الذي يعيشون فيه.

7 ـ إن احتواء القرآن المكي على القسم بالظواهر المحسوسة في مكة كالليل والضحى، والأشجار، والجبال، والعديد من المخلوقات يدل على تأثر القرآن بالبيئة المكية، وأن العرب كانوا يقسمون بهذه الأمور الحسية. أمّا خلو القرآن المدني من القسم بهذه الظواهر الطبيعية فلأنهم لا يؤمنون بالمظاهر الحسية، وثقافتهم ومداركهم تدفعهم إلى التدبر في الأمور العقلية والمعنوية.

8 ـ ركز المستشرقون على ظاهرة الأحرف المتقطعة الموجودة في أوائل السور المكية، وذهبوا إلى تفسيرها وتعليلها كل مذهب، ووصلوا من خلالها إلى نتيجة مفادها تمتمة الرسول بهذه الأحرف، وعدم قدرته على الاستمرار في اختلاف الآيات اللاحقة لها. بينما اختفت هذه الظاهرة في السور المدنية، لأن الرسول أخذ يؤلف الآيات القرآنية بطريقة هادئة، يعتريها التفكير والتروي ومشاركة أصحابه في تلمس الحلول الناجعة للمشاكل المطروحة، وهذا هو سرّ اختفائها في هذه المرحلة.

9 ـ حفلت السور القرآنية المدنية بالمشاكل العائلية للرسول، وانصبّ العديد منها على معالجتها، والقرآن لو كان منزلاً من الله لما اهتم بالقضايا العائلية التي تخص نبيه، طالما كانت لا صدى لها في بيان مجتمعه وتنظيم أموره. كما حفل العديد من الآيات الأخرى بتنظيم سلوك المسلمين تجاه النبي، وتنظيم سلوكهم المشترك. وهذا الاهتمام أدى إلى قلب دور النبي من مبشر ومنذر إلى رئيس

يدعو إلى عبادة شخصه وتقديسها. واستنبط المستشرقون من وراء ذلك بشرية القرآن وعدم ألوهية مصدره.

10 ـ إن القرآن المكي مليء بالتهديد والوعيد، والإنذار باقتراب يوم القيامة، وخلو الآيات من الأدلة والبراهين، بخلاف القرآن المدني الذي خفف من هذه النغمة، وجاء حافلاً بتنظيم العبادات والمعاملات تنظيماً دقيقاً، كما جاء مدعماً بالأدلة والبراهين والحجج القاطعة، وهذا دليل آخر على تأثر القرآن بالوسط الذي كان فيه محمد.

ونحن قد أوردنا إليك تفصيلاً آراء المستشرقين حول هذه القضية، واختصرنا لك أهم الشبهات التي صرحوا بها تجاه مصداقية الوحي القرآني، فإن المنهج العلمي يقتضي منّا الرد على هذه الشبهات بأسلوب علمي، بعيد عن القدح والشتم والتحامل، كل ذلك على النحو التالي:

أولاً: إن الأسلوب القرآني المختلف في مكة عنه في المدينة أمر طبيعي لا غرابة فيه. لأن الخطاب الموجه لأهل مكة لا يكون مطابقاً للخطاب الموجه لأهل المدينة من حيث الأسلوب والموضوع. ففي مكة يوجه الخطاب إلى قوم رفضوا الدعوة المحمدية، وعاندوا الأحكام الواردة فيها، وطعنوا في صحة الوحي الإلهي، وأنكروا نبوة الرسول، وعارضوا الوحدانية، وتمسكوا بآلهتهم وأصنامهم ونمط حياتهم، ثم بلغ بهم الأمر إلى اضطهاد الرسول وأتباعه، ومحاربتهم بالسيف والقلم، ومن الطبيعي أن يكون الخطاب الموجه لهم متسماً بالقسوة والشدة والصرامة لمقارعة حججهم، وإبطال معتقداتهم. خلافاً للخطاب الموجه لأهل المدينة الذين آووا ونصروا واعتنقوا الدعوة الإسلامية وذادوا عنها بالسيف والقلم فيكون الخطاب الموجه لهم ليناً، لطيفاً، سمحاً يتسق وطبيعة كل قوم وكل حادثة وكل ظرف. ولهذا السبب نلاحظ نزول الآيات التي تقرع المشركين بمكة، وتشتد في تسفيه أحلامهم، وتسلّي الرسول والمؤمنين، وتعلمهم السماحة والصفح الجميل[1]. يضاف إلى ذلك أن القرآن المكي لم يتفرد وحده بالعنف والشدة لأن القرآن المدني يحتوي كذلك على هذه الخصائص في العديد من آياته، كتلك التي تحرم الربا، وتهدد أهل الكفر بالنار وسوء العذاب، بل إن العديد من الآيات المكية تحتوي بدورها على خصائص اللين والصفح والتسامح، وتنادي بمقابلة السيئة

---

(1) د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، المرجع السابق، ص 184.

بالحسنة كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ * وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ * وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾[1].

ثانياً: إن ما ذهب إليه المستشرقون إلى القول بامتياز السور المكية بالقصر، وتقطع في الأنفاس، وعدم التناسق في الأسلوب، وعدم انتظام النغمة، بينما تمتاز السور المدنية بطولها، وتناسق نغماتها، واختفاء اللهاث فيها، والسلاسة في عرضها فإن هذا الاختلاف مرجعه إلى حالة النبي العقلية والنفسية، لأنه كان بمكة مبتدئاً، جديداً في الدعوة، يحاول تأليف كتابه العاكس لبيئته بشيء من الصعوبة والتردد وعدم الجزم، أما في المدينة فقد أصبح واثقاً بنفسه متعوداً مواجهة المشكلات وإيجاد الحلول لها، فجاء تأليفه متزناً، واضحاً، جلياً.

وهذه الشبهة لا أساس لها هي الأخرى سواء من حيث الواقع أو من حيث الأسلوب. وبيان ذلك أن الأسلوب القرآني في مجمله جعلت له طابعاً معجزاً في لغته وبلاغته، أفاض فيها علماء المسلمين وقتلوها بحثاً وتحقيقاً. واستخلصوا له خصائص معينة انفرد بها عن بقية أساليب البشر الأخرى، فهو يمتاز في مكة أو في المدينة باتساقه، وائتلافه في حركاته وسكناته، بطريقة لا يضارعه فيها أي كلام آخر من منظوم أو منثور. وهذا المجال الصوتي، والنظام التوقيعي، والنغمة المتسقة هو الذي لفت العرب إلى خاصية القرآن الذي لم يروا فيه شعراً أو نثراً ولم يكن لهم عهد به حتى وصفوه بالسحر.

ومن خاصية الأسلوب القرآني تأثر العامة والخاصة به على حد سواء، فيحس الجميع بجلاله، ويذوقون حلاوة وطلاوة بيانه، وهذا أكبر دليل على ألوهيته، إذ لو كان مصدره بشرياً لما تأثر بأسلوبه العامة، ولاقتصر تذوقه على الخاصة.

ومن خصائص الأسلوب القرآني جودة سبكه، وإحكام سرده، وترابط بين أجزائه، وتماسك في كلماته وجمله وآياته وسوره، خلافاً لما ذهب إليه المستشرقون كما أوردنا شبهاتهم بالخصوص، ونحن نتحداهم أن يأتوا بأمثلة حية يبرهنون فيها على صحة ادعاءاتهم. فليس هناك لهاث وتقطع في الأنفاس، وليس هناك غموض وإبهام، وليس هناك نغم نشاز في القرآن، وليس هناك جمل ليست كاملة. ولكنه يمتاز بالتناسق

(1) سورة فصلت، الآيات: 32 ـ 34.

في اللفظ والمعنى، والتكامل في الجمل والمقاطع، والترابط بين الأجزاء المختلفة والطول والقصر في المقاطع حسب الأحوال. بل إن سور المرحلة المكية الختامية امتازت بطولها وطول آياتها شأنها في ذلك شأن السور المدنية.

ثالثاً: أصرّ المستشرقون جميعاً على أن الرسول لم يدع في بداية دعوته إلى دين ثوري جديد، بل إنه هادن آلهة العرب الأخرى، ولم يطالب بالوحدانية المطلقة إلا بعد ظروف شخصية وموضوعية اقتضتها مراحل الدعوة الإسلامية. ومن هنا امتاز القرآن المكي في بدايته بعدم الدعوة إلى وحدانية الله، وعدم الشرك به، وظهرت هذه الدعوة في المراحل المتأخرة للفترة المكية، وتعززت في المرحلة المدنية.

إن هذه الشبهة خطيرة جداً في محتواها ومضمونها ونحن لم نطّلع على الأدلة والبراهين التي استند إليها المستشرقون للبرهنة عليها. باستثناء «رودنسون» الذي حاول في كتابه «محمد» تأصيلها عندما أورد قصة محاورة عتبة بن ربيعة للرسول ومساومته بالرئاسة أو المال أو الشرف لترك دعوته، وإيراده كذلك قصة الآيات الشيطانية المعروفة. وحاول «رودنسون» من خلال هاتين القصتين البرهنة على أن الرسول لم يدع في بداية أمره إلى دين جديد، بل إنه حافظ على مكانة آلهة قريش الآخرين[1].

ونحن لو تفحصنا هاتين القصتين بعد رجوعنا إلى المصادر الإسلامية المعتمدة لوجدناهما تبرهنان على خلاف ما ذهب إليه «رودنسون». وبيان ذلك طبقاً لما رواه الطبري في «تاريخه» و«تفسيره»، وابن كثير في «بدايته ونهايته»، أن قريشاً ساومت الرسول بالمال والجاه والرئاسة لترك دعوته، ولكنهما نفيا أن يكون لـ«عتبة بن ربيعة» ضلع فيها. وملخص أقوالهما: أن لقي الوليد بن المغيرة، والعاص بن وائل، والأسود بن المطلب، وأمية بن خلف رسول الله ﷺ، فقالوا يا محمد هلمّ فلنعبد ما تعبد، وتعبد ما نعبد، ونشركك في أمرنا كلّه. فإن كان الذي جئت به خيراً ممّا في أيدينا كنّا أشركناك فيه وأخذنا بحظنا منه وإن كان الذي بأيدينا خيراً مما في يدك كنت قد شركتنا في أمرنا وأخذت بحظك منه. فأنزل الله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ * لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾[2].

---

(1) RODINSON, Mahomet, op, cit. pp: 134 - 135.

(2) أ ـ الطبري تاريخ، المرجع السابق، الجزء الثاني، القسم الأول، ص 1191.
ب ـ ابن كثير، البداية والنهاية، المرجع السابق، الجزء الثالث ص 90.

وذكر الطبري في تاريخه أن الرسول كان حريصاً على إصلاح قومه محباً مقاربتهم، بما وجد إليه السبيل. وقد ذكر أنه تمنى السبيل إلى مقاربتهم، فتمنى في نفسه أن يأتيه من الله ما يقارب بينه وبين قومه. وكان يسره مع حبه لقومه وحرصه عليهم أن يلين له بعض ما قد غلُظ عليه من أمرهم حتى حدّث بذلك نفسه، وتمناه وأحبه. فأنزل الله عز وجل: ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ * وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾ فلما انتهى إلى قوله ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ * وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾ ألقى الشيطان على لسانه بما كان يحدّث به نفسه. ويتمنى أن يأتي به قومه «تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتهن لترتضى». فلما سمعت ذلك قريش فرحوا وسرّهم وأعجبهم[1].

استنبط «رودنسون» من الحكايتين الآنفتين عدم دعوة النبي إلى الوحدانية في بداية أمره، ومحاولته إيجاد تسوية مع قومه حينما تمنى أن يقاربه الله بهم، وجعل لآلهتهم الشفاعة. ولكن سياق الحديث يناقض هذا الاستنباط تمام المناقضة. وآية ذلك أن الرهط من قريش الذين ساوموا الرسول على العبادة المشتركة لإله محمد وآلهتهم قد ساءهم شتم محمد لآلهتهم، وذكرها بالسوء، والإشارة إلى عدم قدرتها على فعل أي شيء. والإصرار على وحدانية الله، فتكون هذه الشبهة داحضة من أساسها طالما كان سبب المساومة عداوة الرسول لآلهة قريش وتسفيهها بغية القضاء عليها، وهو هدف وضعه نصب عينيه منذ الوهلة الأولى فلم يساوم، ولم يهادن، ولم يشرك مع الله إلهاً آخر مهما كانت صفته منذ الوهلة الأولى من بدء دعوته وإلى النهاية.

أما بالنسبة للقصة الثانية والتي يطلق عليها المستشرقون «الآيات الشيطانية» فإنه ليس من الغرابة أن يتمنى الرسول هداية قومه إلى سبيل الرشاد، كما تمنى أن يأتيه الله ما يقارب بينه وبينهم. وقد حدّث نفسه بذلك. فلما نزلت سورة النجم ألقى الشيطان في نفسه آية الغرانيق. ولكن الرسول تنبّه إلى ذلك منذ الوهلة الأولى، وحزن حزناً شديداً، وخاف من الله خوفاً كبيراً فأنزل الله من القرآن ما يعزيه ويطمئنه لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾. ثم يسترسل القرآن منددأ ومشنعاً بآلهة قريش عندما يقول: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ * وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ * أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ * إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ

(1) الطبري، تاريخ، المرجع السابق، ص 1192.

بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾[1].

وهذه القضية الحقيقية ترينا تمسك النبي بالوحدانية منذ الوهلة الأولى، وإصراره عليها سائر مراحل الدعوة الإسلامية، وعدم القبول بما يناقضها مهما كان الثمن. والتنديد بآلهة المشركين، وشتمها، وإظهار ضعفها. ولا ندري الآن كيف استنبط «رودنسون» من هذه القضية عدم دعوة النبي إلى الوحدانية في بداية أمره وقد جاراه في هذا الادعاء بقية المستشرقين ممن عرضنا عليك قولهم أو الذين لم نشر إلى آرائهم بالخصوص.

ونحن نعتقد جازمين أن فكرة التوحيد هي التي سادت الدعوة الإسلامية منذ بدايتها. ولم يجعل الرسول مع الله آلهة أخرى منذ البداية، ولم يشركها في أمر من أمور العبادات أو المعاملات. بل إن الآية الأولى التي أنزلت عليه باتفاق العلماء تشير إلى هذه الوحدانية المطلقة لقوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ * خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ * ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ * ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾[2]. كما أورد في آية المزمل وهي من أوائل السور المكية هذه الدعوة التوحيدية لقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا * رَّبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾[3].

وهكذا فإننا لم نجد الأدلة التي تساند رأي المستشرقين في هذه الشبهة التي أرادوا من ورائها البرهنة على بشرية القرآن، وأنه من تأليف الرسول وأصحابه. وإن آياته تعكس الظروف البيئية والشخصية التي تمر بها الدعوة الإسلامية. والتي كانت أساساً قد أنصبت على إصلاح المجتمع المكي الغارق في الفساد والضلال. وأما الوحدانية وما تبعها من أفكار إيديولوجية كان لها ولوحدها تلك الآثار البعيدة المدى في نشر الدعوة الإسلامية، فقد جاءت بعد حين. ولم يكن محمد ثورياً ولا داعياً إلى دين عالمي جديد. ولكنه أشرك آلهة قومه مع ربه، ومنح لهم القوة الثانوية التي يستمدونها من إلٰهه. وهذه التخرصات لا أساس لها من التاريخ أو من آيات القرآن التي أتت منذ البداية قاطعة للشك في هذه الوحدانية التي هي عماد الديانة الإسلامية وأساسها المتين، وركنها الحصين. والله الذي يقبل التوبة من عباده مهما ارتكبوا من

(1) سورة النجم، الآيات: 19 ـ 23.
(2) سورة العلق، الآيات: 1 ـ 4.
(3) سورة المزمل، الآيتان: 7 و8.

آثام فإنه لا يغفر أن يشرك به مطلقاً. وهذا أكبر دليل على تهافت هذه الشبهة وعدم استنادها إلى أسس واقعية وتاريخية سليمة.

رابعاً: أما بالنسبة إلى الشبهة الرابعة والتي تتلخص في اتصاف الأسلوب القرآني المكي بالذم والقدح والشتم واتصاف الأسلوب القرآني المدني باللين والرحمة والمودة. وهذا دليل على عكس القرآن لهاتين البيئتين المختلفتين في الطبائع والعادات، فإنها شبهة داحضة هي الأخرى، ولا تستند إلى أسس علمية صحيحة. وبيان ذلك خلو القرآن من السب والشتيمة الخارجة عن حدود الأدب واللياقة. وقد نهى القرآن صراحة على اجتناب هذا اللون من السباب عندما قال: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[1] ولكن القرآن احتوى على قدح وذم المشركين، وتسفيه أحلامهم والسخرية من أصنامهم وآلهتهم، وتوبيخ تصرفاتهم المشينة، وإنذار ووعيد لهم ولأمثالهم من المتجبرين المتكبرين كالوليد بن المغيرة، وأبي لهب وزوجه. ولكن القرآن المدني نفسه يحتوي على هذه الخصائص أيضاً خاصة إذا تعلق الأمر بالمنافقين واليهود ومقارعتهم بالحجة والبرهان، وتعنيفهم على السموم التي ينفثونها، ووقاية للمجتمع من الفتنة التي يريدون إشعال سعيرها. بل إن القرآن بأجمعه مليء بالوعد والوعيد، والتسامح والتشديد، والأخذ والرد، والجذب والشد. وإذا تميز القرآن المكي بالشدة والعنف، فذلك لما مردوا عليه من أذى الرسول وأصحابه والكيد لهم حتى أخرجوهم من أوطانهم، ولم يكتفوا بذلك بل أرسلوا إليهم الأذى في مهاجرهم[2].

أما قولهم إن تمايز هذا الأسلوب في المكانين يرجع إلى بيئة قريش المنحطة، وبيئة المدينة المتقدمة، فهو ادعاء لا دليل يسنده، لأن قريش كان لها مركز الرئاسة والزعامة بين العرب، وامتازت عليهم في القضايا السياسية والاقتصادية والثقافية، وكان أهلها ولغتها من المعروفين بين العرب بالفصاحة والبلاغة. كما أن قاطني المدينة لم يكونوا بتلك الثقافة والتقدم التي يوصفون بها. فهم قبائل عربية أصيلة، كثيراً ما يندلع النزاع القبلي بينها، شأنها في ذلك شأن القبائل الأخرى، وليس لهم امتياز في السياسة أو الاقتصاد، وكان اليهود المقيمون هم المسيطرين على مقدراتها الثقافية والاقتصادية،

---

(1) سورة الأنعام، الآية: 108.

(2) الزرقاني «مناهل العرفان» الجزء الأول، المرجع السابق، ص 235.

ومن ثم ليس هناك بيئة منحطة في مكة، وأخرى متقدمة في المدينة، ولكن قول المستشرقين من تأثر القرآن بالوسط الذي نزل فيه قصدوا من ورائه أنه كلام محمد لا كلام الله، وقد بطل هذا الزعم في مبحث آخر فلا داعي لتكراره من جديد، ويصدق هذا الرد على الشبهة الخامسة أيضاً فلا داعي للإشارة إليها من جديد.

خامساً: أمّا عن الشبهة السادسة القائلة بخلو القرآن المكي من التشريع والأحكام واحتوائه في المدينة على تفاصيل العبادات والمعاملات، الأمر الذي يدل على وضعية القرآن، وتأليفه من قبل محمد وأصحابه وذلك طبقاً لتأثير البيئة التي وجد فيها. فإن الرد على هذه الشبهة يتلخص أولاً في الإقرار بأن تفاصيل التشريع والأحكام قد حفلت بها الآيات المدنية، وهذا نتيجة طبيعية لاستقرار الدعوة الإسلامية بالمدينة، التي اهتمت بتنظيم المجتمع الجديد، والمتميز عن المجتمع القديم بما فيه من سياسة واقتصاد، وتشريعات، ومن المحتم في هذه المرحلة أن تترسخ الحقائق الشرعية في العبادات والمعاملات، وأن ترسم حدوداً بين الحلال والحرام، وأن تفصل التشريعات المتعلقة بالأحوال الشخصية والمدنية، والقوانين الدولية، وتنظيم العلاقات الدولية، وبيان أحوال الحرب والسلم، وتنظيم المسائل العسكرية وما تتطلبه من تعبئة مادية ومعنوية. وأن تفصل التشريعات الجنائية فتقرر أحكام الحدود على سبيل الحصر، وتنظم العلاقات بين أفراد المجتمع الإسلامي وبينهم وبين المجتمعات الأخرى. ولا سبيل إلى هذا التنظيم ما لم تستقر الدول الناشئة على أرض محددة، ومن هنا حفلت السور المدنية بتنظيم المسائل الشرعية لأنها انعكاس جليّ لدولة حديثة لها مقوماتها المتميزة في جميع مجالات الحياة.

ومع إقرارنا بأن تفاصيل العبادات والمعاملات قد وردت في القرآن المدني إلاَّ أننا لا نغفل الإشارة إلى احتواء القرآن المكي على هذه التفصيلات، وقد عرض لها بصورة إجمالية، لأن مقاصد الدين الخمسة قد عرض لها القرآن في هذه المرحلة وهي المتعلقة بالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال. ونحن نعلم أن جميع التشريعات الإسلامية من أهم مقاصدها المحافظة على هذه المصالح الخمسة، فقد شرع تحريم الخمر وما في حكمه من العقاقير المخدرة لحفظ العقل، وحرّم الزنا لحفظ النسل، وحُرِّمَت السرقة لحفظ المال، وحرّم القذف لصون الأعراض، وحرّم القتل صوناً للبدن. وقد كان القرآن المكي صريحاً في رعاية هذه المصالح الخمسة

لقوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[1]. أما تفاصيل العقوبات عن هذه المحرمات فقد وردت في السور المدنية. وهو أمر طبيعي كما أسلفنا نظراً لاستقرار المجتمع وحاجته إلى القواعد القانونية التي تنظم مسيرته الحضارية. ولا يذهبن بك الظن إلى أن تلك التفاصيل كانت نتيجة اختلاط محمد بمثقفي المدينة ـ كما ذهب إلى ذلك المستشرقون ـ، ولا نتيجة اختلاطه باليهود الموجودين بالمدينة وهم أهل كتاب استقى منهم الرسول جميع تعاليمه التفصيلية المتعلقة بالعبادة والمعاملات، وقد بيّنا لك خطل هذا الرأي في موضع آخر. بل إن العكس هو الصحيح إذ عارض النبي معتقدات اليهود، ونقضها من أساسها، واتهم كتابهم بالتحريف والتزوير، وأتى بقواعد قانونية وتشريعية تخالف نصّاً وروحاً شريعتهم وعباداتهم التفصيلية.

سادساً: أما بالنسبة للشبهة السابعة والقائلة باحتواء السور المكية على القسم بالظواهر الكونية، وخلو القرآن المدني منها لأكبر دلالة على تأثر القرآن بالبيئتين، لأن البيئة المكية تتأثر بالمحسوسات، أما البيئة المدنية فإنها أكثر ثقافة واستنارة وبذلك فإنها تتأثر بالعقليات والمعنويات.

وهذه الشبهة داحضة من أساسها، لأن البيئة المكية لم تكن بتلك القساوة أو التخلف التي يصفها بها المستشرقون. ولا كانت البيئة المدنية بذلك التقدم والحضارة التي يلصقها بها المستشرقون. وإنما جاء القسم في مكة مراعاة لحال المشركين، ونقضاً لمعتقداتهم الضالة، ولمجاراتهم في الحلف بالظواهر الكونية لأنهم يحلفون هم الآخرون بها إذا كانوا يعتقدون صحة أمر من الأمور أو نفيه. ثم إن الإشارة إلى هذه الظواهر بيان على قدرة الله، واتساع سلطانه، وبرهان على وجوده وعظمته. ثم إن الحلف بهذه الظواهر إشارة إلى الأسرار التي أودعها الله فيها والتي لا يدركها إلاّ اللبيب الفطن، والتي ستستمر البشرية في اكتناه أسرارها لقرون مقبلة طويلة.

أما اختفاء «القسم» في السور المدنية، فإن ذلك راجع إلى تقلص ظلال الشرك،

---

(1) سورة الأنعام، الآية: 151.

وتحكم العقل والمنطق في الحياة أكثر من تحكم المحسوسات والماديات، وأصبحت لغة الخطاب تعتمد على الإقناع اللين، والحوار السهل أكثر من اعتمادها على تصوير لوحات القيامة واليوم الآخر بالقسوة والشدة. وأكثر من اعتمادها على المقارعات اللفظية العنيفة. واتجه القرآن إلى تنظيم الأمة الإسلامية في مجالات حياتها المختلفة، واختفت بذلك تلك الصور القاتمة التي تعكس حال المشركين وعنادهم، وإصرارهم على عبادة أوثانهم، وحلّت محلها صور زاهية، واضحة، مضيئة تصور الانقلاب الذي حدث في المجتمع الإسلامي عندما انتشرت الوحدانية، وحلّ الإيمان محل الشرك، والثقة محل الشك، والهداية محل الضلال، فتغيرت الصور القرآنية تبعاً لذلك وهو أمر طبيعي لا غرابة فيه، ولا تأثر النبي ببيئته الجديدة، وليس دلالة على سذاجة المخاطبين وانحطاطهم، كما أنه ليس برهاناً على استنارة المدنيين وتقدمهم وثقافتهم وتفوقهم في الفهم والذكاء والفصاحة والبيان.

سابعاً: أوردنا في الشبهة الثامنة ظاهرة الأحرف المتقطعة الموجودة في أوائل السور المكية، واختفائها في السور المدنية. وذهب المستشرقون إلى تفسير هذه الشبهة تفسيرات شتى جانبت الصواب. وبيان ذلك أن مجموع الفواتح القرآنية تسع وعشرون، وأنها على ثلاثة عشر شكلاً، وأن أكثر الأحرف وروداً فيها الألف واللام، ثم الميم ثم الحاء، ثم الراء ثم السين، ثم الطاء، ثم الصاد، ثم الهاء والياء، والعين والقاف، وأخيراً الكاف والنون[1].

ذهب المفسرون تفسيرات شتى في بيان هذه الأحرف، ومدى أهميتها، والغرض من ورودها في أوائل السور، وأجمع غالبيتهم على أنه تحدٍّ للعرب أن يأتوا بمثل ما ورد في القرآن من بيان[2]. وذهب آخرون إلى الامتناع عن تفسير هذه الفواتح لأنها من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، وأنها حسب قول الشعبي: «سرّ هذا القرآن»[3].

ولخص الزرقاني في «مناهله» الطرق التي ترمز إليها هذه الحروف طبقاً لتأويلات المسلمين في ثلاث نقاط، إما أن تكون هذه الحروف مقتطعات من أسماء الله طبقاً لرواية «ابن عباس» وإما ما أن تكون هذه الحروف من أعجب المعجزات والدلالات

(1) د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، المرجع السابق، ج2، ص 16.
(2) الزمخشري، الكشاف، المرجع السابق، ج1، ص 16.
(3) السيوطي، الإتقان، المرجع السابق، ج1، ص 15.

على صدق النبي، وإما أن الله خلق العالم منظّماً محكماً متناسقاً متناسباً. والكتاب السماوي جاء مطابقاً لنظامه، موافقاً لإبداعه، سائراً على منهاجه، والعالم المشاهد فيه عدد الثمانية والعشرين في كل شيء، وأنها تنقسم في كل شيء إلى قسمين فيكون عددها أربعة عشر وهي مطابقة للأحرف المبثوثة في أوائل السور[1].

وذهب المستشرقون مذاهب شتى في تفسير هذه الحروف، فهذا «شبرنجر» فسر «طسم» بأنها الأحرف البارزة الغالبة في قوله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ فالطاء هي الحرف البارز في «المطهرون» والسين والميم أقوى في «لا يمسه» وذكر «بلاشير» أن المستشرق «لوت Loth» على حذره قد تابع «شبرنجر» على رأيه العقيم[2].

وذهب المستشرق «نولدكه» في رأيه الأول الذي عدل عنه فيما بعد إلى أن الحروف الموجودة في أوائل السور دخيلة على نص القرآن، وهو يرى وقد تبعه شفالي في ذلك إلى أن الأحرف مأخوذة من أسماء بعض الصحابة الذين كانت عندهم نسخ من سور قرآنية معينة. فالسين من «سعد بن أبي وقاص»، والميم من «المغيرة»، والنون من «عثمان بن عفان»، والهاء من «أبي هريرة» وهكذا[3].

ونفى «بلاشير» و«لوت» و«بوير» هذا الاستنباط نفياً قاطعاً، ورفضوا القول برضى الصحابة بإدخال أسمائهم في القرآن باعتبارهم عناصر قرآنية وهم ما هم عليه من التقوى والورع والصلاح. بل إن «بلاشير» قد دحض هذه النظرية دحضاً كاملاً عندما قال: «ليس من المعقول أن يحتفظ أصحاب المصاحف المختلفة في نسخهم ذاتها بالحروف الأولى من أسماء معاصريهم، إن علموا أنه لا يقصد بها إلاّ ذاك. كما أننا لا نجد مسوغاً لحرص «أبي» أو «علي» أو «ابن مسعود» على أن يحتفظوا في مصاحفهم بالحروف الأولى من أسماء أشخاص كانوا ينافسونهم في استنساخ القرآن وجمعه[4]».

ونحن لا يهمنا في هذا المبحث الغرض الذي من أجله أتت هذه الأحرف في

---

(1) الزرقاني، مناهل العرفان، المرجع السابق، ص 232 ـ 236 بتصرف كبير.

(2) Blachère, Introduction, op. cit, p. 148, note 200.

(3) أ ـ د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، المرجع السابق، ص 242.
ب ـ محمد غلاب، نظرات استشراقية في الإسلام، القاهرة، دار الكتاب العربي، ص 42، بدون تاريخ.

(4) Blachère, Introduction op. cit, p. 148.

أوائل السور، ولكن الذي يعنينا تلك الشبهات الواردة عليها من المستشرقين منها: أن هذه الأحرف من وضع كتبة محمد من اليهود تنبيهاً على انقطاع كلام واستئناف آخر، ومنها: قصد بها التعمية أو التهويل أو إظهار القرآن في مظهر عميق مخيف، ومنها: تلعثم النبي في بداية السور انتظاراً لما تجود به قريحته من الآيات، وغيرها من الشبهات التي تنصب جميعها حول بشرية القرآن ونفي ألوهيته.

ونحن بيّنا لك رأي بعض المستشرقين الذين رفضوا تفسير هذه الحروف باعتبارها أسماء الصحابة الذين كانت عندهم نسخ من سور قرآنية معينة. ناهيك من أن «نولدكه» قد رجع عن رأيه في طبعة كتابه الثانية والموسوم «بتاريخ القرآن».

أما من ذهب إلى أن هذه الأحرف من وضع كتبة محمد من اليهود للبراءة من الإيمان بما يأمرهم بكتابته فهو قول لا أساس له من الصحة، لأنه لم يكن للرسول كتبة من اليهود أبداً. ولم يشتهر عنهم تاريخياً معارضتهم له على هذا الأساس. أما كتبة الوحي من اليهود مثل «أبي» فقد أسلم وأصبح من المسلمين. ولم تكن هذه الأحرف نتيجة تمتمة الرسول وتلعثمه، وطلب قريحته إلى الإجادة والتفتق، لأنه معروف تاريخياً بفصاحته وبلاغته وسلاسة أسلوبه من جهة، ولأن القرآن كلام الله الموحى به إليه من جهة أخرى.

ثامناً: ركزت الشبهة الثامنة على احتواء القرآن المدني لمشاكل الرسول الشخصية والعائلية، وتنظيم سلوك المسلمين تجاه بعضهم بعضاً، وتجاه الرسول، الأمر الذي رسخ عبادة شخصية الرسول وتقديسه. كما أنه يدل على بشرية القرآن لأنه لو كان من الله لما اهتم بهذه الأمور الشخصية.

والرد على هذه الشبهة سهل ميسور، ذلك أن القرآن عندما ينظم أمور الرسول العائلية، فذلك باعتباره أسوة وقدوة للمسلمين. وكلما خاطب القرآن الرسول، أو وجه إليه التعليمات والأوامر والنواهي، فإنما توجه في حقيقة الأمر إلى المسلمين كافة. وكلما كان الخطاب موجهاً إلى الرسول اتجه الخطاب إلى بقية الأمة الإسلامية. وكلما عالج القرآن تشريعاً عائلياً كان التشريع يعالج قضايا الأمة بأكملها. وكلما جاءت الآيات تحث نساء النبي على فعل شيء أو اجتنابه، كانت هذه التعليمات موجهة إلى بقية نساء المسلمين. وكلما كان القرآن يأمر النبي بالزواج من زوجة ابنه بالتبني بعد أن طلقها، كان ذلك تشريعاً صريحاً بإلغاء نظام التبني الذي كان معروفاً لدى العرب في الجاهلية.

ومن هنا نفهم أن اشتمال القرآن على هذا النوع من التشريع كان موجهاً للأمة بتمامها وكمالها.

وإذا كان القرآن قد نظم قواعد السلوك التي يجب على المسلمين مراعاتها تجاه الرسول وتجاه بعضهم بعضاً، فإن الأمر لم يقصد به عبادة شخصية الرسول أو تقديسه، لأنه نفى عن نفسه هذه المظاهر الزائفة طوال حياته وحتى وفاته. ولكنه قصد من ذلك ترسيخ قواعد للسلوك يتعامل بموجبها الأفراد بعضهم مع بعض على أسس من الاحترام المتبادل، والمحبة المخلصة، ومن هنا جاءت تلك النصائح التي تحث على عدم الاغتياب، والتجسس، وعدم دخول بيوت الغير إلاّ بإذن أهلها، وغيرها من قواعد السلوك الحسنة التي هي من مظاهر المجتمع الحضاري السعيد، ولكن إذا كانت الآيات الحافلة بقضايا الرسول العائلية أريد بها سن تشريعات لأمته، فإن هناك بعض القضايا التشريعية لا تسري على بقية الأمة كخصوصياته مثل جوازه التزويج بأكثر من أربع، وتحريم نسائه من التزوج بعده باعتبارهن أمهات المؤمنين. وهذه الخصوصيات لا تشمل الأمة وتبقى مقصورة عليه وحده زيادة في التقدير والاحترام من جهة، ومراعاة لمصلحة الأمة العليا من جهة أخرى.

تاسعاً: يقول المستشرقون: إن القرآن المكي حافل بالتهديد والوعيد، والإنذار باقتراب يوم القيامة، وخلو آياته من الأدلة والبراهين، بخلاف القرآن المدني الذي جاء مدعماً بالأدلة والبراهين القاطعة، وهذا دليل على تأثر القرآن بالوسط الذي نزل فيه، وبالتالي فهو دليل على بشريته.

وهذه الشبهة لا أساس لها هي الأخرى، لأن القرآن المكي حافل بالأدلة والبراهين على عقيدة الإسلام، وثبوت وحدانية الله، ودعوة قريش إلى التدبُّر والتفكُّر في الظواهر الكونية والطبيعية التي تبرهن على وجود الله وقدرته. وتقدم من خلال هذه الآيات الأدلة العقلية على البعث والجزاء، ويجادل المشركين في آلهتهم ومعتقداتهم الفاسدة، وينقض حججهم وأدلتهم نقضاً منطقياً عقلياً. وهو عندما ينذر باقتراب يوم القيامة فلأنه أراد أن يحثهم على الإيمان بالله، والإقرار له بالوحدانية، وتجنب الأفعال الذميمة، وسلوك الطريق السوي للفوز بالفلاح في الدنيا والآخرة. أما الآيات المدنية فإنها وإن كانت هي الأخرى مليئة ومدعمة بالأدلة والبراهين القاطعة، إلاّ أنها تحتوي هي الأخرى على وصف يوم الحساب، وعلى المصير السيئ الذي يواجهه المشركون،

والمصير الحسن الذي سيؤول إليه المؤمنون الصادقون. ومن هنا تنهار هذه الشبهة التي استندت إلى هذه الفرية الباطلة شكلاً وموضوعاً.

عاشراً: ركز المستشرقون كثيراً على أن القرآن هو مرآة عاكسة للأوضاع العربية وقت نزوله، فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي، وقد وصفه «كاراديڤو» بأنه مرآة للبيئة العربية بهجيرها ورمالها، وأنه قد استوحى البيئة، وعكس أوضاعها وتقاليدها، ولم يكن كتاباً موحى به جاء ليغير من عادات العرب الفاسدة وعقائدها الباطلة. وهو يقول في كتابه «مفكرو الإسلام»: «القرآن نص ساذج مبهم في صورة من صور البداوة، والفقه تحليل علمي دقيق من آثار التفكير المثقف، والقرآن شبه مسودة بالية قاتمة في الصحراء».

ونحن لا يهمنا في هذا السياق إلاّ الرد على البيئة العربية وانعكاساتها في السور القرآنية، ونرى أن مثل هذه الشبهات لا تؤثر في صدقية القرآن ولا في صحة مصدره. وآية ذلك أن القرآن نزل في بيئة محددة لها خصائصها الجغرافية والبشرية والجوية، ويخاطب أقواماً لهم خصائصهم الثقافية والدينية والاجتماعية. وطبيعة الأمور تقتضي أن يخاطب القرآن هؤلاء الأقوام طبقاً لما تعارفوا عليه من سنن الكون والحياة. ولا يمكن للقرآن أن يخاطبهم بأمور هم عنها غافلون، ولا يأتيهم بقضايا فكرية وعقلية هم عنها جاهلون. ولو كان الأمر كذلك ما فهمه العرب حق فهمه، وما جادل فيه أقوام، وما كفر به قوم وآمن به آخرون. فالعرب فهمت القرآن فهماً جيداً شكلاً ومضموناً لأنه فعلاً كان عاكساً لحالهم وبيئتهم وقضاياهم وأفراحهم وأتراحهم. ومن خلال فهمهم الجيد له جادلوا فيه فمنهم من لج في الخصومة والجدال تعنتاً وتكبراً ومنهم من آمن به اقتناعاً وتدبراً.

والقرآن يمثل البيئة العربية حق تمثيل، فيختار من الأمثلة الدالة على وحدانية الله ما يستطيع العرب إدراكه بسهولة، فهو يدعوهم إلى النظر في أمور الكون والحياة، ويدعوهم إلى التأمل في كيفية خلق المحسوسات والمخلوقات باعتبارها عاكسة لقدرة الله، ويدعوهم إلى التمثل بقصص الأنبياء السابقين، وما لحق بأقوامهم من الكوارث، وهم يشاهدون آثار أولئك الأقوام عياناً عند سفرهم في تجارتهم. ويخاطبهم بعقلية تناسب ما عهدوا عليه من طبائع الأمور. ولم يتكلف لهم تصوير بيئات أخرى، وعوالم أخرى، إذ لو فعل ذلك لكفروا به، وزادوا فيه مراءً. ولكنه فعلاً كان مرآة عاكسة لتلك

البيئة بما لها وما عليها. فهو قد مثّل حياة العرب الدينية التي بدت لنا قوية وذلك من خلال مجادلة المشركين فيها والدفاع عنها. ومثّل لنا حياة العرب العقلية القوية وذلك بإيراده قدرتهم على الجدل والحوار والخصام. ومثّل لنا القرآن الحالة الاجتماعية والاقتصادية العربية أحسن تمثيل. وتحدث لنا عن الطبقة الغنية المستنيرة الممتازة بالثروة والجاه والذكاء والعلم، والطبقة الضعيفة المتصفة بالجهل والفقر. ومثّل لنا القرآن علاقات العرب السياسية والاقتصادية مع الأمم المجاورة لهم. ومثّل لنا ذلك الصراع الذي اندلع بين الأغنياء والفقراء بمكة والذي انتهى بالطبع إلى غايته عندما وقف القرآن مع الفقراء وعندما انتصر بلال على أمية، وعندما ألغى الربا، وعندما فرض الزكاة، وعندما أوصى الأغنياء بالفقراء.

إن هذا التمثيل الذي أظهره لنا القرآن للبيئة العربية لا يقدح في صحته ولا في قوته، ولا يشكك في ألوهية مصدره كما ذهب إلى ذلك معظم المستشرقين، ولكنه كان فعلاً مرآة لهذه البيئة بما لها وما عليها. وقد حاول إصلاحها، وتمثل لها بالمحسوسات المحيطة بها، ودعاها طبقاً لعقليتها إلى التوحيد وإلى الإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وهي قد فعلت ذلك بعد لأي وخطوب، وكانت النتيجة حاسمة وهي إخراج هؤلاء الأقوام إلى عالم الوجود حضارة سامية راقية أصلها القرآن، وأساسها تلك التعاليم التي بدأت من قِبَلِ شخص وحيد لم يدع لنفسه الألوهية أو الربوبية أو القداسة، ولكنه أصرّ إلى النهاية على أن مهمته لا تتعدى كونه بشيراً ونذيراً. ومن خلال هذه الصور التي أتينا على ذكرها، حاولنا استعراض شبهات المستشرقين حول الخصائص القرآنية المكية والمدنية. وحاولنا من خلال هذه الصفحات اتباع منهج لهذه الآراء ثم تلوناها بمنهج التحليل والنقد العلميين، وعسى أن نكون قد وفقنا في ذلك.

المبحث السابع

المستشرقون ومعضلة النسخ القرآني

اختلف العلماء في تعريف النسخ اصطلاحاً ومنشأه أن الجدل في تعريفه يرتد إلى ما بين تحديد الكلمة لغة وتحديدها اصطلاحاً. واختلف العلماء أيضاً في نسخ السنة للقرآن وإن اتفق معظمهم على نسخ القرآن للقرآن، ونسخ القرآن للسنة، ونسخ السنة للسنة. واختلف العلماء كذلك في النسخ ذاته فبعضٌ منهم سواء أكانوا من القدماء مثل

أبي مسلم الأصفهاني، أم من المحدثين مثل عبد المتعال محمد الجبري قد أنكروا النسخ ذاته وقالوا لا منسوخ في القرآن ولا نسخ في السنة.

وقفز المستشرقون على علم الناسخ والمنسوخ ورأوه مجالاً خصباً للطعن في صحة النص القرآني، ودلالة على تضاربه، وحجة على بشريته طالما كان الرسول يستطيع أن ينسخ الأحكام التي لا يراها متفقة والمشاكل المطروحة المقررة سلفاً، فيورد أحكاماً جديدة تنسخ السابقة منها بعد تدبر وتشاور وتفكير، إذ لو كان القرآن من الله وهو العالم بكل شيء لما قرر حكماً ثم نسخه واستبدله بحكم آخر مراعاة لتطور التشريع وهو يعلم الماضي والحاضر والمستقبل، وكل الحوادث مسجلة في لوحه المحفوظ.

والحقيقة التي لا مراء فيها أن معضلة النسخ القرآني قد أسالت مداداً كثيراً سواء من حيث مبادئه أو من حيث تطبيقاته العملية، لأنه إذا تعلق الأمر بتشريعات وضعية فإن المعضلة لا أساس لها، ويسمح بتعديل وتبديل وتغيير القوانين الوضعية طبقاً للظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتشريعية التي تحكم لحظة التشريع. أما إذا تعلق الأمر بنسخ أحكام وشرائع إلهية فإن هناك صعوبات ثيولوجية تبدو لنا في الأفق. بل إن العديد من مفكري الإسلام وعلمائه يحاولون تضييق ميدانه بل وينكرون حصوله أحياناً في الإسلام طالما كانوا يعتقدون أن النسخ لم ينصب إلا على الشرائع القديمة.

ونحن لا يهمنا في هذا المبحث التعرض إلى تلك الآراء المتعارضة حول مفهوم النسخ ومجاله وتطبيقاته إلا في السياق الذي يعنينا وهو شك المستشرقين في صحة النص القرآني وتداخله وتضاربه وتناقضه تأسيساً على معضلة الناسخ والمنسوخ.

فالنسخ طبقاً لتعريفات الأصوليين هو عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق[1]. ومن العلماء من عرّفه بأنه الخطاب الدّال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه[2]. وقد آثر الإمام «الغزالي» ـ ويرى رأيه كل من القاضي أبي بكر

---

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الثالث، دار الكتب العلمية، 1983م، ص 155.

(2) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، الجزء الأول، الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية ببولاق، 1322هـ، ص 107.

الباقلاني، والصيرفي، والشيخ أبي إسحاق الشيرازي والآمدي وابن الأنباري ـ إنه «الخطاب» على النص ليكون شاملاً للفظ والفحوى والمفهوم فإنه يجوز نسخ ذلك. ونص على «ارتفاع الحكم» ليتناول الأمر والنهي والخبر وجميع أنواع الحكم. وقال «بالخطاب المتقدم» ليخرج إيجاب العبادات ابتداء فإنه يزيل حكم العقل ببراءة الذمة ولا يسمى نسخاً لأنه لم يزل حكم خطاب. وقال: «على وجه لولاه لكان ثابتاً» لأن حقيقة الترفع وهو إنما يكون رافعاً لو كان المتقدم بحيث لولا طريانه لبقي. وقال «مع تراخيه عنه» لأنه لو اتصل لكان بياناً لمدة العبادة لا نسخاً[1].

ولو ابتغينا بيان مفهوم النسخ بلغة عصرنا لما وجدناه يخرج عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر عنه في ذلك الحكم. ومعنى ذلك أن التعبير برفع الحكم يفيد أن النسخ لا يمكن أن يتحقق إلا متى يكون الدليل الشرعي متراخياً عن دليل ذلك الحكم الشرعي المرفوع، وأن يكون بين هذين الدليلين تعارض حقيقي، بحيث لا يمكن الجمع بينهما أو إعمالهما معاً، وأن هذا المفهوم يشمل النسخ الواقع في الكتاب وفي السنة جميعاً، وأخيراً فإن مفهوم النسخ هذا يرشد إلى أن الناسخ هو الله، وأن المنسوخ هو الحكم المرتفع وأن المنسوخ عنه هو المكلَّف.

وكما اختلف العلماء في تعريف النسخ فقد اختلفوا في إمكانية نسخ السنة للقرآن مع جواز من يقول بنسخ القرآن للقرآن، أو نسخ القرآن للسنة. وبيان ذلك، أن من يجوِّز النسخ ابتداءً فهو يوافق على نسخ القرآن بالقرآن وأنواعه ثلاثة؛ إما أن ينصبَّ النسخ على الحكم والتلاوة جميعاً، وإمَّا أن ينصبَّ النسخ على الحكم دون التلاوة، وإمَّا أن يتناول النسخ التلاوة دون الحكم. ونحن رأينا في مبحث آخر جواز إيراد النسخ على الحكم دون التلاوة وإيراد النسخ على الحكم والتلاوة، ولكننا لم نوافق على النوع الثالث من النسخ الذي يتناول التلاوة دون الحكم[2].

أما نسخ القرآن بالسنة فكان هو الآخر محل اختلاف، فمن يجوزه فإنه يرى أن السنة هي وحي من الله كالقرآن، ولا فارق بينهما إلا في الألفاظ والترتيب. أما المانعون له كالشافعي وأهل الظاهر فإنهم يستندون إلى أن وظيفة السنة تنحصر في بيان

---

(1) الشوكاني، إرشاد الفحول، دار المعرفة، بيروت، ص 184، بدون تاريخ.

(2) د. ساسي سالم الحاج، عقوبة الإعدام بين الإبقاء والإلغاء، الطبعة الأولى، معهد الإنماء العربي، 1988م، ص 34 ـ 35.

القرآن فإن نسخته لم تكن حينئذ بياناً له، بل تكون رافعة إياه، ثم إن الآيات القرآنية تنص على أن تبديل القرآن ونسخه لا يتم من قِبَلِ الرسول تصديقاً للآية: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ﴾، وقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ وكقوله: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ وغيرها من الآيات التي تدل على هذا المعنى.

ولعل أهم الآراء المانعة لنسخ السنة للقرآن ما ذهب إليه الإمام الشافعي من إنكاره نسخ القرآن بالسنة[1]. وقد ذهب الفقهاء مذاهب شتى في تفسير رأي الشافعي بالخصوص، ونفوا أن يكون قصده هو عدم نسخ القرآن بالسنة، ولكنه رمى في حقيقة الأمر إلى تعظيم الكتاب والسنة وتعاضدهما وتوافقهما، فما يختلفان في شيء إلا مع أحدهما مثله ناسخاً له[2]. وأشار الغزالي إلى رأي الشافعي بالخصوص بقوله: «فإن قيل قال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ السنة بالقرآن كما لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وهو أجلُّ من أن لا يعرف هذه الوجوه في النسخ... إلخ»[3].

وكما اختلف الأصوليون في تعريف النسخ ومفهومه اختلفوا في المصادر الأصولية التي ينسخ بعضها بعضاً واختلفوا في النسخ ذاته. فهذا أبو مسلم الأصفهاني حسبما نقل عنه العلماء ينفي وقوع النسخ في شريعة واحدة أصلاً ولا في القرآن أيضاً. وإن كان الناقلون عنه لم يتحققوا من رأيه الصحيح حول هذه المعضلة، ولكننا نجد باحثاً حديثاً[4] ينكر النسخ، ويؤكد أنه ليس هناك نص في القرآن على حكم نزل نص آخر رفعه، ولكنه يقر بحصول النسخ في الشرائع والديانات القديمة وهذا معنى النسخ عنده الوارد في القرآن. وضمَّن كتابه حججه وأدلته التي استند إليها في إثبات فرضيته. ويعلل عدم وجود النسخ أصلاً بقوله: إن الرسول وصحابته المقربين لم يقولوا ذلك قولاً صحيحاً، وإنه لو صح يقيناً أن في القرآن ناسخاً ومنسوخاً لكان هذا أصلاً واجب المعرفة والتقدير والاعتراف به كالقرآن المسطور بين أيدينا تماماً واختلافهم في الكثرة

(1) الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر بدون تاريخ، ص 137 ـ 146.
(2) الزركشي، البرهان، المرجع السابق، ج2، ص32.
(3) الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، ج1، ص 124.
(4) عبد المتعال محمد الجبري، النسخ في الشريعة الإسلامية كما أفهمه، دار الكتب الظاهرية بدمشق تحت رقم و 10496 قدّمه لنيل درجة ماجستير عام 1949م أمام كلية دار العلوم بجامعة القاهرة.

والقلة تسقط الجميع، وإن بدعة النسخ على اصطلاح المتأخرين أكبر مهزلة في تاريخ القرآن[1].

تصدى علماء المسلمين لأبي مسلم الأصفهاني، وفي معرض ردهم عليه فرقوا بين النسخ والتخصيص، إلا أنهم بالغوا في الرد حينما خلطوا على الناس بين النسخ والبداء، وبين النسخ والإنساء، وبين نسخ الأحكام ونسخ الأخبار، ومن هنا كان عنوان بحثنا «معضلة النسخ القرآني». ولكن الذي لا شك فيه أن الأصل في آيات القرآن هي الإحكام لا النسخ، إلا أن يقوم دليل صريح على النسخ. فلا مفر من الأخذ به حتى حصر المسلمون آيات النسخ في إحدى وعشرين آية على خلاف في بعضها[2]. وتتبع الدكتور «صبحي الصالح» الآيات الصالحة للنسخ فلم يجدها تزيد على عشر فقط[3]. وذهب إلى هذا الرأي الأستاذ «محمد حمزة» بعد حصر الآيات المنسوخة فوجدها تسعاً فقط[4].

ونحن بعد أن استعرضنا لك معضلة النسخ القرآني من جميع جوانبها، فإننا سنريك آراء المستشرقين حولها، ونتتبع شبهاتهم عليها، ثم نحاول الرد على تلك الشبهات طبقاً للمنهاج الذي سرنا على منواله في ثنايا هذا السفر.

تعرض «روبير برونشفج R. Brunschvig» في «دراساته الإسلامية» إلى معضلة النسخ بصورة مقتضبة وذلك عندما عالج موضوع «المنطق والقانون في الإسلام». فذكر أنه في غياب قواعد القانون الطبيعي في الشريعة الإسلامية، وأخذاً في الحسبان إرادة الله التي تشرع لوحدها، فإن جميع القوانين الموحاة منه إلى رسوله لا يمكن إخضاعها للعقل مثلما يمكن إخضاع القوانين الوضعية لهذا المعيار. إلاَّ أن هذه الأحكام الموحاة يجب ألا تتناقض هي الأخرى والعقل، وهو مذهب طبقه المسلمون منذ الفجر الأول للتشريع الإسلامي حتى لا توصف أحكامه بالاضطراب والتناقض وهو ما أطلقوا عليه بحكمة التشريع أو مقاصده، أو المصالح التي يرمي إلى تحقيقها. إلا أنه بالرغم من

---

(1) المرجع السابق، من صفحات متفرقة.

(2) السيوطي، الإتقان، المرجع السابق، ج2، ص37 ـ 38.

(3) د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، المرجع السابق، ص 274.

(4) محمد حمزة، دراسات الإحكام والنسخ في القرآن الكريم، دار قتيبة، الطبعة الأولى ص 187 ـ 188 بدون تاريخ.

قدسية القواعد القانونية التي شرعها الله لعباده والتي لا يمكن أحياناً إخضاعها للعقل أو إيجاد تعليل عقلي لها، فإن بعض النصوص القرآنية تتسم أحياناً بالتناقض. ومن هنا فإن الأمر يقتضي إيجاد معايير قانونية لإزالة هذا التناقض. وفي هذا الخصوص أتى القرآن بمفهوم النسخ الذي يعني رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عن دليل ذلك الحكم. وهذا المفهوم كان مثار خلاف عميق بين علماء المسلمين حول مبادئه وتطبيقاته والأسس التي يقوم عليها. فإذا كان من الممكن نسخ أو تعديل القوانين الوضعية فإنه من الصعوبة بمكان ـ من الناحية العقدية ـ قبول ذلك في القوانين الإلهية الصادرة عن الله المتصف بالعصمة والكمال والخلود[1]. إن نظرة موضوعية وتاريخية لهذه المعضلة تؤكد لنا مغالاة علماء المسلمين في اللجوء إلى هذه الطريقة لإزالة التناقض بين الآيات القرآنية المتعارضة من جهة، ولإيجاد التوافق بين الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتناقضة من جهة أخرى.

وذهب «مونتجمري وات» في كتابه «محمد» إلى أن ثقة النبي بألوهية الوحي المنزل عليه لم يمنعه من تنظيم هذا الوحي وترتيبه زيادة أو نقصاناً. ونجد في القرآن إشارة إلى أن الله قد أنسى نبيه بعض الآيات. وإن دراسة عميقة للنص لا تدع مجالاً للشك في الاعتقاد بأن هناك كلمات وجملاً ومقاطع أضيفت إلى القرآن. ومن الطبيعي أن هذه الزيادات ليست من صنع محمد، ومن المؤكد أن لديه طريقة معينة للإصغاء إلى الوحي الذي يكشف له ما يفكر فيه، ولا يصحح النص إلا بعد تلقيه الوحي الذي يصوّبه. وقد اعترف المسلمون منذ البداية باشتمال القرآن على العديد من الآيات المنسوخة وإبطال أحكامها، وقصة «الآيات الشيطانية» تقدم لنا أكبر دليل على ذلك[2].

واستشهد «رودنسون» في كتابه «محمد» بآراء «ريتشارد بل R. Bell» الذي زعم فيها أن القرآن الموجود بين أيدينا تعرض إلى مراجعات عديدة والتي تُبيِّنُ أنها خضعت لدراسة قامت على وثائق مكتوبة. وأن هذا العمل قد أنجز تحت رعاية محمد إن لم يكن قد قام به من تلقاء نفسه، إن هذه المراجعات لم تكن خالية من الأخطاء والنتائج السيئة. فالله يعيد وحيه ويكمله ويعدله. وقد لاحظ المعارضون هذه الظاهرة ونددوا

---

(1) Brunschvig (R.) Etude d'Islamologie T. 2. Maisonneuve et La rose, 1979, pp: 347 - 348.

(2) WATT (W.) Mahomet, op. cit, p. 18.

بها، ولكن الله أجاب بأنه يملك الحرية المطلقة في فعل ما يشاء وتعديل رسالته كيفما يبتغي. ألم تكن حكمة الله اقتضت مراعاة الضعف الذي يعتري البشر فيخفف من الواجبات الملقاة عليهم وذلك بنسخها وإحلال أحكام أخرى أخف منها لمصلحتهم؟[1].

نستنبط من أقوال المستشرقين الآنفة، وآرائهم التي لم نذكرها أن النسخ وسيلة لجأ إليها الرسول في تغيير الأحكام التي كان قد أذاعها في السابق ثم عدل عنها لاحقاً لعدم تماشيها والمعطيات الجديدة التي بدت له في المشاكل المطروحة عليه. ونستنبط من هذه الآراء أن النسخ قد لجأ إليه المسلمون في إزالة التعارض بين الآيات المتناقضة، وبين الآيات والأحاديث المتعارضة. وأنه بالنسبة إليهم لا يمكن الإقرار بحكمة النسخ طبقاً للنظرية الإسلامية التي ترى وقوعه في الشريعة الإسلامية من جهة، ووقع بنسخ هذه الشريعة لكل دين سبقها مع نسخ بعض أحكام هذا الدين لبعض من جهة أخرى، لأنهم لا يؤمنون بالتطور والتدرج في التشريع كما يؤمن به المسلمون، ولا يعتقدون أنه بالنسخ يمكن تفسير ذلك التدرج الذي تمليه ضرورة تطور المجتمع من حالة إلى أخرى، وأن الضرورة تستدعي الانتقال خطوة خطوة حتى يمكن للأمة تقبل الأحكام الجديدة دون تلقيها طفرة واحدة فتواجه بالرفض، لأنهم يرون أن هذه الأحكام والشرائع ما دامت قد صدرت عن الله فهو يعلم مسبقاً مدى تقبل عباده لها من عدمه. وبالتالي فإنه ليس في حاجة إلى إقرار هذه الأحكام والواجبات بطريق التدرج حتى تتعودَّها الأمة لأنه ـ حسب قولهم ـ لو جاز على الله أن ينسخ حكماً من أحكامه فإنه إمَّا أن يكون ذلك لحكمة ظهرت له وهي كانت خافية عليه، وإمَّا لغير حكمة. وهذا لا يستقيم مع عظمة الله وعلمه بالماضي والحاضر والمستقبل، وعلمه بطبائع العباد، وعاداتهم، ومدى قدراتهم على تقبّل الأحكام الجديدة بل وهدايتهم إلى تقبلها ما دام قادراً على تطويع نفوسهم لها.

ويذهب المستشرقون في هذا الصدد إلى اعتناق نظرية المعتزلة القائلة بالقبح والحسن العقليين، ويقولون: إن النسخ يستلزم اجتماع الضدين، واجتماعهما محال، لأن الأمر بالشيء يقتضي أنه حسن وطاعة ومحبب إلى الله، والنهي عنه يقتضي أنه قبيح

---

(1) RODINSON (M.) Mahomet, op. cit, p. 161.

ومعصية ومكروه له تعالى. فلو أمر الله بالشيء ثم نهى عنه، ثم أمر به، لاجتمعت هذه الصفات المتضادة في الفعل الواحد الذي تعلق به الأمر والنهي.

ويرد الأستاذ «الزرقاني» في «مناهله» على هذه الشبهة بأن الحسن والقبيح وما اتصل بهما، ليست من صفات الفعل الذاتية حتى تكون ثابتة فيها لا تتغير: بل هي تابعة لتعلق أمر الله ونهيه بالفعل. وعلى هذا يكون الفعل حسناً وطاعة ومحبوباً إلى الله ما دام مأموراً به من الله، ثم يكون هذا الفعل نفسه قبيحاً ومعصية ومكروهاً له تعالى ما دام منهياً عنه منه تعالى. والقائلون بالقبح والحسن العقليين من المعتزلة، يقرون بأنهما مختلفان باختلاف الأشخاص والأوقات والأحوال، ومن هنا ينتفي اجتماع الضدين. لأن الوقت الذي يكون فيه الفعل حسناً، غير الوقت الذي يكون فيه ذلك الفعل قبيحاً، فلم يجتمع الحسن والقبح في وقت واحد على فعل واحد[1].

أما الرد على الشبهة التي تتساءل عن كيفية حصول النسخ في الأحكام التي قررها الله ابتداء وهو يعلم طبائع العباد، فينسخ تلك الأحكام لمسايرة التطور والتدرج في سن تلك الأحكام لتتفق وقدرة العباد على تطبيقها مع الإيمان مسبقاً بأنه عنده علم كل شيء في الأزل. فإن الأمر يقتضي بيان أن الله كما هو يعلم الغيب، وقرر كل شيء في الأزل، وحفظه في لوحه المحفوظ، فهو كذلك يعلم الناسخ والمنسوخ أزلاً من قبل أن يشرعهما لعباده، بل من قبل أن يخلق الخلق، إلا أنه علم أن الحكم الأول المنسوخ منوط بحكمة أو مصلحة تنتهي في وقت معلوم، وعلم بجانب هذا أن الناسخ يجيء في هذا الميقات المعلوم منوطاً بحكمة ومصلحة أخرى. ولا ريب أن الحكم والمصالح تختلف باختلاف الناس، وتتحدد بتجدد ظروفهم وأحوالهم، وأن الأحكام وحكمها والعباد ومصالحهم، والنواسخ والمنسوخات كانت كلها معلومة لله من قبل ظاهرة لديه لم يخف شيء منها عليه، والجديد في النسخ إنما هو إظهاره تعالى ما علم لعباده، لا ظهور ذلك له[2].

أما ما ذهب إليه المستشرقون من أن النسخ يدل على بشرية القرآن، وهو دليل على قيام النبي بتعديل الأحكام الواردة في النص القرآني لتتماشى والظروف المستجدة

(1) الزرقاني، مناهل العرفان، المرجع السابق، ج2، ص 201.

(2) الزرقاني، المرجع السابق، ج2، ص 198.

التي يواجهها، فإنه قول داحض من أساسه، ويرجع تشبث المستشرقين بهذه الآراء لاستخدامهم المناهج العلمية التي لا تقرر في النهاية الإيمان بالوحي الإلهي من الناحية العقلية. وبيان ذلك أن النسخ في القرآن يدل على وجود الوحي في الزمان وتغيره طبقاً للأهلية والقدرة وتبعيته لمدى الرقي الفردي والاجتماعي في التاريخ. والوحي ليس خارج الزمان، ثابتاً لا يتغير بل داخل الزمان يتطور بتطوره. والنسخ في حقيقة أمره يعني إزالة حكم سابق بحكم لاحق نظراً لتغير الظروف ولاشتداد عصبة الأمة وتحقيق تربية الوحي للجنس البشري. ذلك أن الشرع والقانون ليسا ثابتين بل إنهما يواكبان تطور المجتمعات وتغير الواقع. لأن الواقع يفرض نفسه على الفكر، والمصلحة تفرض نفسها على القانون، والتطور يفرض نفسه على الثبات، ومن هنا كان خطل الرأي الذي يتصور الوحي الإلهي خارج الزمان والتشريع خارج تطور المجتمعات[1].

وكما ذكرنا آنفاً فإن معضلة النسخ وما نتج عنها من خلاف حتى بين علماء المسلمين أنفسهم هي التي زادت الأمر تعقيداً، وأصبح الدفاع عنها أمراً عسيراً خلافاً للقضايا الأخرى التي أتينا على ذكرها. ومع ذلك فإن حكمة النسخ تبقى الأساس المتين لمشروعيته وتأكيد حصوله، هذه الحكمة التي تتجلى في تحقيق مصالح الناس التي هي المقصود الأصلي في تشريع الأحكام، لأن هذه المصالح قد تختلف باختلاف الأحوال والأزمان. فإذا شرع حكم لتحقيق مصلحة ثم زالت تلك المصلحة كان المناسب لذلك أن ينتهي الحكم الذي شرع لأجلها[2]. ومن حكمة النسخ أيضاً رعاية التدرج في التشريع وعدم مفاجأة مَنْ تشرع لهم الأحكام بما يشق عليهم أو تنفر منه نفوسهم. ومن ضرورة هذا التدرج ورود الأحكام التكليفية شيئاً فشيئاً، وتعديلها بما يلائم أحوال مَنْ تشرع لهم حتى تتهيأ نفوسهم لقبولها والعمل على وفقها. ولهذه الأسباب أصبح للنسخ مبررات لا يمكن تجاهلها أو النكوص عنها. فما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ خلافاً للمعتزلة لقولهم بالقبح والحسن العقليين. فلا يمكن نسخ معرفة الله والعدل وشكر المذموم. ومن هنا نفهم حكمة نسخ القرآن بالقرآن،

---

(1) د. حسن حنفي، دراسات إسلامية، دار التنوير العربي للطباعة والنشر، ط1، 1982م، ص 334 ـ335 بتصرف كبير.

(2) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 295.

ونسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن فكلاهما من الله. ولكن الإجماع لا ينسخ إذ لا نسخ بعد وفاة الرسول وانقطاع الوحي. أما السنة فالمتواتر فيها ينسخ المتواتر. والآحاد ينسخ الآحاد، واختلف العلماء في جواز نسخ المتواتر بالآحاد جوّزه بعض منهم ومنعه بعضهم الآخر. وقد منع الخوارج نسخ القرآن بالخبر المتواتر وجوّزه الشافعي. ولا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس بالظن والاجتهاد على اختلاف مراتبه. كما لا يجوز نسخ حكم بقول الصحابي لأنه ليس أصلاً. ويعرف تاريخ النسخ عندما يتناقض نصان فيكون المتأخر ناسخاً للمتقدم، كما يعرف بعدة قرائن منها أن يكون في اللفظ ما يدل عليه أو أن تجمع الأمة على الناسخ والمنسوخ أو أن يذكر الراوي التاريخ.

إن النهج الذي يُعْرَفُ به الناسخ والمنسوخ لا يشتبه فيه النسخ بالبداء، ولا بالتخصيص، ولا بالإنساء، ولا ببيان المجمل، وإنما يُرْجَعُ في النسخ إلى نقل صريح عن رسول الله أو عن صحابي يقول: «آية كذا نسخت كذا». وقد يُحْكَمُ به عند وجود التعارض المقطوع به مع علم التاريخ ليعرف المتقدم والمتأخر. ولا يُعْتَمَدُ في النسخ على قول عوام المفسرين بل ولا اجتهاد المجتهدين من غير نقل صحيح ولا معارضة بيّنة، لأن النسخ يتضمن رفع حكم وإثبات حكم تقرر في عهد الرسول، والمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأي والاجتهاد[1].

وقد صرّح المحققون من العلماء بأن كثيراً ممّا ظنّه المفسرون نسخاً ليس به وإنما هو نسيء وتأخير، أو مجمل أُخِّر بيانه لوقت الحاجة، أو خطاب قد حال بينه وبين أوله خطاب غيره، أو مخصوص من عموم، أو حكم عام لخاص، أو لمداخلة معنى في معنى. وأنواع الخطاب كثيرة فظنوا ذلك نسخاً وليس به، وإنما هو الكتاب المهيمن على غيره، وهو نفسه متعاضد، وقد تولى الله حفظه فقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[2].

إن للنسخ فائدة أخرى لا يمكننا إغفالها. وهي أن المجتهد إذا وجد تعارضاً بين

(1) السيوطي، الإتقان، المرجع السابق، ج2، ص 40.
(2) الزركشي، البرهان، المرجع السابق، ج2، ص 44، وقد ذكره الدكتور صبحي الصالح في مباحث علوم القرآن، المرجع السابق، هامش ص 273.

الأدلة الشرعية، فهذا التعارض إمَّا أن يكون بين النصوص الشرعية أو بين غيرها من الأدلة الأخرى، فإن كان التعارض بين النصوص الشرعية، بحث المجتهد عن تاريخ وجود النصين المتعارضين، فإذا علم تقدم أحدهما على الآخر حكم بأن المتأخر منهما ناسخ للمتقدم متى كانا متساويين في القوة بحيث يصح أن ينسخ أحدهما الآخر كآيتين أو آية وسنة متواترة أو مشهورة أو خبرين من أخبار الآحاد.

الخاتمة

استعرضنا في المباحث السابقة آراء المستشرقين حول القرآن الكريم من حيث ترجمته، ومصادره، وجمعه، وترتيبه، ورسمه، وإنكارهم للوحي الإلٰهي، وشبهاتهم حول الأحرف السبعة التي نزل بها، وخلطهم بينها وبين القراءات السبع المذكورة لوصفهم القرآن بالخلط والاضطراب والزيادة والنقصان، وتصنيفاتهم لخصائصه طبقاً لزمان ومكان ومواضيع نزوله، وأخيراً آراءهم المشككة في ألوهيته طبقاً لنظرية الناسخ والمنسوخ.

وقد تعرضنا في تلك المباحث إلى إعطاء نبذة مركزة عن الموضوع الذي عالجه المستشرقون، واستعرضنا بعدئذ آراءهم الإيجابية والسلبية حوله، ثم بعد تحليلنا لتلك الآراء أبدينا وجهة نظرنا حولها طبقاً لمناهج علمية صارمة، وحياد مطلق، وأسلوب بعيد عن التهجم والإسفاف.

وصلنا من خلال استعراضنا لآراء المستشرقين حول القرآن الكريم ومن خلال تحليلها وتمحيصها والرد عليها إلى عدة نتائج علمية أهمها:

أولاً: أنكر المستشرقون ألوهية النص القرآني جملة وتفصيلاً، وأرجعوه إلى تأليف الرسول وبعض أصحابه، ونعتوه بأنه كتاب استوحى البيئة العربية فجاء عاكساً لها بما لها من حسنات وسيئات. ووصفوه بأنه يمتاز بالخلط والتناقض والتعارض شكلاً وموضوعاً. وعالجوه بمناهج علمية غربية مادية فوصلوا إلى نتائج لا تتفق والمناهج الإسلامية الخالصة التي لها الصلاحية الفعلية لدراسته لاعتمادها على العوامل الروحية والمادية معاً.

ثانياً: أكد المستشرقون تأثر الرسول بالعوامل الداخلية والخارجية المحيطة بالدعوة الإسلامية والبيئة العربية، فجاء القرآن خليطاً من هذه العوامل المرتكزة على

فقه الجاهليين وعاداتهم وتقاليدهم من جهة، وعلى الكتب المقدسة القديمة كالتوراة والإنجيل، وعلى عناصر يونانية وفارسية وهندية من جهة أخرى. وكأنهم في هذا التحليل يجردون الإسلام ومبادئه من كل أصالة ذاتية سواء بيئية أو دينية.

ثالثاً: حاولنا بعد استعراض آراء المستشرقين حول القضايا التي أشرنا إليها أن نحلل تلك الآراء، وأن نخضعها لمعيار التمحيص والتدقيق العلميين ووصلنا بموجبها إلى عدة نتائج يمكننا تلخيصها على النحو التالي:

1 ـ إن قيام المستشرقين بترجمة القرآن الكريم كان الغرض منه تحقيق أهداف دينية صرفه حتى يتمكنوا بعد الاطلاع عليه ـ من معارضته، ونقض أحكامه، وتشويه أُسلوبه وبلاغته، والنيل من إعجازه، فجاءت تلك الترجمات مبتسرة ومذيلة بتعليقات وانتقادات متميزة، وبعيدة عن ترجمة نصّه الصحيح. وعندما تطور الاستشراق طبقاً للأهداف التي يبغي تحقيقها لجأ صنّاعه إلى ترجمة القرآن للطعن في صدقيته سعياً إلى تحطيم معنويات الشعوب الإسلامية وكسر معتقداتها وتشكيكها في صحة كتابها المقدس. وعندما قام المستشرقون بترجمة القرآن في العصور المتأخرة لتحقيق الأهداف العلمية الصرفة حسبما يدعون، فإن ترجماتهم جاءت في الغالب الأعم ركيكة، وغير دقيقة، وأحياناً مناقضة للأصل لاستحالة ترجمة القرآن الكريم بمعانيه الأولية والثانوية، ولعدم قدرة محاكاة الأسلوب القرآني لبلاغته وإعجازه، ولِجَرْي الكثير من أساليبه على المجاز لا على الحقيقة، ومن هنا كان صواب ذلك الرأي الذي يناديه باقتصار ترجمة القرآن على معانيه وتفاسيره وليس على ألفاظه وأساليبه.

2 ـ حاولنا تفنيد آراء المستشرقين حول مصادر القرآن الداخلية والخارجية، وأثبتنا بالأدلة والحجج العلمية خطل هذا الرأي وعدم صدقيته، وأشرنا إلى مصادر الفقه الجاهلي التي زعم المستشرقون أن النبي استقى منها معلوماته وأودعها في كتابه، ورأينا أن الإسلام حافظ على الأعراف الصالحة وألغى الفاسدة منها. وهو تصرف طبيعي يتماشى مع الفطرة السليمة، ولا ضير على الإسلام من الإبقاء عليها طالما كانت هذه الأعراف والأحكام تتماشى وفلسفة التشريع الإسلامي لتحقيق مقاصده التي جاء من أجلها. وتعرضنا إلى عقيدة الحنفاء، وبينّا غموضها، وأوضحنا تصرفات أتباعها التي يغلب عليها الطابع الديني، واستنتجنا منها استحالة تأثر القرآن بها وهو الذي يحتوي على تعاليم وأحكام واضحة جلية لا لبس فيها ولا

غموض سواء تلك المنظمة للعبادات أو المعاملات، وفندنا زعم من ذهب إلى تأثر القرآن بشعر أمية أو امرئ القيس، وأثبتنا استحالة تأثر النبي ببحيرى الراهب أو ورقة بن نوفل المتحنّف النصراني، واستبعدنا أثر اليهود والنصارى على النص القرآني بما يحتويه من أحكام تعبدية ودنيوية، وذلك بعد أن بسطنا القول في كيفية دخول هاتين الديانتين إلى الجزيرة العربية. ورأينا ضحالة الحياة العقلية والثقافية لليهود والنصارى في الجزيرة العربية بحيث نستبعد من خلالها أي أثر لها في النص القرآني، وأوردنا نماذج محددة برهنا من خلالها على ذلك الاختلاف الواضح بين نصوص كتب هاتين الديانتين وبين النص القرآني. وأسهبنا في شرح الاختلاف القائم بين هاتين الديانتين والديانة الإسلامية من حيث العبادات والمعاملات، ووصلنا من خلال استعراضنا المسهب لهذا الموضوع إلى نتيجة علمية مفادها عدم تأثر القرآن وبالتالي الدين الإسلامي بالعناصر الداخلية والخارجية المزعومة واستناده إلى الوحي الإلٰهي دون سواه.

3 ـ درسنا بعمق وتحليل ظاهرة الوحي الإلٰهي، وأثبتنا وجودها شرعاً وعقلاً، وأشرنا إلى مراتبها وأنواعها، واستعرضنا آراء المستشرقين حولها والذين أجمعوا على إنكارها، واستحالة تحقيقها لدى النبي العربي مع تسليمهم بوقوعها للأنبياء الآخرين، ورأينا تلك التفسيرات المبتسرة التي أطلقوها على الرسول وهو يتلقى الوحي من ربه، فأحياناً يرجعون ذلك إلى المرض والهلوسة وانفصام الشخصية، وأحياناً يرجعونها إلى العوامل النفسية والسيكولوجية، وأحياناً يفسرونها «بالخيال الخلّاق» واللاشعور، واللاوعي الجماعي، وأحياناً يرونها حالة من الحالات التي تعتري المتصوف وهو يمرّ بمراحل الصوفية قبل وصوله إلى الاتحاد بالله والحلول فيه، وبعد استعراضنا لتلك الآراء مجتمعة حاولنا تفسيرها ودحضها. وذلك بعد أن أبطلنا الادعاءات التي تصف الرسول بالمرض والهلوسة وانفصام الشخصية، وبعد أن دحضنا نظرية الخيال الخلاق واللاشعور، وبعد أن أثبتنا وعي الرسول بما يوحى به إليه تفصيلاً وإعادة ما يتلقاه من الوحي بدقة بالغة، ودلّلنا بحجج سائغة أن الصرع والأمراض النفسية تعطل الإدراك الإنساني أما الوحي فهو سمو روحي اختص الله به نبيّه الذي يعي وعياً كاملاً بما يوحى إليه، واستبعدنا التفسير المادي للوحي الإلٰهي الذي زعم القائل به أن الرسول لم يبشر بدين جديد ولكنه أتى بدعوة إصلاحية اجتماعية واقتصادية ليس إلاّ. ودحضنا تلك النظرية التي

فسرت الوحي باعتباره مسألة نفسية ترجع إلى تشبّع المرء بحالة خاصة من فرط استغراقه فيها. ووصلنا في النهاية إلى نتيجة مفادها صحة الوحي الإلٰهي المنزّل على الرسول الذي هو خارج عن ذاته، وليس أثراً من آثار المرض والهلوسة والصرع والجنون، وليس أثراً من آثار الزهد والتصوف، وليس أثراً من آثار الخيال الخلّاق واللاشعور واللاوعي الجماعي.

4 ـ استعرضنا آراء المستشرقين حول جمع القرآن وترتيبه وكتابته ورسمه، ودحضنا تلك الآراء التي شككت في صحة نصّه، وعدم تدوينه، وتضارب أسلوبه، وأثبتنا أن تدوين القرآن بدأ قبل هجرة الرسول إلى المدينة، وأن المسلمين حافظوا عليه من الضياع بما حفظوه في قلوبهم وما دونوه بأقلامهم، واستعرضنا جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق ثم إبان خلافة عثمان بن عفان، واستشهدنا بتلك المناهج العلمية الصارمة التي سلكها المسلمون في ذلك الجمع والتدوين خاصة منهج المطابقة والمقابلة، وأشرنا إلى ترتيب القرآن التوقيفي، وعدم ترتيبه ترتيباً تاريخياً أو موضوعياً لأنه كتاب يعكس البيئة بأوشابها وأخلاطها وتضارب القيم فيها. ولكنه يحتوي على أحكام وتشريعات صالحة في كل مكان وفي كل زمان. وأشرنا إلى إعجازه الذي يؤكد ألوهية مصدره، وأثبتنا بالدليل والبرهان عدم صحة آراء المستشرقين حول هذه المواضيع بعد أن أشرنا إليها تفصيلاً وتتبعناها تدقيقاً وتمحيصاً.

5 ـ فصلنا القول في الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، وتتبعنا استعمالاتها في محكم الكتاب، وأيدنا وجهة النظر القائلة بإلغاء الأحرف الستة وإبقاء واحد منها فقط وهو الحرف الذي كتب به مصحف عثمان. واستقرأنا الأسباب الدافعة إلى ذلك والتي تتلخص في جمع كلمة المسلمين والقضاء على تفرق الأمة حول قراءة القرآن بالأحرف الأخرى والمقصود بها لغات العرب الأخرى. وذهبنا إلى رأي شككنا فيه بصحة الحديث القائل بنزول القرآن على سبعة أحرف بعد أن أجرينا المطابقة والمقابلة العلمية بينه وبين الأحاديث الأخرى من جهة وبينه وبين الآيات القرآنية من جهة أخرى. واستعرضنا آراء المستشرقين حول هذه المعضلة التي استنتجوا منها الاضطراب وعدم الثبات والتغيير والتبديل التي شابت النصوص القرآنية واستعرضنا شبهات «جولدزيهر» والقراءات السبع، وقد فعل ذلك للتحقق من الفرضية المسبقة التي كتبها في مقدمة كتاب «مناهج التفسير الإسلامي» والتي

تفيد بأنه ليس هنالك كتاب منزل يقدم نصه في أقدم عصور تداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات كما يوجد في القرآن. وقد طوّع معارفه ومعلوماته للتثبت من صحة هذه الفرضية الموسومة بالأحكام التعسفية المسبقة. ولَيِّ عنق الحقائق وتدليسها مرات عديدة للوصول إلى غاياته. وقد وصلنا إلى نتيجة تغاير ما صرّح به ومفادها تمسك المسلمين بصحة نصهم القرآني والذين لم يسمحوا لأي أحد مهما كانت صفته وعلا قدره أن يغير فيه من تلقاء نفسه أو يقرأه بالمعنى استناداً إلى الأحرف السبعة.

6 ـ تعرضنا بتفصيل وإسهاب إلى الشبهات التي أوردها المستشرقون حول خصائص القرآن المكي والقرآن المدني، وأطلنا في إيراد النصوص التي أذاعوها وتتبعنا افتراضاتهم واستنتاجاتهم التي وصلوا إليها. ثم حاولنا الرد على تلك الشبهات بالدليل العلمي والحجة القاطعة. وأثبتنا أنه لا خلاف جوهرياً بين النص المكي والنص المدني. وأقررنا بتنوع المواضيع المطروحة في كلا المكانين وهي نتيجة طبيعية أملتها الظروف المختلفة التي مرت بها الدعوة الإسلامية زماناً ومكاناً وموضوعاً. ونفينا أن يكون التمييز بين النصوص راجع إلى تأليف النبي للقرآن لمواجهة الظروف المستجدة والمشاكل المستعصية التي تواجهه. وأثبتنا أن القرآن وإن اختلفت أحياناً خصائصه شكلاً وموضوعاً في مكة والمدينة فلأن القرآن كتاب يصور لنا البيئة الاجتماعية العربية أروع تصوير وأدقه. وأنه من الطبيعي أن يخاطب القرآن العرب بما يفهمونه، وما يلمسونه وما يشاهدونه في حياتهم اليومية العادية. ومن الطبيعي أن يخاطب القرآن كذلك عقولهم وقلوبهم طبقاً للتدرج الحضاري الذي وصلوا إليه. ومن هنا كان قولنا: إن القرآن يمثل البيئة العربية بأخلاطها وأوشابها وتضارب القيم فيها. إلاّ أن صحة النص القرآني وألوهية مصدره لا يتطرق إليهما الشك بالرغم من الاختلاف الظاهري في الآيات القرآنية المكية والآيات القرآنية المدنية شكلاً وموضوعاً.

إن خصائص القرآن المكي والمدني أثارت شبهات عويصة وخطيرة في آن واحد. واستلزم منا دحضها التعرض إلى آراء المستشرقين أولاً، ودراستها دراسة وافية ثانياً ثم الرد عليها بالدليل والبرهان العلميين ثالثاً. وهذا هدفنا ومبتغانا في هذه الدراسة كلها.

7 ـ عالجنا معضلة النسخ القرآني وآراء المستشرقين حولها بصورة مقتضبة، لأنهم لم

يتناولوا هذه القضية بدراسة معمّقة بالرغم من النتائج الخطيرة التي استنتجوها منها وأهمها عدم ثبات النص القرآني، وعدم ألوهية مصدره، ما دام خاضعاً للتبديل والتعديل تحت ستار النسخ. وحاولنا الرد على هذه الشبهات من خلال بيان أهمية النسخ وحكمة إقراره التي تتجلى في تحقيق مصالح الناس أولاً، والتدرج في التشريع لتتقبله النفوس بالرضا ثانياً، ولإزالة التعارض بين الأدلة الشرعية ثالثاً.

إن هذه المرحلة الطويلة التي قضيناها بين ربوع السور القرآنية ونحن نتقصى كيفية نزولها، وطريقة جمعها وترتيبها وتدوينها، وتكييف الوحي الإلٰهي النازل بها، ونفي الاضطراب وعدم الثبات عنها، وإنكار تأثرها بالعوامل الداخلية والخارجية المحيطة بها، وتتبع الأحرف السبعة النازلة بها، وعدم صلاحية ترجمتها إلاَّ بالمعنى، والتفسير الخاص بها، وبيان الحروف المتقطعة المبدوءة في أوائلها، وتشديدنا على صحتها المطلقة وألوهية مصدرها، وعدم العبث بها، تجعلنا نطمئن ولو قليلاً إلى أوجه الدفوع والدفاع التي قدمناها لها ونحن نجادل المستشرقين بالحسنى والمنطق والحجج العلمية على الشبهات التي أوردها عليها. ومع ذلك فإننا لم نمس الموضوع إلاّ مساً رقيقاً. ويكفينا أن نُدليَ بدلونا في هذا الموضوع الخطير بين الدلاء، ونحن نستشعر الزاد العلمي القليل الذي تزودنا به، وهي محاولة جادة لاستعراض آراء المستشرقين حول كتابنا المقدس ثم الرد عليها بالمنطق السليم والبراهين الدامغة حتى نعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

فإذا كان المستشرقون قد تناولوا القرآن الكريم بالدرس والتدقيق والتمحيص، فإنهم لم يهملوا المصدر التشريعي الإسلامي الثاني وهي السنة النبوية، فما آراؤهم حولها؟. وما شبهاتهم التي دبجوها عنها؟. وما مناهجهم العلمية التي سلكوها في دراستها؟. هذا ما سنعرفه في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

الفصل الثاني

المستشرقون والسنة النبوية

السنة هي المصدر التشريعي الثاني الإسلامي بعد القرآن الكريم، وهي بهذه الصفة لها حجيتها ويجب العمل بمقتضاها إذا ثبت روايتها عن الرسول عن طريق العدل الضابط إلى العدل الضابط إلى منتهاه بدون شذوذ ولا علّة. وأساس حجيتها تستند إلى ما جاء في القرآن الكريم من الأمر بطاعة الرسول، وجعل طاعته طاعةً لله تعالى لقوله: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا﴾[1] وقوله: ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[2] وقوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[3]، وغيرها من الآيات العديدة التي تدل على حجية السنة واعتبارها مصدراً أساسياً من مصادر التشريع الإسلامي.

وبالرغم من إيماننا بحجية السنة، ومكانتها في التشريع الإسلامي، فإننا لا ننكر تنوع أسانيدها، واختلاف طرق ثبوتها عن الرسول، ودخول العديد من صور التحريف والوضع عليها، حتى أصبح التمييز بين الصحيح والموضوع منها أمراً بالغ العسر والشدة. ومن هنا كان تقسيم علماء المسلمين لها إلى السنة المتواترة، والسنة المشهورة وسنة الآحاد. فالسنة المتواترة في اصطلاح الأصوليين ما رواها عن رسول الله جمع من الصحابة يمتنع اتفاقهم على الكذب عادة، ثم رواها عن هذا الجمع جمع من تابعي التابعين يمتنع اتفاقهم على الكذب عادة[4]. وشروط التواتر كثيرة أهمها: أن يخبروا عن علم لا عن ظن، وأن يكون علم المخبرين ضرورياً مستنداً

(1) سورة المائدة، الآية: 92.
(2) سورة النساء، الآية: 80.
(3) سورة النساء، الآية: 65.
(4) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 56.

إلى محسوس، وأن يستوي طرفاه وواسطته في هذه الصفات وفي كمال العدد، فإذا نقل الخلف عن السلف وتوالت الأعصار ولم تكن الشروط قائمة في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم لأن خبر أهل كل عصر خبر مستقل بنفسه، وأخيراً أن يكون المخبرون قد انتهوا في الكثرة إلى حدّ يمتنع معه تواطؤهم على الكذب[1]. والشرط الأخير محل خلاف بين العلماء إلاّ أن الرأي الراجح هو الذي يقول بتحقيق التواتر عند توافر عدد معين من الرواة دون حصرهم في عدد معين، والمدار في ذلك يرجع إلى حكم العقل، فإذا قضى العقل بأن الرواة للحديث لا يتوهم اتفاقهم على الكذب عادة كانوا من جموع التواتر من غير تقيد بعدد معين.

وحكم السنة المتواترة بإجماع الفقهاء أنها ثابتة عن الرسول قطعاً فيجب العمل بها، ولا مجال للاختلاف في الأحكام التي تدل عليها إلاّ إذا كان اللفظ الوارد فيها ظنيّ الدلالة. ولكن يجب علينا الإقرار أن هذا النوع من السنة قليل جداً خاصة في السنن القولية، بل إن بعضاً منهم قد أنكر وجودها أصلاً، ولكنها موجودة في السنة العملية التي قام بها الرسول عمليّاً وقلده فيها أصحابه ككيفية الوضوء، والصلاة، والحج وغيرها من شعائر الدين المذكورة إجمالاً في القرآن والمبسوطة تفصيلاً في السنة.

والسنة المشهورة هي ما رواه عن الرسول عدد من الصحابة لا يبلغ حدّ التواتر ثم تواترت في عهد التابعين وتابعي التابعين، ومن هنا تكون السنة المشهورة غير مقطوع بنسبتها إلى الرسول، وإنما يقطع بنسبتها إلى الراوي لها من الرسول. وحكم هذا النوع يفيد الطمأنينة والظن القريب من اليقين[2].

أما سنة الآحاد فهي ما رواها عن الرسول عدد لا يبلغ حد التواتر وكذلك في العصر الثاني والثالث. وحكمها أنها لا تفيد العلم وإنما تفيد الظن، ومن هنا لا يصح الاعتماد عليها في الأحكام الاعتقادية وإنما يعمل بها في الأحكام العملية إذا تحققت شروطها.

وإذا كان التقسيم السابق للسنة يستند إلى روايتها لاستظهار مدى حجيتها في

---

(1) أ ـ الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، ج1، ص134.
ب ـ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المرجع السابق، ج2، ص 37 ـ 38.
ج ـ الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ج2، ص 47.

(2) زكي الدين شعبان، أصول الفقه، المرجع السابق، ص 58.

تقرير الأحكام التعبدية والعملية، فإن للسنة تقسيماً آخر بحسب صدورها عن الرسول ذاته. فهي إمَّا أن تكون سنة قولية، كالأحاديث التي قالها الرسول شفاهة وسمعها منه أصحابه سواء أكانت روايتهم لها بالسماع أو الكتابة، وإمَّا أن تكون سنة عملية، وهي الصادرة عن فعل الرسول ذاته كالوضوء والصلاة وشعائر الحج وقلّده المسلمون في ذلك، وأخيراً فإنها تكون تقريرية كأن يعلم الرسول بقول أو فعل فلا ينكره ولا ينهى عنه، وهذا النوع إمَّا أن يكون بالسكوت وعدم الإنكار، وإمَّا أن يكون عن طريق السكوت مع الاستبشار.

والسنة باعتبارها من المصادر الأصلية للشريعة الإسلامية إلاّ أن مكانتها تأتي بعد القرآن الكريم، فلا يمكن اللجوء إليها إلاّ إذا لم يوجد في القرآن نص يوضح ذلك لأن ثبوتها غالباً ما يكون ظنياً، وثبوت الكتاب قطعياً.

أما منزلة السنة من الكتاب بالنسبة للأحكام الواردة فيهما فإنها ترد على عدة وجوه منها: أن تكون موافقة لما جاء في الكتاب ومطابقة لما دّل عليه من الأحكام فتكون مؤكدة بذلك للكتاب أو مقررة له. ومنها: أن تكون شارحة للكتاب ومبينة لما جاء فيه من النصوص المحتاجة إلى البيان وهي في هذه الحالة إمَّا أن تكون مفسرة لنصوص الكتاب المجملة، أو مخصصة للعام منها، أو مقيدة لمطلقه. ومنها: أن تكون ناسخة لحكم ثبت بالكتاب وفي هذا خلاف كما رأينا في الفصل الأول من هذا الكتاب، وأخيراً فإن السنة قد تأتي بحكم جديد سكت عنه الكتاب كثبوت ميراث الجدة، ووجوب صدقة الفطر، ورجم الزاني المحصن وغيرها من الأحكام.

والحديث والسنة لفظان مترادفان متساويان، إلاّ أنه توجد بينهما بعض الفروق الدقيقة سنتعرض لها في حينها. ويرادف الحديث الخبر، لأن التحديث يعني الإخبار، وحديث الرسول هو عبارة عن الخبر المرفوع إليه، إلاّ أننا يجب أن نلاحظ استعمال هذه المصطلحات الدقيقة في سياقها الواردة فيها. فالأخبار تعني بالدرجة الأولى الحوادث التاريخية والإخبار عنها، وإبلاغها من السلف إلى الخلف، والحديث يراد به الأخبار المرفوعة إلى الرسول المروية عن طريق الرواة المشهود لهم بالإسلام، والعدالة، والبلوغ، والأمانة وغيرها من الصفات العلمية والخلقية التي يمتاز بها كل راوية وكل طالب علم يطبق المناهج العلمية الصحيحة على موضوع بحثه. وكما يختلف الحديث عن الخبر فهو أيضاً يختلف عن «الأثر» وهي الأخبار المروية عن

الصحابة والتابعين. وإن كان رأي الجمهور يرى تساوي هذه المصطلحات جميعاً في إفادة التحديث والإخبار[1].

واختلف العلماء في مسألة تدوين الحديث من عدمه، فمنهم من أنكر تدوين الأحاديث حتى لا تختلط بالقرآن. ويروون أحاديث نبوية تؤيد وجهة نظرهم. ومنهم من أجاز ذلك ودلل على صحة رأيه بتلك الصحف المكتوبة والمنسوبة إلى بعض الصحابة في عهد النبي.

درس المستشرقون جميع القضايا الآنف بيانها، وناقشوا كل الأمور المتصلة بها سواء من حيث بيان مصطلحات الحديث والسنة، أو من حيث تدوين الحديث، أو من حيث الرحلة في طلب الحديث، أو من حيث تحمل الحديث وصوره، أو من حيث أقسام الحديث وتصنيفه إلى صحيح وضعيف وحسن. وأوغلوا في هذه النقطة وأتوا بتأويلات وتفسيرات شتى حاولوا من خلالها البرهنة على أن معظم الأحاديث موضوعة عن الرسول لأسباب سياسية ومذهبية صرفة وهي من أعظم الشبهات التي أوردوها عليه. ثم درس المستشرقون نقد الحديث من حيث السند والمتن، وأجمعوا على أن علماء المسلمين اهتموا بسند الحديث ولم يهتموا بمتنه وهو رأي سنبين لك عدم صحته، وغيرها من القضايا الأخرى التي سنشير إليها في حينها.

إن معالجة المستشرقين للسنة من الموضوعات الشائكة التي تستحق منّا عناية خاصة. فهؤلاء الناس قد تعرضوا إليها من عدة مناحٍ مختلفة، ودرسوها من خلال وجهات نظر لا تتفق وعقائدنا، وعالجوها بمناهج لا تؤدي عادة إلى النتائج العلمية المحايدة في الدراسات الإسلامية، ونظروا إليها بمنظار مادي لا يتناسب ونظراتنا المثالية للكون والحياة. ونقدوها نقداً خارجياً وداخلياً ألقى عليها ظلالاً من الشك والريبة في صحتها. ومن هنا كانت خطورة هذه المواضيع وصعوبتها وحساسيتها.

سنسلك المنهج الوصفي التحليلي النقدي الذي سلكناه في دراسة القرآن الكريم. وسنتعرض لآراء المستشرقين حول السنة النبوية من حيث تكوينها، وتطورها، وخصائصها، ومكانتها، ونقدها، وأثرها على الحياة الإسلامية. ثم نعقبها بتحليل لهذه الآراء محاولين رد الشبهات التي نراها لا تتفق والنظرة العلمية الموضوعية. وسنشير

(1) د. صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه، دار العلم للملايين ط15، 1984، ص 11.

إلى مصادرنا ومراجعنا التي نستعين بها في ردودنا بكل دقة وأمانة.

سنقسم هذا الفصل إلى عدة مباحث على النحو التالي:

المبحث الأول: المستشرقون ومصطلحات الحديث.

المبحث الثاني: المستشرقون وتطور الحديث في العصر الأموي.

المبحث الثالث: المستشرقون وتطور الحديث في العصر العباسي.

المبحث الرابع: المستشرقون وأسباب وضع الحديث.

المبحث الخامس: المستشرقون ونقد الحديث.

المبحث السادس: المستشرقون وتدوين الحديث.

المبحث الأول

المستشرقون ومصطلحات الحديث

السنة في اصطلاح المحدثين ما أُثِرَ عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، أو صفة خلْقية أو خُلُقية أو سيرة، سواء أكان قبل البعثة أو بعدها، وهي بهذا المعنى ترادف الحديث عند بعضهم[1].

وذهب الغزالي إلى أن قول رسول الله حجة لدلالة المعجزة على صدقه، ولأمر الله إيانا تعالى باتباعه، ولأنه لا ينطلق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، ولكن بعض الوحي يتلى فيسمى كتاباً وبعضه لا يتلى وهو السنة[2].

والإمام الغزالي عالج السنة بهذا التعريف باعتبارها الأصل الثاني من أصول الأدلة في أصول الفقه، فاقتصر في تعريفه على السنة القولية، واعتبرها في حكم الوحي، وتأخذ حجية الكتاب، وأن قول الرسول قد وصل إلينا عن طريق المخبرين إما على سبيل التواتر وإما على سبيل الآحاد.

ويرى الشوكاني أن معنى السنة في اصطلاح أهل الشرع هي قول النبي وفعله وتقريره وتطلق بالمعنى العام على الواجب وغيره في عرف أهل اللغة والحديث. وأما

---

(1) د. محمد الدسوقي، منهج البحث في العلوم الإسلامية، دار الأوزاعي، 1984م، ص 229.

(2) الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، ج1، ص 129.

في عرف أهل الفقه فإنهم يطلقونها على ما ليس بواجب وتطلق على ما يقابل البدعة[1].

ويذهب الإمام ابن حزم إلى وصف السنة باعتبارها وحياً مروياً منقولاً غير مؤتلف ولا معجز النظام ولا متلو ولكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن الرسول والمبين عن الله عز وجل لقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2]. ويقسم ابن حزم السنة من حيث مصدرها عن النبي إلى أقسام ثلاثة: قول من النبي ﷺ، أو فعل منه عليه السلام، أو شيء رآه وعلمه فأقر عليه ولم ينكره[3].

إن الاختلاف في مصطلح السنة يرجع إلى الاختلاف في الأغراض التي تعنى بها كل طائفة في دراسة السنة، فأهل الحديث يبحثون عن الرسول باعتباره الإمام الهادي الذي أخبر الله عنه بأنه أسوة وقدوة لنا، فدرسوا ونقلوا كل ما يتصل به من سيرة خَلْقٍ وخُلُقٍ وشمائل وصفات وأخبار وأقوال وأفعال.

أما علماء الأصول فإنهم يبحثون عن النبي الذي يشرع الأحكام ويقررها سواء تلك المنزلة عليه في القرآن فيقوم ببيانها للناس وشرحها لهم، أو إتيانه بشرع جديد لم يذكر في القرآن ولكنه موحى إليه من الله دون أن يتلى أو يكون معجزاً. وهذه القواعد الشرعية يستند إليها المجتهدون من بعده لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

أما علماء الفقه فإنهم ينظرون إلى السنة باعتبارها أفعال الرسول الدالة على حكم شرعي، فيبحثون عن حكم الشرع على أفعال العباد وجوباً أو حرمة أو إباحة أو غير ذلك.

أما مصطلح الحديث فهو اسم من التحديث، وهو الإخبار، ثم سمي عليه كُلُّ قول أو فعل أو تقرير نسب إلى النبي عليه السلام[4]. ويقول «ابن حجر» في «شرح

(1) الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص 33.

(2) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، المرجع السابق، ج1، ص 96.

(3) المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 6.

(4) كليات أبي البقاء، المطبعة الأميرية، 1280هـ، ص 152، في علوم مصطلح الحديث، المرجع السابق، ص 4.

البخاري»: «المراد بالحديث في عرف الشرع ما أضيف إلى النبي ﷺ وكأنه أريد به مقابلة القرآن لأنه قديم»[1].

والحديث بمعناه اللغوي يعني «الحكاية» أو «الخبر» بحيث يطلق على المعلومات والمعارف التاريخية سواء أكانت دنيوية أم دينية، وسواء أكانت في الماضي البعيد أم من الوقائع أو الأحداث المتأخرة[2]. ولكن مصطلح «الحديث» أصبح يطلق على أحاديث الرسول التي يرويها لأصحابه، وقد سمى بنفسه قوله «حديثاً» وذلك في معرض حديثه لأبي هريرة حينما سأله عن أسعد الناس بشفاعته يوم القيامة فقال: «إنه علم أن لن يسأله أحد عن هذا الحديث قبل أبي هريرة لحرصه على طلب الحديث»[3].

وكل المسلمين أرادوا التفرقة بين القرآن وأحاديث الرسول فأطلقوا اصطلاح «الحديث» على ما يقابل القديم وهو «كتاب الله» فالحديث ما أضيف إلى رسول الله، والقديم يريدون به كتاب الله. ومن هنا نفهم تورع العلماء عن إطلاق اسم الحديث على كتاب الله واستبدالهم به «كلام الله»، ومن هنا نفهم كذلك معنى ذلك الحديث المروي عن عبد الله بن مسعود عن الرسول «إنما هما اثنان: الكلام والهدى، فأحسن الكلام كلام الله، وأحسن الهدى هدى محمد»[4].

ولكننا لو رجعنا إلى كتب السنن الأخرى لوجدنا أن الحديث السابق يقول: «إن أحسن الحديث كتاب الله، وأحسن الهدى هدى محمد»[5]. لاستنتجنا كما يقول بعض الباحثين المحدثين أنه ليس بمستبعد أن يكون الورع قد حمل ابن ماجه وهو راوي الحديث الأول على إيثار هذا التعبير «أحسن الكلام كلام الله» بدلاً من «أحسن الحديث كتاب الله»[6]. ولأن تسمية القرآن بالحديث أمر غير مرغوب فيه فاستبدلت عبارة «أحسن الحديث» بـ «أحسن الكلام»[7].

---

(1) المرجع السابق، ص 5.

(2) Goldziher, Etude sur la tradition Islamic. te. fr léon Bercher, Paris, 1984, p. 3.
استعنّا في ترجمة بعض الفقرات. بمقال الزميل المهندس (الصديق بشير) المنشور في مجلة الدعوة الإسلامية ـ العدد الثالث 1986م.

(3) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، رقم 5.

(4) سنن ابن ماجه، 1/ 18، رقم الحديث 46.

(5) البخاري، كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن الرسول.

(6) د. صبحي الصالح، في علوم الحديث، المرجع السابق، ص 5.

(7) Goldziher, op. cit, p. 5.

ولكننا إذا فهمنا إيراد ابن ماجه للحديث بالصورة التي نقلناها عنه بالورع الذي حمله على إيراد هذا التعبير، فإننا لا نفهم من كلام «جولدزيهر» هذه النتيجة حينما يقرر أن العبارة التي تلقاها جمهور المؤمنين بنوع من الرضا عن عبد الله بن مسعود ـ والتي لم ينسبها إلى الرسول ـ وقاموا بنشرها على مدى عريض قد نسبت إلى محمد نفسه لقوله حاضاً على التكتل: «**إن أحسن الحديث كتاب الله تبارك وتعالى، قد أفلح من زينه الله في قلبه، وأدخله في الإسلام بعد الكفر، واختاره على ما سواه من أحاديث الناس، إنه أحسن الحديث وأبلغه**». ولكننا نفهم شكه في هذا الحديث، ووصفه إياه بالوضع، لأنه قال: كان الحديث هكذا كما روي في سيرة ابن هشام في أول الأمر[1]، ثم تبين بعد أيام من ذلك أن تسمية القرآن بالحديث أمر غير مرغوب فيه، فاستبدلت عبارة «أحسن الحديث» بـ «أحسن الكلام» ولا ندري كيف تأكد «جولدزيهر» من أن تحريف هذه المصطلحات وتغييرها قد حصل بعد أيام.

والسنة لغة تعني الطريقة والسيرة محمودة كانت أو مذمومة، لقوله عليه السلام «**من سنّ في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص من أجورهم شيء. ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء**»[2]. أما معنى السنة شرعاً فقد أشرنا إلى مدلولاتها المختلفة طبقاً لدارسيها. ولكنها تعني الطريقة، فالسنة خاصة بأعمال النبي، والحديث يشمل قول النبي وفعله. ومن هنا نفهم تلك المصطلحات الواردة على أَلْسِنَةِ العلماء والمحدثين كقولهم أحياناً «هذا الحديث مخالف للقياس والسنة والإجماع». وقولهم: «إمام في الحديث، وإمام في السنة، وإمام فيهما معاً». وأغرب من هذا كله أن أحد المفهومين يدعم الآخر، كأنهما متغايران في كل وجه، حتى ذكر ابن النديم كتاباً بعنوان «كتاب السنن بشواهد الحديث»[3].

كان العرب قبل الإسلام يعرفون السنة باسم الطريقة... وعرفوا ما يناقضها وهي «البدعة» وعرفوا كذلك أن لفظة «حديث» من سياق الأساطير والخرافات تعني تلك

---

(1) ابن هشام، السيرة النبوية، ط3، ج2، ص 146. تحقيق السقا والأبياري وشلبي، 1971م، وقد أورده جولدزيهر في هامش كتابه رقم 5 ص 4.

(2) مسلم، كتاب العلم.

(3) د. صبحي الصالح، في علوم السنة، المرجع السابق، ص 6.

القصص والحكايات والأخبار المروية عن السلف، ومن ثم كان قولهم «يصبح حديثاً»، بمعنى يصير مثلاً أو مشعلاً تحتذيه الأجيال المقبلة(1).

ركز المسلمون على التمييز بين الحدث «المرادف للبدعة» وبين السنة، خاصة عندما أكد الرسول ﷺ أن «**شر الأمور محدثاتها**»(2). وقوله ﷺ: «**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد**»(3).

عندما درس «جولدزيهر» السنة النبوية أشار إلى ضرورة التمييز بين مصطلح «الحديث» ومصطلح «السنة» وذكر أن الفرق الذي يجب أن يظل في الأذهان هو أن الحديث هو الخبر الشفهي المروي عن النبي، في حين أن السنة في الاستعمال الشائع عند جمهور المسلمين الأوائل ترتبط بغرض ديني أو شرعي بصرف النظر عن وجود روايات شفهية لها من عدمه(4).

ويستمر «جولدزيهر» في بيان الفرق بين الحديث والسُّنة فيقول: «إن أي قاعدة توجد في حديث ما، تعد سنة، ولكن ليس من الضروري أن يتوافق الحديث مع السنة أو يمنحها التصديق، بل إن العكس هو الصحيح فإنه من الممكن أن يتعارض الحديث مع السنة، ومن واجب الفقهاء البارعين والباحثين إيجاد حلول توفيقية لهذا التناقض»(5).

ويميز «جولدزيهر» بين الحديث الذي هو ضبط نظري، والسنة التي هي خلاصة لقواعد عملية، والاشتراك بين المصطلحين هو أن كليهما موجود في الحديث، وأورد أمثلة تدل على ذلك، منها: تمييز ابن المهدي بين ثلاثة فقهاء أعلام: سفيان الثوري والأوزاعي، ومالك بن أنس بقوله: إن الأول كان إماماً في الحديث وليس إماماً في السنة بمعنى أنه قد جمع عدداً كبيراً من الأحاديث النبوية، ولم يكن ممن يستخرجون منها الأحكام والقواعد التي تنظم سلوك الناس العملي في الحياة، وإن الثاني كان إماماً في السُّنَّة وليس بإمام في الحديث، بمعنى أنه كان يعرف الحكم الشرعيَّ ولم يكن من

---

(1) Goldziher, E.T.I. op. cit, p. 3.

(2) سنن ابن ماجه، 1/ 17، رقم 45.

(3) سنن أبي داود، 4/ 280 رقم 4606.

(4) Goldziher, E.T.I. op, cit, p. 13.

(5) Ibid, p. 13.

رواته، ولكن مالكاً كان إماماً فيهما جميعاً. وبنفس الطريقة قيل عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة إنه كان «صاحب حديث وصاحب سُنَّة»[1].

وأورد «جولدزيهر» مثالاً حيّاً يبرز فيه تفريقه بين الحديث والسنة، وهو خبر مرفوع إلى الصحابي أنس بن مالك أخرجه أبو داود في سننه ولم يرفع إلى الرسول نفسه، قال منه «لو قلت: إنه رفعه إلى الرسول نفسه لصدقت» ولكنه قال: «السنة كذلك» وهذا يعني أنه لا يوجد لنا حديث من الرسول حول هذا الموضوع ولكن يجب أن تؤخذ على أنها سنة[2].

وهذه التفرقة بين الحديث والسنة والتي حاول «جولدزيهر» بيانها تتسم بالغموض والإبهام. فهو يطلق على الحديث «الإبلاغ الشفهي من النبي». أي أن أقوال الرسول وحدها فقط يمكن أن نطلق عليها مصطلح «الحديث» ولا تدخل في هذا السياق أعماله وتقريراته. ويرى أن السنة تطلق فقط على أعمال النبي وأعمال الصحابة الأوائل وهذا هو مفهومها عند أتباع محمد والجيل الأول من المؤمنين. وقد تطور هذا المفهوم عن العرب الوثنيين المتمسكين بسنن أسلافهم، وأصبح مفهومها الجديد عبارة عن تعديل الآراء العربية القديمة، وأصبحت بعدئذ تطلق على المفهوم المناقض «للحديث» أو البدعة، ومن هنا جاءت تلك الأحاديث المحرمة للابتداع، وينتهي «جولدزيهر» بعد بحث طويل إلى أن مقياس السنة هو بالأخص الأوامر الشرعية المباشرة والإقرارات الضمنية أو أعمال النبي التي لم يتطرق إليها شك.

ولا شك في أن «جولدزيهر» قد خلط بين الحديث والسنة، وفرق بينهما بمعايير غير مضبوطة، كما ناقض نفسه عند تفسيره للسنة، فأحياناً يقصرها على أعمال النبي وأعمال الصحابة الأوائل، وهذا غير صحيح كما أشرنا إلى تعريفات السنة آنفاً، وأحياناً يطلقها على الأحاديث المناقضة للبدع، وأحياناً أخرى يطلقها على الأوامر الشرعية

---

(1) Ibid, pp: 13 - 14.

(2) أ ـ Ibid, p. 14.

ب ـ الخبر الذي أخرجه أبو داود والمنقول عن أنس بن مالك مفاده «إذا تزوج البكر على الثيب أقام عندها سبعاً، وإذا تزوج الثيب أقام عندها ثلاثاً، ولو قلت إنه رفعه لصدقت، ولكنه قال السنة كذلك. ذكره جولدزيهر في الهامش رقم 4 من الصفحة رقم 14 وأسنده إلى أبي داود، الجزء الأول، ص 210.

والإقرارات الضمنية أو أعمال النبي التي لم يتطرق إليها الشك، وفي هذا المفهوم الأخير يشترك مع علماء المسلمين في تعريفهم للسنة، ولكنه أرجع ذلك الاختلاف في الاصطلاحات إلى التطور الذي حصل في السنة، ومن هنا كان إعطاؤه لها مفاهيم متعددة وأحياناً متناقضة.

والحقيقة التي لا مناص منها أن مصطلح الحديث والسنة يؤديان إلى معنى واحد ومفهوم واحد كما أشرنا في صدر هذا المبحث وهما أخيراً ينتهيان إلى النبي في أقواله المؤيدة لأعماله، وفي أعماله المؤيدة لأقواله. وبذلك فهما مترادفان.

تعرض «جولدزيهر» إلى التأصيل التاريخي لمصطلح «السنة» وعزاها إلى العرب قبل الإسلام الذين كانوا يتمسكون بسنة أسلافهم. وهو يرى أن السنة في المفهوم الإسلامي عبارة معدلة من الآراء العربية القديمة. وجولدزيهر يضرب دائماً على هذا الوتر في كافة دراساته الإسلامية، فهو يرجع كل شيء إسلامي إمَّا إلى عوامل داخلية كفقه الجاهليين وأعرافهم، وإمَّا إلى عوامل خارجية كاليهودية والنصرانية واليونانية. ثم إنه أراد أن يقيس اتباع المسلمين للسنة كاتباع الجاهليين لسنن أسلافهم، وهو تخريج مبتسر فكأنه أراد التشديد على أن الطبيعة العربية في اتباع سنن وطرق وعادات الأسلاف لم تتغير في العصر الإسلامي الأول، ولكنه نوع من طبائع النفوس العربية جبلت عليها على مدى الدهر، وموصومة بالتعصب، ولا يجيزون الخروج عليها مهما كانت طبيعتها. وهذا الكلام لا أساس له من الناحية الواقعية، لأن المسلمين عندما أطاعوا السنة النبوية فلأنهم مأمورون بذلك باعتبارها وحياً معبراً عنه بألفاظ الرسول، وباعتبارها تسن القوانين والقواعد الشرعية، الواجب عليهم اتباعها، وباعتبارها مؤكدة ومفسرة وشارحة للقرآن الكريم. أما عبارة «جولدزيهر» التي أعاد تكرارها في العديد من دراساته من أن «المفهوم الإسلامي للسنة عبارة معدلة من الآراء العربية القديمة» فطالما أشرنا إلى خطل هذا الرأي في المباحث السابقة، وطالما أكدنا احتواء الشريعة الإسلامية للكثير من أعراف الجاهليين الصالحة، وإلغاءها للأعراف الفاسدة، وكثيراً ما نوهنا بأن منهج الأثر والتأثر الذي سلكه المستشرقون في الدراسات الإسلامية لا يؤدي إلى نتائج علمية صحيحة. فالأثر والتأثير لا غبار عليه من الناحية الواقعية والمنهجية، ولكن استخدامه بصورة متعسفة يؤدي إلى تجريد الإسلام من مبادئه وأسسه السليمة هو الذي يؤخذ عليه علمياً وموضوعياً. وما دام الإسلام قد أبقى على الكثير من الأعراف العربية القديمة شريطة ألا تخالف دليلاً شرعياً ولا قاعدة إسلامية أساسية فلا غبار عليه

في ذلك. ولهذا وجدنا الشارع الحكيم يقر الكثير من الأمور التي تعارفها العرب قبل الإسلام بعد أن نظمها لهم، كالبيع والرهن والإجارة والسلم والقسامة، والزواج ومراعاة الكفاءة بين الزوجين، وفرض الدية على عائلة القاتل، وبناء الإرث والولاية في الزواج على العصبة، ولا يلغى منها إلا الفاسد والضار الذي لا يصلح للبقاء كالربا والميسر ووأد البنات وحرمان النساء من الميراث[1].

وعند حديثه عن مصطلحات «السنة» والحديث» تعرض «جولدزيهر» إلى مصطلح «أحدث» والذي يراه من أكثر المصطلحات تداولاً في عهود الإسلام الأولى تعين إدخال البدع التي لا أساس لها في الأعراض القديمة. وقد نسب إلى «عائشة» قول النبي: «**من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد**». ومعنى ذلك إن فعل أمراً لا يتفق وما جئنا به فهو مردود. ومنه جاءت تلك المقولة: «شر الأمور محدثاتها». أو كما قال الشاعر حسان بن ثابت: «إن الخلائق فاعلم شرها البدع»[2]. ثم يتطرق ـ بعد مبحث طويل عن مكانة السنة بالنسبة للقرآن ودورها التشريعي وحجيتها طبقاً للأحكام التي ترد فيها ـ إلى الحديث عن «البدعة» أو «الحدث» فيقول: «وفي موازاة إحياء السنة، إماتة البدعة، وهي عكس السنة، ومرادفة لمصطلح «المحدث» أو «الحدث»، ويظهر كلاهما في شكل متماثل في الأسلوب العربي. ولا يفهم الفقهاء المسلمون من البدعة إلاّ «البدعة العملية»، أي كل ما يعمل على غير مثال في عهد الرسول وأصحابه، خاصة في الأمور الدينية، أو أي شيء لم يطبق في عهد الرسول، بالإضافة إلى البدع العقدية التي لا أساس لها في المصادر التقليدية الدينية، والبدعة بصورة عامة هي اختيار تعسفي ناجم عن رأي شخصي والتي لا تجد قبولها في مصادر الحياة الدينية. وهذا «فخر الدين الرازي» يستشهد بمقطع من إنجيل القديس يوحنا مترجم إلى العربية جاء فيه: «لأنه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه»[3].

بعدئذ يستنتج «جولدزيهر» من خلال محاربة البدعة، الغلو في التعصب ضدها حتى يرفض المغالون ـ وهم الوهابيون ـ كل جديد كشرب القهوة وتعاطي التبغ

---

(1) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، منشورات قاريونس، 1979م، ص 193.

(2) Goldziher, E.T.I. op. cit, p. 18.

(3) Ibid, op. cit. p. 26.

وغيرها. ولكن هذا الاستنتاج ليس صحيحاً، لأن هؤلاء الغلاة لم يكونوا مقادين بأوهام البدع لاجتناب هذه الأمور التي لا علاقة لها بالقضايا الاعتيادية، ولكن أملتها حقائق التطور الطبيعية نظراً لعدم معرفتهم هذه الأدوات، وها نحن نرى الوهابيين يشربون القهوة بعد أن انتشر استعمالها، ويستعملون أدوات الأكل الحديثة، ولكنهم يحرمون الدخان باعتباره يلحق ضرراً بالأبدان قياساً على الخمر ومن هنا جاء تحريمهم له، وليس خشية الابتداع والحيدة عن السنة الصحيحة.

أما استشهاد جولدزيهر بمقطع استشهد به الإمام الرازي من إنجيل يوحنا المترجم إلى العربية، فقد ورد بهامش كتابه رقم «6» ص26: إن محمداً استقى معارفه من الأناجيل وآية ذلك أنه أورد الآية 27 من سورة الحديد والتي جاء فيها ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾. فهذا رأيه دوماً وهو يحاول من خلال دراسته هذه تلمس المصادر الخارجية للقرآن. ويحاول تفسير كل مصطلح أو مقطع ورد في القرآن برده من حيث تأصيله التاريخي إلى الكتب المقدسة القديمة حتى وإن كان سياق الكلام لا يؤدي إلى ذلك.

ثم يشير «جولدزيهر» إلى تطور النظرة إلى البدعة، ومحاولة علماء المسلمين التخفيف من غلواء التعصب للسنة، وذلك عند ظهور مشكلة الأفكار الإسلامية المتفقة مع حاجات الحياة العملية، فظهر التفريق بين البدعة الحسنة أو البدعة المحمودة، وبين البدعة السيئة أو البدعة المذمومة. ويستشهد بهذا الخصوص بقول للإمام الشافعي جاء فيه: «المحدثات من الأمور ضربان، أحدهما: ما أحدث يخالف كتاباً أو سنة أو أثراً أو إجماعاً، فهذه البدعة الضلالة. والثانية: ما أحدث من الخير لا خلاف فيه لواحد من هذا، وهذه محدثة غير مذمومة»، ووجود هذا التمييز يستلزم نصاً شرعياً ووجد ذلك في قول النبي ﷺ: **«من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها لا ينتقص ذلك من أجورهم شيئاً، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها»**[1].

واستطرد «جولدزيهر» في استعراض تطور البدعة وتقسيمها إلى الحسنة والسيئة طبقاً لاحتياجات المسلمين إلى أن القول بأن التفريق بين السنة الحسنة والسنة السيئة قد عم العالم الإسلامي، كما أصبح مألوفاً لدى الرجل العادي، بل ودخل الشعر العربي أيضاً. وهكذا فإن رواة قصة عنترة والقصص الشعبية الأسطورية الأخرى افترضوا معرفة

(1) مسلم، كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة أو سيئة.

السامعين والقراء ـ الذين لا معارف دينية لهم ـ لهذا التفريق. فهذا «مالك» يقول لـ «شداد» آملاً في أن يعترف ببنوة عنترة صراحة ـ: والرأي عندي أنك تسن هذه السنة في العرب، وتجعلهم يتبعونها لأن الشمائل الحميدة تستدعي الحمد طالما لم تكن بدعة أو منكراً». ومع ذلك لم يعر المتشددون لهذا التفريق اهتماماً إلا أنه تركز في الحياة العامة في كل مكان ـ بالرغم من بعض المقاومة له ـ ولكنه قدم المبررات والدوافع للموافقة على إدخال تنظيمات جديدة كاملة. والمطلوب شيء من الإرادة الحسنة وصولاً إلى التسامح وإجازة أشياء مناقضة للإسلام تحت شعار البدعة الحسنة[1].

ونحن نستنتج من كلام «جولدزيهر» السالف ذكره إخضاعه البدعة لتطور الحياة الإسلامية، وأنها قد صنفت وطورت بناء على حركة المجتمع الذي تدفعه الحياة إلى الأخذ بالجديد ونبذ القديم. وليس هناك مخرج ـ حسب رأيه ـ إلا إيجاد الأسس الدينية التي تسمح بذلك التغيير. وهو من هذا المنظار يشير إلى حديث الرسول الذي يراه قد انصب أساساً على إعطاء الشرعية الدينية لمقولة الشافعي حول البدعة الحسنة والبدعة السيئة. وانظر إليه يقول لك: «إن وجود هذا التمييز يستلزم نصاً شرعياً» ثم يورد حديث الرسول المطابق لرأي الشافعي. وكأن الحديث النبوي وضع أصلاً لتعزيز رأي الشافعي حول هذه القضية حتى يجد سنداً دينياً يبرر مشروعيته.

ثم يستطرد في هذا السياق إلى أن ينسب إلى رواة القصص الشعبية العربية تفرقتهم بين السنة الحميدة والسنة المذمومة. والحقيقة التي لا مراء فيها أن البدعة مهما كان نوعها لم تتطور طبقاً لاحتياجات المجتمع الإسلامي، ولكن هذا التقسيم يرجع إلى العصر الإسلامي الأول حيث قاوم التيار المحافظ العديد من الأفعال التي اعتقد أصحابها أنها بدعة سيئة تناقض السنة الحسنة، ثم تطورت الأفكار، ونتيجة اختلاط العرب بالأعاجم، ومواجهة المسلمين لمشاكل جديدة، وأنماط حياة مغايرة للتي كانوا يعرفونها، أخذوا يتوسعون في مفهوم البدعة، ففرقوا بين البدعة السيئة وهي المحرمة شرعاً لأنها تتناقض والمبادئ الإسلامية الواضحة، بل وأخضعوا البدعة إلى أنواع الحكم التكليفي المعروفة، ومن هنا وجدنا بدعة واجبة، وبدعة محرمة، وبدعة مندوبة، وبدعة مكروهة، وبدعة مباحة، وتخضع كل بدعة للحكم التكليفي الخاص بها.

---

(1) Goldziher, op. cit, p. 30.

والبدعة الحسنة هي التي تدخل في نطاق البدعة الواجبة أو البدعة المندوبة والبدعة المباحة. ولا غبار على الابتداع في هذه القضايا التي تخدم مصلحة الإسلام والمسلمين كالحث على طلب العلم، وبناء المدارس والمستشفيات. والأخذ بأسباب الحضارة والتقدم، والتوسع في الاستمتاع بطيبات الحياة المباحة، فهذه أمور وإن كانت ليست معروفة تماماً في العهد الإسلامي الأول إلا أن تطور الحياة المادية والفكرية للمسلمين بعد حركة الفتوحات الواسعة جعلت الأخذ بها من البدع الحسنة التي لا غنى عنها في تقدم المسلمين ورقيهم.

تعرض «جولدزيهر» في «دراساته الإسلامية» إلى تطور السنة بعد تحديده للعديد من المصطلحات المتعلقة «بالحديث» و«السنة» و«الحدث أو البدعة»، وذكر أن مفهوم السنة منذ ظهور الإسلام عبارة عن منهج حياة ونظام اجتماعي مطابق لروح التشريع الإسلامي باعتبارها المعيار الصحيح لتصحيح نظام الحياة الفردي والجماعي[1].

ثم يقول «جولدزيهر»: إن العرب لم يبتدعوا هذا المفهوم ولا تطبيقاته العملية. لأنه وجد سلفاً لدى العرب الجاهليين، وكانت السنة في مفهومهم هي كل ما يتفق وعادات العرب وتقاليدهم وأخلاقهم. وبهذا المعنى ذاته استخدمت كلمة «السنة» في العهود الإسلامية في الأوساط العربية التي لم تتأثر بالنفوذ الإسلامي إلا قليلاً. إلا أن هذا المفهوم القديم للسنة قد تغير تحت تأثير الدين الإسلامي، فأصبح المقصود من «السنة» كل أفعال النبي وأصحابه الأوائل. ومن هنا كان تعلق المسلمين بالسنة كتعلق العرب الوثنيين بسنن أسلافهم. وهكذا فإن المفهوم الإسلامي للسنة هو عبارة معدلة من الآراء العربية القديمة. ونسب في هذا الصدد إلى الرسول قوله: «**لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتى لو دخلوا حجر ضب تبعتموهم**»، قلنا: يا رسول الله آليهود النصارى؟ قال: «**فمن**»[2].

وفي المقطع السابق يعود «جولدزيهر» كعادته إلى رد ما هو إسلامي إلى العوامل الداخلية والخارجية بحيث ينفي عنه كل أصالة أو تجديد أو ابتكار. فنراه يقول: إن مفهوم السنة هو عبارة معدلة من الآراء العربية القديمة. ونحن لا ننكر أن العرب الجاهليين كانوا يطيعون أسلافهم، ويعبدون آلهتهم، ويهتدون بسنن أجدادهم،

---

(1) Ibid, p. 14.

(2) البخاري، كتاب الاعتصام، باب لتتبعن سنن من كان قبلكم.

ويتمسكون بمعتقداتهم وأصنامهم لأنهم وجدوا آباءهم لها عاكفين، وبتلك السنن فاعلين، وعلى آثارهم مهتدين. ولكن شتان بين مفهوم السنة في ذلك العصر ومفهومها في العصر الإسلامي. فهي ليست آراء عربية قديمة معدلة كما قال جولدزيهر ولكنها اتخذت مفهوماً مغايراً لسنن العرب الوثنيين، لأنها أصبحت مصدراً تشريعياً لها حجيتها في تقرير الأحكام، وأصبح مصدرها إلٰهياً حالة كونها صادرة من الله ولكنها مروية بألفاظ الرسول، ولأنها تناولت من الموضوعات والقضايا التي عالجت مشاكل ومفاهيم الدين الجديد، ولأنها صدرت كأوامر إلهية لا يجوز التنكب عنها كما يستطيع العرب الجاهليون التنكب عن سنن أسلافهم، وإن طاعة الرسول في ما يقوله أو يفعله أو يقرره واجب ديني لا مناص للمسلم من الالتفات عنه. ومن هنا فإن مفهوم السنة في العهدين مختلف ومتباين تمام الاختلاف. فالجاهليون يتمسكون بسنن أسلافهم تعصباً، والمسلمون يتبعون سنة نبيهم تعبداً.

أما إذا قصد «جولدزيهر» من تلك العبارة «أن السنة عبارة معدلة من الآراء العربية القديمة» هو إبقاء الإسلام على عادات وتراث الجاهليين بل واستقى معلوماته ومعارفه منها ومن المصادر الخارجية المتعددة، فقد دحضنا رأيه هذا في كثير من المواطن، وليس هناك مبرر لإعادة ما ذكرناه بالخصوص، مع تشديدنا المطلق على أن الإسلام أبقى على العديد من أعراف وعادات العرب الصالحة وألغى الفاسدة منها. وهذا تشريع لا ضير عليه ما دام الإسلام قد جاء لبناء مجتمع صحيح ومن حقه الإبقاء على الصالح وإلغاء الطالح.

أما استشهاد «جولدزيهر» بحديث الرسول الذي يدعو المسلمين إلى تتبع سنن من كان قبلهم... الخ فهو قد شكك في هذا الحديث أولاً لأنه قال عنه: «أسند إلى الرسول» ولم يقل: «قال الرسول» ثم إنه أساء شرحه ثانياً[1]، لأن مراد الرسول ليس دعوة المسلمين إلى التمسك بسنن أسلافهم الجاهليين، ولكنها دعوة إلى التمسك بسنة الرسول وآثار الصحابة الجلّة، وعدم الاختلاف والتفرقة مستقبلاً، وعدم الخروج على الجماعة، وتفادي الفتنة بقدر الإمكان. وقد أخبر النبي عن هذه الأمور جميعاً في أحاديث أخرى، ودعا المسلمين إلى التمسك بالسنة الصحيحة والدخول في رأي

(1) Goldziher, op. cit, p. 15.

الجماعة، وتجنب الفرقة والخلاف مهما كان الأمر، وإطاعة ولي الأمر حتى لا يتفرق رأي الجماعة. وتذهب قوة المسلمين أشتاتاً. وكان تأكيده ذلك إخباراً منه لما سيحدث في أمته من تفرقة واختلاف وحثهم على تجنبها. كما يفهم من هذا الحديث أيضاً دعوة المسلمين إلى التمسك بسنة النبي وسنة أصحابه حتى لا يتشبهوا باليهود والنصارى، والروم والفرس وغيرهم من الأقوام[1]. ومن هنا كان فساد استدلال «جولدزيهر» بهذا الحديث في هذا السياق.

ويستطرد «جولدزيهر» في تقصي مفهوم السنة ومدى انتشارها بقوله: إن هذا الانتشار كان قبل كل شيء، بين أهل المدينة الأتقياء، ومن هنا كان طابع المدينة واضحاً في الأمور التي تدعو إلى التمسك بالعادات الإسلامية القديمة، وكذلك تلك التي تندد بالبدع الغريبة عن تلك العادات والسلوكيات. وفي هذا الصدد أعلن الرسول أن المدينة هي مدينة مقدسة، فلا يقطع شجرها، ومن أحدث فيها حدثاً لعنه الله وملائكته والناس أجمعون[2]. ويقول «جولدزيهر»: إن المراد بـ «الحدث» هو البدعة السياسية وبمعنى آخر يقصد بها الانشقاق السياسي.

إن وصف «جولدزيهر» للبدعة طبقاً لما ورد في الحديث النبوي بأنها هي البدعة السياسية أو الانشقاق السياسي هو تعسف في التفسير والتأويل، ومحاولة لتفسير النصوص خلافاً لما عنتها. فالبدعة هي إحداث أي أمر مخالف للشرع مهما كان المقصود منها، وسواء تناولت الأمور السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية. ولم ينصرف ذهن الرسول إلى كون النهي عن البدعة هو النهي عن الشقاق السياسي فقط. ولكنه أطلقها على كل أمر مخالف للشرع من معاملات وعبادات. ولكن قصد «جولدزيهر» لا يخفى علينا من هذا التفسير، لأنه أراد أن يقول صراحة: إن هذا الحديث موضوع وضع بآخرة حثاً للمسلمين على تجنب الفرقة والفتنة والشقاق

---

(1) انظر مقال الصديق بشير، المنشور في مجلة «الدعوة الإسلامية» العدد الثالث، سنة 1986، ص 442. وقد استند في تفسير هذا الحديث إلى رأي ابن تيمية في كتابه «اقتضاء الصراط المستقيم» الذي نوه عنه في هامش الصفحة المذكورة تحت رقم 35. وأنا أرى أن هذا التفسير بعيد عن المقصود، وإنما المراد به تجنب الفتنة والفرقة والشقاق من خلال التمسك بسنن الأجيال الإسلامية الأولى.

(2) البخاري، كتاب الاعتصام، باب إثم من آوى محدثاً.

السياسي، وطالما سلك «جولدزيهر» هذا النهج في دراسته حينما حاول دراسة النصوص الإسلامية للنفاذ إلى المقاصد الكامنة وراءها، وهي مقاصد طالما أعطى لها تفسيرات سياسية صرفة.

ثم يستطرد «جولدزيهر» في إيراد العديد من الأحاديث والشواهد التاريخية التي تدل على منع البدعة في المدينة وتحريمها، ولكنه يقول: إن الأمور لم تقف عند هذا الحد، إذ عندما بدأت السنة تنتشر في البلدان الأخرى، تميزت المدينة بأنها الحارس على المنهج السني، وعم هذا التمييز كل البلاد. ثم أورد شواهد تاريخية أخرى تدل على انتشار منع البدع وتحريمها ليس في المدينة فحسب، ولكن تجاوز إلى ما وراءها ليعم كل بلاد الإسلام[1].

ونحن لا نرى بأساً أن يعم تحريم ومنع البدع في بقية الأقطار الإسلامية الأخرى دون اقتصارها على المدينة فقط حتى وإن وردت صراحة في الحديث النبوي المنوَّهِ عنه، ذلك أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وما دامت البدعة محرمة في المدينة فإنها بلا شك تكون محرمة في الأماكن الإسلامية الأخرى. ولكن الذي يتتبع سرد «جولدزيهر» لهذا الموضوع يلاحظ إيراده لعديد من الشواهد التاريخية والأحاديث النبوية التي عَمَّمَتْ استخدام اللعنة على من أحدث أو آوى محدثاً دون ذكر الكلام. وكأنه يريد أن يقول بهذا الاستنباط: إن هذه الأحاديث موضوعة، وضعت بآخرة لمنع انتشار البدعة، وهكذا يعود دوماً إلى تقرير أحكامه المسبقة التي عَمَّمَتْ استخدام اللعنة على من أحدث أو آوى محدثاً دون ذكر الكلام. وكأنه يريد أن يقول بهذا الاستنباط: إن هذه الأحاديث موضوعة، وضعت بآخرة لمنع انتشار البدعة، وهكذا يعود دوماً إلى تقرير أحكامه المسبقة والقاضية دوماً بوضع الأحاديث النبوية لأغراض سياسية معينة أو لأغراض أخرى تعبدية. وتدل أسانيد حديث «تحريم المدينة» على صحته، وإن أهل الحديث قد وثقوا بروايته، وتأكدوا من صحة سنده ومتنه، وبذلك فإن محاولة طعن «جولدزيهر» في صحة هذا الحديث بالزيادة أو النقصان لا يستند إلى دليل علمي صحيح.

تعرض «جولدزيهر» إلى سلطان السنة وقوتها باعتبارها مبدأً مرشداً وهادياً لحياة المسلم. وإن هذا السلطان في حد ذاته قديم قدم الإسلام. وقد تعزز هذا السلطان

(1) Goldziher, op. cit, p. 17.

بتلك القاعدة التي تقول: إن «السنة قاضية على القرآن وليس القرآن بقاض على السنة». وعلاوة على ذلك فإن دراسة مقابَلَةً لمعطيات مختلفة لفترات زمنية مختلفة تؤدي إلى تأكيد أن السلطة الممنوحة للسنة قد تزايدت باستمرار على مر السنين. وضرب مثلاً على ذلك بقول «مكحول» الذي بَيَّنَ أن حرية الاختيار كان مسموحاً بها في العهود الأولى في التطبيق العملي للسنة. وفي حديث مروي عن النبي أنه قال لرجل لم تكن له القدرة على دفع مهر لزوجته: «التمس ولو خاتماً من حديد». حتى يصبح الزواج شرعياً. وإن تعليم الخطيبة شيئاً من القرآن يغني عن دفع المهر. ويصرح «مكحول» دون تردد في هذا الصدد بأن حكم الرسول لا يكون بأي قاعدة مقبولة على وجه العموم. ونفس الرأي لدى الزهري المتوفى عام 124 هجرية الذي صرح بكل حرية أن حكم الرسول متساهل للغاية فيما يتعلق بواجبات الصوم، ويجب أن يحمل على أنه إحدى خصوصياته ولا يمكن اعتباره كسابقة يجب اتباعها. وهكذا اعتمد العلماء لاحقاً على هذه الآراء للحد من اللجوء إلى السنة والولع بها إلى درجة السخف[1].

ومع ذلك يقول «جولدزيهر» أخذت السنة ترتفع شيئاً فشيئاً حتى وصلت إلى مستوى القرآن كمصدر تشريعي مأخوذ به. فكل ما حكم به الرسول من أمور دينية وهو ما يطلق عليه بـ «سنن الهدى» هو حكم الله الذي أمر به وأوحاه إلى رسوله مثله مثل القرآن تماماً.

ويرى «جولدزيهر» أن مكانة السنة النبوية في التشريع لم يسلَّم بها في العهود الأولى بدليل قول «عمر بن عبد العزيز» لـ «عروة بن الزبير»: «أعلم ما تقول» لما أخبره الخبر الأخير بخبر الوحي في مواقيت الصلاة، إلا أن هذه الحيرة قد تلاشت مع تطور فكرة ألوهية الحديث في القرنين الثاني والثالث. وعدت السنة مكافئة للقرآن[2].

إلا أن المعضلة الأخرى تتحدد في ما إذا كانت السنة تستطيع نسخ القرآن، وقد حسم الشيباني هذه المعضلة عندما قال بنسخ السنة للقرآن ولم ير الشافعي هذا الرأي مثيراً[3].

وتابع «جولدزيهر» سلطان السنة على مدار السنين والأعوام، وذكر أن السنة

---

(1) Ibid, p. 22.

(2) Ibid, p. 23.

(3) Ibid. p 23.

المتواترة أصبحت لها قوة مساوية للقرآن وذلك طبقاً لرأي الخصّاف المتوفى عام 261 هجرية، وقد سانده «ابن قتيبة» في ذلك.

وبرزت إلى الوجود ظاهرة أخرى وهي «إحياء السنة» التي أصبحت الغاية والهدف للسلف الأتقياء والحكام عندما ينعتون بأنهم أحيوا سنة الأولين، وهكذا فإن من أحيا سنة ميتة فله أجرها وأجر من عمل بها. وتنافس المسلمون في ذلك حتى برهن المغاربة على أنهم أكثر إحياءً للسنن من المشارقة حتى أفرطوا في ذلك.

واستشهد «جولدزيهر» بذلك على واقعة قيام عالم في قرطبة بملاعنة زوجته في المسجد، وصرح بأن غايته الوحيدة من ذلك هي إحياء السنة. وهكذا خرجت إلى الوجود تلك القاعدة التي تنص على أنه في موازاة إحياء السنة يجب إماتة البدعة.

ونحن لو ناقشنا «جولدزيهر» في رأيه المتعلق بتطور سلطان السنة حتى أصبحت قاضية على القرآن ثم تطورها حتى أصبحت مساوية له في التشريع وإقرار الأحكام، ثم تطورت بفعل الزمن حتى أصبحت مساوية له تماماً في كل شيء، فإننا نأخذ على آرائه العديد من المآخذ العلمية التي ربما سطرها عن سوء قصد ونية. فهو لا يسلم للسنة بهذا السلطان منذ العهد الإسلامي، ولكنه يخضعه إلى التطور والحوادث الزمنية المتلاحقة التي أضفت عليها هذا السلطان التشريعي. والحقيقة خلاف ذلك لأن المقولة التي تنص على أن السنة قاضية على القرآن وليس القرآن بقاضٍ على السنة لا يفهم منها ارتفاع السنة على مستوى القرآن، ولا يفهم منها أن المسلمين قد غلّبوها على كتاب الله وقدموها عليه. ولا هي خاضعة في هذا الشأن لرأي المسلمين وأهوائهم. ولكن المقصود من ذلك أنها تقضي عليه وتبين المراد منه، وفي هذا السياق قال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب[1]. وفصّل الشاطبي في هذا الأمر تفصيلاً لطيفاً، وبين أن قضاء السنة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه، وإطراح الكتاب، بل إن ذلك المعبر في السنة هو المراد في الكتاب، فكأن السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب، ومعنى كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبيِّنة له[2].

أما بالنسبة إلى حجية السنة وسلطانها فإنها لم تزدد شيئاً فشيئاً على مر العصور ولكنها كانت كذلك منذ العصور الإسلامية الأولى. فقد اتفق العلماء جميعاً على أن

(1) الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص 33.

(2) الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة، ج4. ص 10.

السنة مستقلة بتشريع الأحكام، وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام، وقال الإمام الشافعي وما سن رسول الله فيما ليس لله فيه حكم، فبحكم الله سنه، وقد سن رسول الله مع كتاب الله، وسن فيما ليس فيه بعينه نص كتاب. وكل ما سن فقد ألزمنا الله اتباعه، وجعل في اتباعه طاعته، وفي العنود عن اتباعه معصيته التي لم يعزر بها خلقاً[1].

والسنة لها مكانتها السامية منذ نزول القرآن ولم تخضع للتطور الذي ذهب إليه «جولدزيهر» وصولاً إلى هذه المكانة السامية، ولم تكن السنة غير مسلّم بها في العصور الأولى، ولم تأت ألوهية الحديث نتيجة التطور في القرنين الثاني والثالث الهجريين. وبيان ذلك أن القرآن خاطب نبيه بقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2]. ومنذ نزول هذه الآية نبه الله إلى مكانة السنة في التشريع حالة كونها تفصل مجمله وتبين مشكله وتبسط مختصره. كما أن الاستقراء قد دل على أن في السنة أشياء لا تحصى كثرة، لم ينص عليها في القرآن، كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، وتحريم الحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع، والعقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر، وهذه التشريعات المذكورة في السنة معروفة منذ الصدر الأول للإسلام، ولم تأت نتيجة التطور والتدرج كما ذهب إلى ذلك جولدزيهر.

ثم إن شعور العلماء الأولين بأثر السنة العظيم في توضيح الأصول القرآنية، هو الذي حمل بعضهم على الحكم بأن السنة قاضية على الكتاب حتى قال الأوزاعي: «الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب». وكان قصد الأوزاعي من هذه المقولة الإشارة إلى أن الحديث هو وحي يوحى إلى الرسول تطبيقاً للآية الكريمة: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾. وفي هذا السياق قيل لمطرف بن عبد الله بن الشخير ـ وهو من كبار التابعين وتوفي بالبصرة عام 87هـ: لا تحدثونا إلا بالقرآن، فقال للسائلين: والله ما نريد بالقرآن بدلاً، ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا[3].

إننا نفهم من سلطان السنة أمرين، فهي إما أن تكون مستقلة في التشريع بما ليس

(1) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 88 ـ 89.
(2) سورة النحل، الآية: 44.
(3) الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، ج4. ص16.
(4) المرجع السابق، ج4، ص 26.

في القرآن، وإما مفسرة ومبينة لأحكام القرآن. ومن هنا لا مناص لنا من الاعتراف كما قال الشاطبي بأن «كل أدلة القرآن تدل على أن ما جاء به الرسول، وكل ما أمر به أو نهى عنه، فهو لاحق في الحكم بما جاء في القرآن، فلا بد من أن يكون زائداً عليه»[1].

وذهب الإمام ابن حزم إلى بيان سلطان السنة منذ البداية، ولم تكن نتيجة التطور عندما ذكر أن القرآن هو الأصل، وهو يأمرنا بطاعة رسوله، ويخبرنا أن رسوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾. فاستنتج بذلك أن الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله على قسمين: أحدهما وحي متلو مؤلف تأليفاً معجز النظام وهو القرآن، والثاني وحي مروي منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو ولكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله، وهو المبين عن الله عز وجل مراده منا لقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. ثم إن الله أوجب طاعة القسم الثاني لقوله: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾، وأن المراد بقوله: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ هو الخبر عن رسول الله (أي سنته)[2].

وهكذا ترى أن مكانة السنة في التشريع محفوظة منذ البداية، وتأتي في المرتبة الثانية بعد القرآن، وأن العلماء الأوائل قد اعترفوا لها بهذه المكانة استناداً إلى الآيات القرآنية التي تحدد حجيتها وسلطانها، ولم تخضع لعوامل التطور بحيث أصبحت تحتل تلك المرتبة السامية في القرنين الثاني والثالث الهجريين فقط.

ولكن الذي نود تأكيده في هذا الصدد؛ أن الأحاديث الصحيحة الموثوق بها والثابتة سنداً ومتناً هي التي ترقى إلى مرتبة التشريع القرآني. كما أننا نعترف بوضع أحاديث كثيرة على الرسول ليس لها أي أساس من الصحة، وعلينا أن نتبين الصحيح من الموضوع حتى نفرق بينهما، وتكون الحجة والسلطان للأحاديث الصحيحة، ونطرح ما عداها من الأحاديث الموضوعة. وقد سبقنا إلى ذلك علماء المسلمين عندما وضعوا علم الجرح والتعديل لتصفية الأحاديث الصحيحة من الأحاديث المنحولة ونقدُوا متن الحديث كما نقدوا سنده طبقاً لما سنبينه في مقبل المباحث.

هكذا درسنا في هذا المبحث مصطلحي الحديث والسنة والحدث، وغيرها من المصطلحات العلمية المستخدمة في السنة النبوية. وأشرنا إلى أقوال المستشرقين عنها. واقتصرنا في هذا المبحث على رأي جولدزيهر وهو الذي يعتبره الغربيون حجة

---

(1) المرجع السابق، ج4، ص 14.

(2) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، المرجع السابق، ج1، ص 97.

في هذا الميدان. وقد حاولنا الإتيان بآرائه، ثم الرد عليها وتفنيدها قدر المستطاع. ورأينا فكرته حول هذه المصطلحات التي لم يحددها تحديداً دقيقاً. بل إنه خلط بينها خلطاً عجيباً. ثم رأينا كيف طعن في حجية السنة، وأنكر مكانتها السامية في العصور الإسلامية الأولى، وأرجع تلك المكانة السامية إلى التطور الذي شاب الأفكار الإسلامية في القرنين الثاني والثالث الهجريين. وبينا في معرض ردنا على هذه الشبهات خطل هذه الآراء، ومجافاتها للحقيقة العلمية الداحضة. وبرهنا على أن السنة قد حظيت بهذه المكانة منذ الوهلة الأولى من الدعوة الإسلامية لأنها وحي من الله إلى نبيه مثل القرآن تماماً. وأثبتنا ذلك بالشواهد والأدلة العلمية التي تؤيد وجهة نظرنا. ووصلنا إلى نتيجة علمية مفادها أن حجية السنة ومكانتها في التشريع لا يشك في أمرها. وأنها تأتي بعد القرآن في الاعتبار، ولا يصار إليها إلا إذا لم يوجد في الكتاب ما يفي بذلك، لأن ثبوتها في الغالب ظني وثبوت الكتاب قطعي ولا شك في أن القطعي مقدم على الظني. كما وصلنا إلى نتيجة أخرى مفادها ترادف الحديث والسنة وهما ينتهيان إلى النبي في أقواله المؤيدة لأعماله وفي أعماله المؤيدة لأقواله. ولا يسعنا في نهاية هذا المبحث إلا أن نشير إلى أن مصطلح «الخبر» يطلق على الحديث وعلى السنة. ورأينا ابن حزم يذهب هذا المذهب ويعتبرهما سواء اصطلاحاً. وبالتالي فلا ضير من تسمية الحديث خبراً، والخبر حديثاً. وإنما يجب تمييز هذه المصطلحات عن «الأثر» وهو ما يضاف من أقوال وأفعال للسلف من الصحابة والتابعين.

فإذا أتينا على دراسة مصطلحات الحديث والسنة وغيرها طبقاً لما أوردناه، فإن المنهج العلمي يقتضي منا دراسة تطور الحديث عبر العصور الإسلامية. فما موقف المستشرقين من ذلك؟ هذا ما سنراه في المبحث الثاني من هذا الفصل.

المبحث الثاني

المستشرقون وتطور الحديث في العصر الأموي

لم يؤمن المستشرقون بوجود السنة ومكانتها في التشريع في العصر الإسلامي الأول. ولكنهم أرجعوها إلى عملية التطور التي سادت الدولة الإسلامية وهي تبحث عن حلول لمشكلات جديدة لم تكن تواجهها في عصورها الأولى، وقد استمرت هذه العملية في النمو والارتقاء شيئاً فشيئاً حتى أصبحت مصدراً رئيساً من مصادر التشري

الإسلامي. فالحديث كما قال «جولدزيهر» «تتجلى فيه جهود الأمة الإسلامية في عملها الشخصي الخالص، فلم تندمج فيه أمور القانون والعادات والعقائد والأفكار السياسية فحسب، بل لفّ فيه كل ما يملكه الإسلام من محصوله الشخصي، وكذلك الأمور الغريبة عنه، وقد غُيِّرَ هذا الغريب المستعار تغييراً أبعده عن أصله المأخوذ منه، وضم ذلك كله إلى الإسلام. فهناك جمل أُخِذت من العهد القديم والعهد الجديد، وأقوال للربانيين أو مأخوذة من الأناجيل الموضوعة، وتعاليم من الفلسفة اليونانية، وأقوال من حكم الفرس والهنود ـ كل ذلك أخذ مكانه في الإسلام عن طريق «الحديث»، حتى «أبونا» لم يعدم مكانه في الحديث المعترف به، وبذلك أصبحت ملكاً خالصاً للإسلام بطريق مباشر أو غير مباشر تلك الأشياء البعيدة عنه. . . الخ»[1].

ثم يستطرد «جولدزيهر» في شرح نظريته والتي يمكننا أن نلخصها لك بأن الاختيار والتوفيق والانتخاب والسعي إليه الذي ظهر في الإسلام في نشأته الأولى قد تطور، وهكذا صار «الحديث» إطاراً للأفكار الدينية والخلقية في الإسلام وتطوراته القديمة، وعزا إلى هذا التطور ذاته ما طرأ على المبادئ الخلقية التي لم يكن الإسلام في العصر الأول مستعداً لها، وهكذا اشتمل الحديث على المبادئ ذات التقوى العالية الخالية من الظواهر وحدها، فأصبحت تدور حول الرحمة سواء من عند الله أو من عند الإنسان. ويرى «جولدزيهر» أن الأعمال الدينية نفسها قد أصابها التطور، فأصبحت قيمة العمل تقدر بالنية التي رفعت إلى عمله، ومنه جاء الحديث «**إنما الأعمال بالنيات**». وهو يرى أن هذا الحديث جاء متأخراً، ومع ذلك فقد ارتفع شأن هذا الحديث ـ كما يقول ـ إلى أن صار فكرة تسيطر على كل الأعمال الدينية[2].

وذكر «جولدزيهر» أن التأثير الأدبي للتعاليم الدينية ترقَّى بتطور «الحديث» وظهر مثالاً لذلك له أهميته لتقدير الأفكار الدينية في الإسلام، وهو مذهب القرآن في التوحيد الذي يَعُدُّ الشرك أكبر الذنوب ولا يغفره إلا الله تعالى فيقول في هذا الصدد: «وفي تطور هذا التصور الاعتقادي الأولي، كما يظهر في الحديث، نرى أنه لا يدل على الشرك وتشويه عقيدة التوحيد فقط، بل كذلك كل ضرب من العبادة يشتم فيها أن تمجيد الله غير مقصود لذاته. وكذلك أضيفت إلى هذه الدوائر جملة من النواقص

---

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين، ص43.

(2) المرجع السابق، ص44.

والمعاصي مثلاً الرياء في الأعمال الدينية، بأن يقصد بها كسب إعجاب الناس، نوع من الشرك، لأنه وضع فيها بإزاء التفكير في الله في مراعاة الناس فالرياء لا يتفق مع التوحيد، وكذلك الكبر نوع من الشرك، وعلى هذا الأساس أمكن أن يكون في الخلقية الإسلامية طبقة من الشرك الأصغر، أو الشرك الخفي الكامن في أعماق النفس، وأن يتسع هذا المعنى لدائرة واسعة[1].

وينتهي «جولدزيهر» أخيراً إلى نتيجة مفادها أن معظم الأحاديث التي تناولت هذه القضايا جميعاً، وضعت متأخرة عن العصر الإسلامي الأول نتيجة التطور الذي شاب الحياة الإسلامية في سائر مظاهرها الجديدة، وإن كل هذه الأحاديث، سواء في ما يتعلق بالأحكام الفقهية أو الأمور الخلقية والتهذيبية، يرجعها أصحابها إلى الرسول بسلسلة متصلة إلى الصحابي الذي سمع كل هذه الأقوال من النبي ورآه يعمل بهذه العادات[2].

وذهب أحد كتّاب دائرة المعارف الإسلامية إلى أنه بعد وفاة محمد ﷺ لم تستطع الآراء والمعاملات الدينية الأصلية التي سادت في الرعيل الأول أن تثبت على حالها من غير تغيير، فقد حل عهد جديد للتطور، وبدأ العلماء يدخلون شيئاً من التطور في نظام مرتب من العقائد والأعمال يتواءم والأحوال الجديدة. فقد أصبح الإسلام بعد الفتوح العظيمة يبسط سيادته على مساحات شاسعة، واستعير من الشعوب المغلوبة على أمرها آراء ونظم جديدة، وتأثرت حياة المسلمين وأفكارهم حين ذاك في كثير من النواحي لا بالنصرانية والإسرائيلية وحدهما بل بالهلينية والزرادشتية والبوذية كذلك. وعلى أية حال فإن المسلمين التزموا أيما التزام بالمبدأ القائل: «إن سنة النبي والسابقين الأولين في الإسلام هي وحدها التي يمكن أن تكون القانون الخلقي للمؤمنين، وسرعان ما أدى هذا بالضرورة إلى وضع الأحاديث فاستباح الرواة لأنفسهم اختراع الأحاديث تتضمن القول أو الفعل وينسبونها إلى النبي لكي تتفق وآراء العصر التالي، وكثرت الأحاديث الموضوعة وتداولها الناس منسوبة إلى النبي بحيث تجعله يقول أو يفعل شيئاً مما كان بعد ذلك العصر من الأمور المستحسنة، وظهرت في الحديث أقوال مأخوذة من أقوال الرسل والأناجيل المنحولة، ومن الآراء الإسرائيلية والعقائد الفلسفية اليونانية، تلك الآراء التي لقيت الحظوة عند فريق معين من المسلمين، ونسبت كل

(1) المرجع السابق، ص45.

(2) المرجع السابق، ص45.

هذه الأقوال إلى النبي، بل إن العديد من هذه الأحاديث الموضوعة المنسوبة إلى النبي تتناول الأحكام كالحلال والحرام والطهارة وأحكام الطعام والشريعة وآداب السلوك ومكارم الأخلاق والعقائد ويوم الحساب والجنة والنار. . الخ[1].

وذهب المستشرق «روبسون Robson» في مقال له بالموسوعة الإسلامية الثانية جاء فيه: إن السنة تأتي بعد القرآن كمصدر للتشريع الإسلامي، ولكن هذه النتيجة لم تكن إلا وليدة تطور طويل. فقد كان للرسول أثره الكبير على أصحابه ومعاصريه. ولكن عندما انتشر الإسلام في ما وراء الجزيرة العربية، فإنه من الطبيعي أن يتحدث عنه أصحابه الذين لازموه بما سمعوه منه، كما أن لدى المعتنقين الجدد الرغبة الأكيدة لمعرفة المزيد عنه وعن أقواله وأفعاله. وقد استقر الكثير من الصحابة في الأقطار المفتوحة ونحن نفترض أنهم تعرضوا لاستجوابات وتساؤلات حول الرسول. والظاهر أنه لم تسجل هذه الأقوال أو تدوّن بصورة رسمية. وفي هذه المرحلة لم يكن التفكير منصباً على اعتبار السنة مصدراً تشريعياً تأتي في المكانة الثانية بعد القرآن لأنه لا توجد «مدونات» لها.

وبعد وفاة الرسول بقي القرآن المصدر الوحيد للمسلمين. إلا أنه بعد انتشار الفتح الإسلامي، وظهور مشكلات جديدة فقد رأى بعض المسلمين ضرورة إيجاد سلطة مساعدة له. وهكذا بدأت تجمع الأحاديث بطرق فردية أو جماعية من المناطق المختلفة، وسافر العديد من الباحثين في طلب الحديث من مصادره، كما كان الحج مكاناً مناسباً للالتقاء وتبادل الأحاديث، وهكذا انتشرت الأحاديث لأن الطلب عليها كان شديداً والرغبة في إرضاء الطالبين لها كبيراً.

وبالرغم من اشتداد الطلب على الحديث وتدوينه فقد كان هناك من يعارض ذلك ولا يعير السنة أهمية كبيرة، وهكذا اندلع النزاع بين الفريقين، ولكن بفضل عبقرية الشافعي فقد انتصر فريق «أهل الحديث على أهل الرأي» ومن هذه المرحلة فقط اعترف للسنة بسلطتها التشريعية بعد القرآن»[2].

إن الباحث في هذا الموضوع الشائك لا يسعه إلا العودة إلى الدراسة العميقة

---

(1) جونيول، الموسوعة الإسلامية المترجمة، الجزء السابع ص330، 335.

(2) ROBSON (j.) «HADITH» E.I.2. 3em Vol. PP: 24-25.

لخصنا آراء روبسون ولم نترجم أقواله جميعها، وغالباً ما يكون الأسلوب من عندنا وهذا هو منهجنا في كلّ الآراء الأخرى إلا إذا نوهنا صراحة خلاف ذلك.

التي دبجها «جولدزيهر» حول «السنة المحمدية» في كتابه الشهير «دراسات إسلامية» لاستعراض التطور الذي شاب الحديث النبوي حسب وجهة نظره، وذلك بإعطاء فكرة واضحة عن الحجج والأسانيد التي قدمها بالخصوص، باعتبارها الدراسة الاستشراقية الأكثر عمقاً وجدة التي تناولت هذا الموضوع. ويجب علينا بعدئذ الرد على آرائه وشبهاته طبقاً للمنهاج الذي سرنا على منواله في المباحث الأخرى، ونود الإشارة إلى أنه في استعراضنا لهذه الآراء فإننا لا نترجمها ولكننا نستعرض أهم خصائصها تمهيداً للرد عليها.

لقد أشرنا في بداية هذا المبحث إلى رأي «جولدزيهر» حول تطور الحديث، وأشرنا إلى آراء كتاب الموسوعة الإسلامية حوله، وهي آراء لا تخرج في إطارها الواسع على ما ذكره «جولدزيهر»، إلاّ أن تفصيل عرض هذه الآراء يقتضي منا الإشارة من جديد إلى أن جولدزيهر يرى أنه لا أساس إلى اعتقاد أن الحياة الدينية الإسلامية قد تكونت منذ نشأة الإسلام الأولى على قاعدة «السنة»، ولكنها كانت نتيجة تطور طويل في المقاطعات الإسلامية البعيدة التي تعج بالمحاربين العرب وسكان تلك المقاطعات الأصليين. ومن الطبيعي أن يوجد في تلك الأقطار بعض الصحابة والتابعين الذين لهم أثرهم على الحياة الدينية الإسلامية، والذين أدخلوا تقوى وورع أهل المدينة إليها. ولكن منذ الفتوحات الأولى فإن المدينة «لم تستطع تقديم نظام ديني متكامل، فالتعاليم الجديدة بدأت بالكاد في التشكّل والتكوين، وفي هذه المرحلة فإن العنصر المثقف في المسائل الدينية لم يكن إلا أقلية في الأقطار المفتوحة في مواجهة أعداد كبيرة من اللامبالين والجهلة. وهذا الاعتبار هو الذي يفسر لنا جهل وغياب أية قيادة مرشدة في المسائل الدينية إبان القرن الهجري الأول في الأقطار المفتوحة غير العربية، ذلك أن الدوائر الحكومية لم تقم إلا بأشياء بسيطة في ما يتعلق بالمسائل الدينية في هذا القرن نظراً لعدم تشرب الحكام الأمويين بالروح الإسلامية الصحيحة، والذين لا يفضلون حياة دينية أو اجتماعية متوافقة والسنة. ولكن هؤلاء الحكام يطبقون مفهوماً آخر للسنة، فمعاوية الأول يدعو إلى «سنة عمر» والتي بمقتضاها عودة نصف ثروة كبار بعض الموظفين بعد موته إلى بيت المال. ولتبرير شرعية مثل هذه الإجراءات فإن الولاة يبحثون عن سلطان السنة للاستناد إليها. إلا أنهم لا يهتمون بالحياة الدينية للجماهير، كما لا يهتمون إلا قليلاً بتنظيم سلوكهم أو في مواجهة رعاياهم. وإذا ما شاهدنا أحدهم وهو يصلي في المسجد بخشوع كبير فإنه على الأرجح ليس أموياً ولكنه

من أنصار العلويين. فـ«عمر بن عبد العزيز» الذي تشرب الأفكار الدينية الورعة بالمدينة، والذي افتتح في عهده مرحلة دينية حقيقية أرسل مبعوثيه إلى المقاطعات الإسلامية لتعليم المسلمين كيف يتصرفون، وينظمون حياتهم الفردية والاجتماعية.

هناك أدلة كثيرة تؤكد لنا جهل الناس في هذه الفترة بالشعائر والمعتقدات الدينية. فهذا ابن عباس عندما دعا أهل البصرة إلى دفع زكاة الفطر، فإنهم نتيجة جهلهم بها أخذوا يسألون أهل المدينة عن كيفية أدائها. وهذه الجماعة نفسها ليس لديها فكرة في أول الأمر عن كيفية أداء الصلاة. حتى قام مالك بن الحويرث بتعليمها لهم.

إن الناس جميعاً يعلمون أن العرب قد قاموا بفتوحاتهم باسم الإسلام. ويقومون بتشييد المساجد باسم الله. ولكن ذلك لا يمنع أنهم يجهلون تماماً أصول عبادتهم، ففي الزمن القديم لم يكن السوريون يعرفون أن هناك خمس صلوات مفروضة فقط، ولهذا لجأوا إلى أحد الصحابة الذي لا يزال على قيد الحياة للاستنارة برأيه حول هذا الموضوع. وليس من المستغرب ألا تجد القبيلة العربية «بنو عبد الأشهل» إلاَّ عبداً مكاتباً يدعى «أبا سفيان» ليؤم صلاتهم.

إن عامة المسلمين لا يعرفون أوقات الصلاة في عهدي الحجاج وعمر بن عبد العزيز، وأكثر المسلمين تقوى وورعا كانوا مترددين حول المسائل الشرعية الأكثر بساطة وبدائية. نعم إن المخلصين منهم يحاولون قدر المستطاع تطبيق السنة الحازمة. ولكن جهودهم لم تساندها الحكومة التي لم تلتفت إلى آرائهم بجدية فوضعوا هذا الحديث المنسوب إلى الرسول «يأتي أمراء من بعدي يميتون الصلاة»[1].

ويذهب «جولدزيهر» في تحليله لتطور الحديث في العصور الإسلامية الأولى إلى تفسير مصطلح «الملك» الذي يعني بالنسبة له حكم الأمويين الذي يراه زمنياً وليس دينياً، والذي لا يهتم بالأمور الدينية إلا قليلاً، ولا يعير اهتماماً لتعليم المسلمين أمور ديانتهم، ولا يعلق أي اهتمام لاستمداد شرعيته وقوته من النبي. ومؤسس الدولة الأموية هو الذي أطلق على نفسه اسم «الملك» الذي أثار مرارة «سعيد بن المسيب» عندما قال «فعل الله بمعاوية وفعل، فإنه أول من أعاد هذا الأمر ملكاً»[2].

---

(1) Goldziher, E.T.I. OP. cit, pp: 35-38.

(2) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار بيروت للطباعة والنشر، ج2، ص232، وقد أشار إليه جولدزيهر في هامش كتابه تحت رقم «5» ص39.

وهؤلاء المسلمون الأتقياء مثل سعيد بن المسيب وغيره عاشوا تحت طغيان هذه الدولة فعارضوها معارضة سلبية، وأحياناً عبروا عن استيائهم بصراحة ووضوح حتى رفضوا قسم الطاعة والولاء الأمر الذي أوقعهم تحت رحمة أولئك الحكام فاحتقروهم وكرهوهم ونكّلوا بهم. وأوضح مثال على ذلك معاملة الحجاج بن يوسف لأنس بن مالك المتعسفة وتهديده إياه بوضعه ذات يوم هدفاً للنبال. كما أن احتقار الخليفة «يزيد بن عبد الملك» للحسن البصري ليس خافياً، ويدعوه «بالشيخ الجاهل» لأنه عارض النظام الوراثي الذي سلكه الأمويون بعد معاوية وكان يرى أن الخلافة شورى وليست وراثة. وهكذا اشتدت الخصومة في هذا العصر بين الأمويين والعلماء الأتقياء، فأخذ هؤلاء العلماء يشتغلون بجمع الحديث والسنة ـ وهو نفس الدور الذي لعبه علماء اليهود تحت السيطرة الرومانية ـ وأخذت العناصر التقية في المجتمع تنظر إليهم ـ أي العلماء ـ نظرة تقدير واحترام باعتبارهم مرشدين لهم ومحرريهم مما تثقل به ضمائرهم، وهكذا أسسوا السنة النبوية التي يجب على التشريع والقانون العام الإسلامي الاعتماد عليها من الناحية النظرية. وقدم لهم الصحابة والتابعون المعلومات والمبادئ الأساسية التي يرتكزون عليها كقاعدة لهم. وما لم يقدمه هؤلاء الناس فإنهم يذهبون بعيداً للبحث عنه. وهكذا زار هؤلاء العلماء المدينة باعتبارها معقل السنة. ونقطة انطلاق الإسلام والمسلمين. وتوغل بعض منهم في الرحلة إلى أماكن قصية بحثاً عن الصحابة أو التابعين الذين يأملون أن يجدوا لهم توضيحاً للمسائل الشرعية الغامضة عليهم. وضرب «جولدزيهر» مثالاً على ذلك بـ «مكحول» الذي كان عبداً لدى امرأة من بني هذيل بمصر، وعندما أعتقته وغادر مصر جمع كل العلوم الموجودة بها. ثم ارتحل إلى الحجاز والعراق لنفس الغرض ولاقى النجاح ذاته. ثم سافر إلى سوريا فغربلها بحثاً عن كيفية تنظيم غنائم الحرب «النفل» ولكنه لم يجد أحداً قدّم له ما يريده حتى وجد شيخاً كبيراً اسمه «زياد بن غربة التميمي» وأخبره عمّا يبحث عنه بشأن توزيع «النفل»[1].

ويقول «جولدزيهر»: إنه نظراً لأن ما وقع في أيديهم ـ أي العلماء ـ لم يسعفهم في تحقيق أغراضهم، أخذوا يخترعون من عندهم أحاديث رأوها مرغوباً فيها ولا تتنافى والروح الإسلامية، وبرروا ذلك أمام ضمائرهم بأنهم إنما يفعلون ذلك من أجل

(1) Goldziher, E.T.I.OP. cit, p.41.

محاربة الطغيان والإلحاد والبعد عن سنن الدين، ونظراً لأنهم كانوا يؤملون في أعداء البيت الأموي وهم العلويون، فقد كان محيط اختراعهم من أول الأمر موجهاً إلى مدح أهل البيت الذين يعقد عليهم هؤلاء الأتقياء الأمل في إنقاذ الأمبراطورية الإسلامية، وهذا هو السبب الأساسي لتزوير الأحاديث المنصبة على مدح أهل البيت دون الهجوم المباشر على الأمويين، وهكذا سار الحديث في هذه المرحلة سيرة المعارضة السالبة بشكل مؤلم ضد المخالفين للسنة الفقهية والقانونية[1].

هكذا دخلت السنة في القرن الهجري الأول في معارضة مكبوتة ضد العناصر المسيطرة على السلطة والحكم، فأخذ التقاة ينشرون ويذيعون ما تجمّع لهم من أحاديث قليلة، بل إنهم اخترعوا أحاديث جديدة لا يستطيعون الادعاء بصحتها إلا في مجتمع ضيق. ولكن ظهور «عمر بن عبد العزيز» على مسرح التاريخ الأموي غير كثيراً من الأمور، فحاول إعطاء قيمة تطبيقية أو ضمنية لأعمال فقهاء القرن الأول الهجري. وهكذا أصبح مصطلح «السنة» يأخذ في عهده معنى رسمياً، وحاول وضعها موضع التنفيذ الفعلي في أقصى مقاطعات الأمبراطورية الإسلامية وحينما كان يبعث بمراسيمه إلى تلك المقاطعات فإنها كانت تحتوي غالباً على ثلاثة أوامر، إحياء السنة وإماتة البدعة، وتوزيع الزكاة وأخيراً إعادة الأموال المغصوبة إلى أهلها.

غير أنه لا يذهب بنا الاعتقاد إلى أن العلماء التقاة المعارضين للنظام الأموي هم وحدهم قاموا باختراع الأحاديث التي لا تتنافى والروح الإسلامية، بل إن النظام الحاكم لم يقف هو الآخر مكتوف الأيدي في هذا الصدد، فإذا أراد تعميم رأي ونشره، أو إذا رغب في إسكات خصومه تذرع بأحاديث تؤيد وجهة نظره، فكان يعمل ما يقوم به خصومه فيضع الحديث أو يدعو أنصاره إلى وضعه، وأنه لا توجد مسألة أخلاقية أو اعتقادية إلا ولها اعتماد على جملة من الأحاديث ذات إسناد قوي. فالوضع في الحديث، ونشر بعضه أو اضطهاد بعضه بدأ منذ زمن مبكر، فالأمويون كانت طريقتهم كما قال معاوية للمغيرة بن شعبة «لا تهمل في أن تسب علياً وأن تطلب الرحمة لعثمان، وأن تسب أصحاب علي وتضطهد أحاديثهم وعلى الضد من هذا، أن تمدح

---

(1) Ibid, p.41.

ويلاحظ أننا استعنا ببعض الفقرات في هذا المقطع من كتاب مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ط1، دار العروبة، ص368.

عثمان وأهله وأن تقربهم وتسمع إليهم»[1]. ويرى «جولدزيهر» في هذا التوجيه دعوة رسمية إلى صنع الأحاديث المعادية لعلي ونشرها. وإسقاط وإبعاد الأحاديث الصحيحة التي تمجده. ولم يجد الأمويون صعوبة في العثور على من يقوم بهذه المهمة التزويرية فهناك أناس في كل العصور مستعدون للقيام بهذه الأدوار خدمة للسلطان[2].

ويذكر هنا «جولدزيهر» واقعة استغلال عبد الملك بن مروان للإمام الزهري لوضع حديث يبيح فيه للمسلمين الحج إلى بيت المقدس بدلاً من مكة التي كانت تحت «عبد الله بن الزبير». فبنى عبد الملك قبة الصخرة في المسجد الأقصى ليحج الناس إليها ويطوفون من حولها بدلاً من الكعبة، ثم أراد أن يحمل الناس إليها بعقيدة دينية، فوجد «الزهري» مستعداً لأن يضع له أحاديث في ذلك، فوضع حديث «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، مسجدي هذا والمسجد الحرام والمسجد الأقصى». ويضيف «جولدزيهر» قائلاً: إنه كان لهذا الحديث تكملة ثم أسقطها المسلمون المتشددون بعدئذ وهي «الصلاة في المسجد الأقصى تعدل ألف صلاة فيما سواه». وكان قصد «عبد الملك» صرف الناس عن الحج إلى الكعبة والاتجاه إلى بيت المقدس حتى لا يقعوا تحت تأثير عبد الله بن الزبير، الذي كان ينافسه الخلافة. ويقول «جولدزيهر»: إننا نستطيع العثور على كثير من الأحاديث التي تمجد سوريا في تاريخ دمشق لابن عساكر.

ويستشهد «جولدزيهر» بالأخبار الواردة عن الخطيب البغدادي عن الأسباب التي دعت الأمويين إلى الاستعانة بـ «الزهري» وأمثاله، لوضع الأحاديث التي تمجدهم وهو يرى أن استعداد الزهري لإجابة رغبة البيت المالك بالوسائل الدينية لم يكن مرجعها تحقيق مصلحة فردية، ولكن السياسة العليا ومصلحة الدولة تقضيان بذلك، ويرى «جولدزيهر» استناداً إلى أخبار الخطيب البغدادي أن الزهري كان رجلاً تقياً ورعاً، وقد استخدم من قبل الحكام الأمويين بمكر ودهاء. ويروي لنا البغدادي أخباراً من طرق مختلفة عن عبد الرزاق بن هرم (ت 211هـ) عن معمر بن راشد (ت 153هـ) الذي كان يسمع من الزهري، وهو أن الوليد بن إبراهيم الأموي جاء إلى الزهري بصحيفة وضعها أمامه وطلب إليه أن يأذن له بنشر أحاديث فيها على أنه سمعها منه، فأجازه

---

(1) الطبري، تاريخ الطبري، ج2، ص112، وأشار إليه جولدزيهر في هامش كتابه رقم (1)، صفحة 43.

(2) بتصرف كبير، Goldziher, op, cit, p.43.

الزهري على ذلك بغير تردد وقال له: من يستطيع أن يخبرك بها غيري؟ وهكذا استطاع الأموي أن يروي ما كتب في الصحيفة على أنها مروية عن الزهري[1].

ويرى «جولدزيهر» أن استعداد الزهري لإجابة رغبة البيت المالك بالوسائل الدينية كان مرجعه عدم استطاعته تحاشي تأثير الدوائر الحكومية عليه. وقد حدثنا «معمر» بكلمة مهمة وهي قوله «أي الزهري»: «أكرهونا عليها هؤلاء الأمراء»، ويريد بقوله هذا أكرهونا هؤلاء الأمراء على أن نكتب الأحاديث، ولا يسعنا ـ يقول «جولدزيهر» ـ إلا أن نفهم من هذا الخبر استعداد الزهري للاستجابة لرغبات السلطة الحاكمة المعترف بها لدى الأمة الإسلامية[2].

ويرى «جولدزيهر» أن الزهري لم يتجنب زيارة البلاط الأموي، ولا يرى غضاضة من الظهور مع حاشية السلطان. بل إنه كان في معية ركب الحجاج إبان أداء فريضة الحج وهو ذلك الرجل البغيض لكل الأتقياء. وقد جعله هشام مربياً لولي عهده، وتولى منصب القضاء في عهد يزيد الثاني. وهو في هذه الحالات كثيراً ما يغمض عينيه عن مسائل مخالفة للدين، ولم يكن من أولئك الذين جابهوا خلفاء الجور سلباً أو إيجاباً، خلافاً للذين يرون أن أية علاقة مهما كان نوعها مع السلطة الحاكمة محرمة، وأن قبول أي منصب فيها يعد من الأمور غير المسموحة خاصة منصب القضاء. وكانت السلطة على علم بهذه الحركات التي قابلتها بعقوبات قاسية، وأرغمت العديدين منهم على تولي المناصب العامة برغم إرادتهم. وكان هؤلاء الأتقياء يتحايلون على تجنب هذه المناصب قدر الإمكان، فهذا الشعبي كان يلبس الألوان ويلعب مع الصبيان حتى يصبح غير أهل لتولي القضاء، وكان هذا الفقيه من معارضي السلطة حتى رفع السلاح في وجهها في ثورة ابن الأشعث ضد الحجاج. وكان العلماء يرون أن من قَبِلَ منصب القضاء فقد ذبح بغير سكين[3].

ويستطرد «جولدزيهر» موضحاً: إن الأمر لم يقتصر على وضع الأحاديث السياسية لمصلحة السلطة الحاكمة الأموية بل تعدى ذلك إلى النواحي الدينية في أمور العبادات التي لا تتفق وما يراه أهل المدينة، وكانت هذه القضايا مثار معارضة قوية

---

(1) بتصرف، Ibid, p.47.

(2) Ibid, p.47.

(3) Ibid, p.49.

لهؤلاء الأتقياء. وأوضح مثال على ذلك أن خطبة الجمعة كانت خطبتين، وكان يخطب الخلفاء وقوفاً وأن خطبة العيد كانت تتبع الصلاة فغيّر الأمويون كل ذلك خلافاً لما يراه أهل المدينة، وأصبح الخلفاء يخطبون وهم جلوس على المنابر وهذا راجع إلى تكبرهم، واعتزازهم بسلطانهم حتى أصبحوا يرفضون الوقوف للخطبة أمام رعاياهم، واستدلوا بذلك بما رواه «رجاء بن حيوة» من أن الرسول والخلفاء كانوا يخطبون جلوساً. وهناك مثل آخر يوضح لنا هذه المسألة وهو قيام معاوية بزيادة في درجات المنبر وما كان من جعله المقصورة التي أزالها العباسيون، حتى يظهر لرعاياه أنه أعلى منهم جميعاً خلافاً لما كان في الماضي زمن سيادة الديمقراطية[1].

ثم تناول «جولدزيهر» تطور الحديث بعد القرن الأول الهجري، ورأى أن الفترة اللاحقة له لم يقتصر فيها على نشر أحاديث ذات ميول وأغراض محددة فحسب، بل تعداها إلى اضطهاد أحاديث لا تناسب السلطة الحاكمة ولا تمثل وجهة نظرها، والعمل على إخفائها وتوهينها، فالغاية تبرر الوسيلة، ومما لا شك فيه أنه كانت هناك أحاديث في مصلحة الأمويين اختفت عند مجيء العباسيين. واستدل «جولدزيهر» لتأييد وجهة نظره بأدلة من قدح بعض العلماء فيما يخرجونه مخرج الجرح والتعديل مما أورد كثير من السلف القدماء. فهذا قول المحدث عاصم النبيل «المتوفى بالبصرة عام 212هـ عن عمر يناهز 90 سنة» يقول بوضوح: «ما رأيت الصالح يكذب في شيء أكثر من الحديث». وهذه المقولة أعادها يحيى بن سعيد القطان «ت 192هـ». ويقول وكيع بن زياد بن عبد الله: إنه مع شرفه في الحديث كان كذوباً. ويقول يزيد بن هارون: إن أهل الكوفة في عصره ما عدا واحداً كانوا مدلسين حتى السفيانان ذكرا بين المدلسين «يريد بهما سفيان بن عيينة وسفيان الثوري». واستثنى من المحدثين واحداً لم يدخله ضمن المدلسين ولم يشأ ذكر اسمه. بل إن هناك آخرين ممن لا يشك في صدقهم وورعهم كانوا مدلّسين[2].

وفي القرن الثاني الهجري شعر المسلمون بأنه يكفي لمعرفة صحة الأحاديث أن يرجع فيها إلى الشكل فقط بالرغم من عدم صحتها من الناحية الموضوعية. واستندوا في ذلك إلى ما روي عن النبي ﷺ «سيكثر التحدث عني فمن حدثكم بحديث فطبقوه

(1) Ibid, p.51.

(2) Ibid, p.38.

على كتاب الله فما وافقه فهو مني قلته أو لم أقله». وهكذا نسبت إلى الرسول أحاديث كثيرة لم ينطق بها إلا أنها حسنة استناداً إلى قوله: «ما قيل من قول حسن فأنا قلته».

إن المبادئ الآنف بيانها لا يمكن التعبير عنها إلا بعد عشرات السنين باعتبارها وقائع حقيقية. ويمكن أن نتبين شيئاً من ذلك في الأحاديث الموثوق بها. فمن ذلك ما رواه البخاري من أن النبي ﷺ أمر بقتل الكلاب إلا كلب صيد أو كلب ماشية، فأخبر ابن عمر أن أبا هريرة يزيد: «أو كلب زرع» لأن أبا هريرة كان له أرض يزرعها، وهذه الملاحظة من ابن عمر تشير إلى ما يفعله المحدث لغرض في نفسه ومفادها عدم قتل الكلاب الموجودة في حراسة المزارع.

ويستمر «جولدزيهر» في بيان تطور الحديث لإثبات بعض الوقائع الفقهية وذلك عندما لجأ المسلمون إلى إظهار صحف مكتوبة تبين إرادة الرسول ولم يكتفوا بالروايات الشفوية بالخصوص، ووجد هذا النوع تصديقاً في هذا العصر. فإذا تعلق الأمر بنسخة من هذه الصحائف فإن أحداً لا يسأل عن النسخة الأصلية، ولا يبحث عن صحتها ويمكن معرفة جرأة الوضّاعين من هذا الخبر، ذلك أنهم في عصر الأمويين حاول بعض الناس التوفيق بين عرب الشمال وعرب الجنوب، فأظهروا حلفاً كان في عصر تبع بن معد يكرب بين اليمنية وربيعة، وقد وجدوا هذا محفوظاً عند بعض أحفاد هذا الأمير الحميري[1]، فهؤلاء الذين يقبلون مثل هذا لا يكون من الصعب عليهم أن يعترفوا بمثله مما هو أقرب عهداً، ونعني بهذا مسألة «تعريف الصدقة» عن صغار البقر وكبارها، فقد وردت في ذلك أحاديث مختلفة، ولكن لم يصح منها شيء ليأخذ منه جامعو الحديث نصوصاً تحتوي على نظام للدفع مفصّل، فرجع الناس إلى وصايا مكتوبة عن الزكاة مما وصّى به الرسول رسله إلى البلاد العربية، مثل وصيته إلى معاذ بن جبل، وكتابه إلى عمرو بن حزم وغيرهما، مما روى لنا محتوياتها راوو الحديث، ولم يكتف الناس بهذه النسخ المنقولة عن أصول، بل أظهروا أيضاً بعض هذه الأصول القديمة فهناك وثيقة كانت عند ابن عمر، أمر عمر بن عبد العزيز بنقل نسخة منها، وقد روى أبو داود تصحيح الزهري لها، وهناك وثيقة أخرى بختم الرسول، ذكرها أبو داود أيضاً، وقد أظهرها حماد بن أسامة عن ثمامة بن عبد الله بن أنس، وكان أبو بكر قد وجهها لأنس بن مالك عندما ذهب لجمع الصدقات. وقد

---

(1) Ibid, p.60.

شك حماد في صحة هذه الصحيفة وقال: زعم «ثمامة» أن أبا بكر قد كتبها. ويقول العرب لكل شيء كنية، وكنية الكذب «زعم»، ويريد القول أن كلمة زعم تدل على الكذب أو الشك[1].

تعرض المستشرق الألماني الذائع الصيت «جوزيف شاخت J. Schacht» في كتابه الشهير «أصول الشريعة المحمدية» إلى تطور الحديث عبر العصرين الهجريين الأولين. ويرى أن النظرية القديمة للشريعة المحمدية قد تطورت بمصادرها الأربعة: القرآن، وسنة الرسول أي سلوكه، وإجماع الأمة، والقياس. وكان للإمام الشافعي الفضل في إبراز هذه النظرية وتعتبر إحدى منجزاته. ثم يتعرض «شاخت» إلى النظرية القديمة وتطور الفقه الإسلامي بعد أن تعرض لما أورده «جولدزيهر» من التطور التاريخي للنظرية التشريعية فيقول: «إذن لنترك الشافعي والسابقين عليه والمعاصرين له فنجد أنفسنا أمام مصدرين للمادة التشريعية: هما القرآن والسنة، لذا يمكننا أن نلاحظ أهمية القرآن كأصل مسلَّم به في التشريع الإسلامي وإن كنا على الرغم من ذلك سنرجعه إلى عصر سابق على الشافعي، أما بالنسبة إلى الشافعي فإن السنة تحتل عنده منزلة موازية لتلك التي احتلها الإجماع في النظرية المتأخرة، وهذه إحدى النتائج الرئيسة التي توصلنا إليها في الباب الأول من هذا الكتاب، وهي أن الشافعي هو المشرع الأول الذي حدد السنة بأنها المثل في سلوك النبي، خلافاً لأسلافه الذين كانت السنة بالنسبة إليهم لا ترتبط ضرورة بالنبي، ولكنها تمثل الآثار ـ ولو تصوروا ـ التي كان عليها العمل بين الجماعة مكونة العرف، فكانت على قدم المساواة مع ما كان يجري عليه العمل من عاداتهم، أو ما كانت تأخذ به عامتهم على وجه العموم»[2].

ثم يمضي «شاخت» في سياق عرضه لتطور الحديث عندما رأى أن الشافعي قد اعتمد فقط على أعمال الرسول الثابتة بالرواية عنه، وقبل بصفة خاصة الآثار المنسوبة إليه نفسه، على الرغم من أنه كانت تظهر عنده، بعض آثار السابقين من الفقهاء بقبوله لآثار الصحابة، وآراء التابعين وحتى بعض ثقات المتأخرين متخذاً منها عاضداً له في حجاجه[3].

---

(1) استقينا معظم ترجمة هذه الفقرة من كتاب السنة Ibid, p.62 ومكانتها في التشريع الإسلامي المنوه عنه.

(2) SCHACHT (J.) the origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, p.2.

(3) Ibid, p.3.

ويستطرد «شاخت» في بيان تطور الحديث فيقول: إنه من المؤكد أن السابقين والمعاصرين للشافعي كانوا يقدمون أحاديث الرسول، إلاّ أنهم كانوا يضعونها في نفس المنزلة التي يضعون فيها آثار الصحابة والتابعين، ويفسرونها على ضوء عرفهم الخاص ويبيحون في ذلك أن يطغى العرف على الأحاديث، وقد كان الاحتجاج بآثار الصحابة والتابعين هو المعمول به عند الجيلين السابقين للشافعي، وكان الاحتجاج بأحاديث الرسول هو الأمر الشاذ فأصبح عمل الشافعي أن يجعل الأمر الشاذ هو الأمر المعمول عليه عنده، وعلى ذلك فإننا سنجد من المحتم علينا أن نستنتج أن آثار الصحابة والتابعين كانت أقدم بصفة عامة من أحاديث الرسول[1].

ويرى «شاخت» أن كل الآثار التي يُسْتَدَلُّ عليها ويُدَّعَى إسنادها إلى الرسول هي غالباً ما تكون أخباراً مفردة قد وضعت في صورة مختصرة مسبوقة بسلسلة من الرواة، تعرف عادة بالإسناد وهي التي يقصد بها التثبُّت من صحتها، ولتحقيق هذه الغاية يجب أن يكون الإسناد متصلاً، وأن يقود إلى شاهد بالعيان أو السماع كما يجب توفر الثقة المطلقة بالرواة جميعاً، ولقد كان نقد الحديث كما قام به العلماء المسلمون بصفة مستمرة قاصراً على نقد شكلي محض للأسانيد تبعاً لهذه الطريقة، والأحاديث التي ترفع إلى الرسول بصفة عامة، والتي تمخضت عن تطبيق هذا المنهج النقدي ـ وفيه القليل أو الكثير من التشدد ـ قد جمعت في القرن الثالث الهجري في عدد من المصنفات، خلع على ستة منها فيما بعد صفة خاصة من الاعتبار، وهي تكوِّنُ في مجموعها مجموعة الأحاديث المعترف بها عند أهل السنة. وقد بدا واضحاً أن تركيز الاهتمام على آثار الرسول دون ذكر للتابعين إنما يعكس نجاح ما أصر عليه الشافعي من أن الأحاديث المرفوعة إلى الرسول هي وحدها التي يحتج بها، وأن من المسلّم به بصفة عامة أن نقد الحديث كما قام به العلماء المسلمون قاصراً وإن كان قد عمل على التقليل من الأحاديث الموضوعة، لأن مجموعة الأحاديث المعمول بها عند أهل السنة تحتوي على عدد كبير من الأحاديث التي لا يمكن الجزم بصحتها، ولقد باءت بالفشل كل الجهود التي حاولت أن تخرج من هذا التراث الذي يغلب عليه التناقض بخلاصة صحيحة مستعملة بما يسمى بالنقد التاريخي[2].

---

(1) Ibid, p.3.

(2) Ibid, p.4.

ويصل «شاخت» إلى نتيجة علمية مفادها أن بحوث «جولدزيهر» قد أثبتت أن معظم الأحاديث المنسوبة إلى الرسول لم تكن موجودة في الزمان الذي ادّعى أنها تنتمي إليه، ولكنها خضعت لتطورات متلاحقة في القرون الإسلامية الأولى. وهذا الاكتشاف المذهل أصبح حجر الأساس لجميع الدراسات الجدية التي تتناول الشريعة الإسلامية ثم يفترض فرضاً تعسفياً عندما يقول: إن كتابه هذا جاء ليؤكد نتائج جولدزيهر العلمية بل إنه يتعداها طالما كانت معظم الأحاديث والمصنفات القديمة لم توضع للتناول إلاّ بعد عصر الشافعي[1].

هكذا استعرضنا عليك آراء المستشرقين حول تطور الحديث في العصور الإسلامية الأولى، وبيّنا لك أن نظرياتهم تستند إلى أن هذه الأحاديث لم يكن معظمها موجوداً إبان حياة النبي وعهد الصحابة والتابعين، ولكنها وضعت بأخرة نتيجة الظروف السياسية والاجتماعية والتطورات التي شابت الدعوة الإسلامية إبان انتشارها في المقاطعات المفتوحة. وهو رأي خطير كما ترى لأنه يخلع عن السنة كل صدقية، ويطوعها إلى الوضع الذي يستند إلى الظروف التي مرت بها هذه الدعوة بعد انطلاقتها الأولى، ويشكك في معظم حقيقة هذه الأحاديث التي تكوّن مصدراً أساسياً للشريعة الإسلامية. وهو مطعن خطير في حدّ ذاته لا يضاهيه إلاّ الشك في صحة النص القرآني ونفي ألوهية مصدره.

وسنحاول الرد على هذه الآراء طبقاً للمنهاج الذي سرنا على منواله، ونريد التنبيه منذ البداية إلى أنه لو استطردنا في تتبع الجزئيات التي فاه بها المستشرقون لأطلنا في هذا الكتاب إطالة تخرجنا أحياناً عن منهجنا، وبذلك سنقتصر في ردودنا على الآراء الهامة التي تؤلّف خطراً على تراثنا ومصدرنا التشريعي الهام. كما نود التنبيه إلى أن هناك علماء جِلَّةٌ تعرضوا إلى مطاعن المستشرقين حول السنة المحمدية وردوا عليها ردوداً مقنعة، وغالباً ما تكون أفكارنا مطابقة لهم تمام المطابقة، ومن هنا لا مناص لنا من الاستعانة بها، والاعتماد عليها مع استقلالنا عادة في الأسلوب والتحليل وتجنبنا تكرار ما أوردوه من ردود.

علينا أن نناقش «جولدزيهر» أولاً في آرائه حول مقولته القاضية بأن الحديث كان

---

(1) Ibid, p.4.

نتيجة للتطور الديني والسياسي والاجتماعي في القرنين الأول والثاني الهجريين. فهذا التحليل لا أساس له من الناحية الواقعية. وبيان ذلك أن الرسول ﷺ قد نظم أمور المسلمين الاعتقادية والاجتماعية قبل أن يتوفاه الله. فهذا القرآن جاء حافلاً بتنظيم المعاملات والعبادات بجميع أشكالها وألوانها. ولم يترك شيئاً إلاّ وجد له بياناً شافياً. وهذه الأحاديث النبوية تفسر ما غمض من الكتاب، وتشرح ما أتى موجزاً، وتوضح ما جاء مبهماً، وتفصل من الأحكام ما جاءت مختصرة، وتبين للناس أمور دينهم ودنياهم. ولم تدع مجالاً إلاّ وطرقته، ولا قضية آنية إلاّ وعالجتها، وأقر القرآن الأحكام العامة التي فصلتها الأحاديث تفصيلاً وافياً. بل إن الأحاديث جاءت بأحكام جديدة لم يأتِ بها القرآن في محكم آياته. وحتى الأمور السياسية التي اعتقد المستشرقون أن القرآن والحديث لم يتطرقا إليها قد عولجت في إطار مبادئ الشورى العامة التي تلزم الحكام مشاورة المحكومين، وعدم قطع أي أمر بدون أخذ آرائهم، واحتوت التعاليم الإسلامية على مبادئ كلية تنظم كيفية تولي أمور المسلمين، والشروط الواجب توافرها فيمن يتولى أمرهم، والحدود التي لا يتعداها من يقوم بها. وأقرت مبادئ الديمقراطية الحقة عندما لم تقصر الأمر على قبيلة معينة أو أسرة معينة أو عائلة معينة، فتولى أمر المسلمين أناس ليس لهم قوة ولا منعة ولا سلطة إلاّ سابقتهم في الإسلام، وعملهم الدؤوب في نشر دعوته، وإلاّ فما هي قوة قبيلة تيم التي ينتمي إليها الخليفة أبو بكر؟. وما هي سلطة أو سطوة قبيلة عدي التي ينتمي إليها عمر؟. وماذا كان تأثير البيت الأموي إبان فترة الخلفاء الراشدين وهم من الطلقاء الذين أسلموا بأخرة؟. حتى إن اختيار عثمان من بين الستة المرشحين للخلافة لم يكن مرجعه إلى بيته بمقدار ما كان اختياره لخصال حميدة يتمتع بها كسابقته للإسلام، ومعاضدته الرسول بماله وجاهه لنشر دعوته، وخصاله الحميدة كالتقى والورع التي أهّلته لتبوّئ المكانة الأولى في الجماعة الإسلامية.

ثم ماذا ترك الرسول لمن بعده في تنظيم شؤون العبادات؟. فهذا القرآن أتى شافياً وافياً في بيان العقيدة والإيمان، مرسياً القواعد الكلية للشعائر الدينية، مفصلاً تفصيلاً وافياً لأمور الأحوال الشخصية، مبيناً الحلال والحرام بطريقة واضحة لا لبس فيها ولا غموض. وهذه السنة قد أتت تفصل مجمل الكتاب، وتبين مشكله وتبسط مختصره، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. فأنت لا تجد في السنة أمراً إلاّ والقرآن قد دلّ على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية مصداقاً

لقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ وقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾. وعلى العموم فقد كملت قواعد الشريعة في القرآن وفي السنة فلم يتخلف عنها شيء.

نعم، إن الفتوحات الإسلامية أثرت على الحركة التشريعية الإسلامية بما واجه الفاتحون في المقاطعات المفتوحة من مشكلات وقضايا جزئية لم تكن تواجههم في بيئتهم العربية، وتلمس العلماء لها الحلول الناجعة استناداً إلى القرآن والأحاديث الصحيحة. وأعملوا رأيهم في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، واجتهدوا في نطاق النصوص التشريعية الصحيحة فكان النجاح حليفهم في الغالب الأعم. ولكن هذا الاجتهاد لا يمكن تصويره بأنه تطور للأحاديث النبوية التي وضعها المسلمون سواء أكانوا من التقاة أو من الملوك الذين طوعوها لأغراضهم السياسية. فالاجتهاد في مسائل المعاملات مباح، وهذه المسائل مستجدة دوماً وتختلف باختلاف الزمان والمكان. وكان فضل العلماء كبيراً عندما واجهوا هذه المستجدات وتلمسوا لها الحلول، كل ذلك في نطاق القرآن والسنة الصحيحة. أما العبادات وما ورد عليها من تحديد وبيان فإن مجال الاجتهاد فيها قليل لأنها جاءت واضحة جلية في هذين المصدرين الأساسيين وهما القرآن والسنة. فهذا الرسول عليه السلام يتحدث في أواخر أيامه عمّا تركه للمسلمين حتى لا يضلوا بعده قائلاً: «**تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنتي**». وهذا القرآن يؤكد ذلك بقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾.

فأين التطور في الحديث في العصور الإسلامية حتى في مجال العبادات؟. ألا يرى «جولدزيهر» وهو يستشهد بخطبة الخلفاء الأمويين جلوساً وأنهم زادوا من درجات المنبر أنها مسائل لا تدخل في نطاق العبادات؟. ثم إن الاختلاف في مثل هذه المسائل واردٌ ولا غبار على الاختلاف فيها من الناحية العقدية. لأن مصدر ذلك أصحاب رسول الله فمنهم من شهد رفع أيدي الرسول عند الصلاة ومنهم من لم يشهد ذلك. ومنهم من شاهد الرسول والخلفاء الراشدين يخطبون في المساجد واقفين، ومنهم من رآهم عكس ذلك، وكلٌّ شهد بما سمع أو رأى فيكون اتباع المسلمين لهذه الأمور الشكلية من الأمور العادية التي لا تدخل في نطاق العبادات المختلف عليها، وبالتالي فإنها لا تحتاج إلى وضع أحاديث مزورة ومدلّسة لإثبات مشروعيتها. وهل يستطيع «جولدزيهر» أن يقدم لنا الشواهد الدالة على اختلاف عبادة المسلمين في الأقطار الإسلامية المختلفة؟ ويبرهن لنا أن المسلمين على أطراف الصين يختلفون في أوقات

الصلاة ومقدارها، وشهر الصوم وعدده، ونصاب الزكاة، ومناسك الحج عن مسلمي شمال إفريقيا والأندلس؟.

إن الأحاديث النبوية وجدت منذ حياة الرسول، ونقلها الصحابة والتابعون وتابعو التابعين وكلهم صادق مؤتمن في دينه، ويفترض فيهم العدالة والورع والتقوى، ولا ينقلون عن الرسول إلاّ ما تحققوا من صدقه وثبوته. فتكون هذه الأحاديث نابعة من مصدرها الأساسي دون أن يطالها التحريف والتعديل خاصة في ما يتعلق بالسنة الفعلية للرسول، فأين التطور الذي خضعت له المناحي السياسية والاجتماعية والتشريعية في الديانة الإسلامية حتى جاءت الأحاديث عن أخرة تسند وتدعم هذا التطور الذي شاب حياة المجتمع الإسلامي؟

إننا لا ننكر عملية وضع الأحاديث بأخرة. وهذا أمر مفهوم ومتفق عليه منذ القدم نتيجة الأهواء السياسية والمذهبية والحزبية، وسنتعرض في مباحث مقبلة لهذه القضايا تفصيلاً. ولكن نشأة الأحاديث وتنظيمها لشؤون الأمة الإسلامية لم تأت نتيجة تطورات وتدبر لتكون عاكسة لها.

فالسنة ليست جوهر العادات وتفكير الأمة الإسلامية قديماً كما قال «جولدزيهر» ولكنها عبارة عن أقوال وأفعال وتقريرات الرسول، المنقولة عنه بالتواتر وحتى بالآحاد، والتي شرحت الكتاب وبينت ما غمض منه، وشرحت ما جاء فيه، وشرّعت أحكاماً جديدة لم تكن مذكورة فيه، لأن الأحاديث الصحيحة بإجماع فقهاء المسلمين وحي من الله لنبيّه، شأنها في ذلك شأن القرآن. أما إذا قصد «جولدزيهر» أن السنة باعتبارها جوهر العادات وقصد من وراء ذلك تلك العادات الجاهلية فقد فندنا رأيه في مباحث أخرى، وأثبتنا أن الإسلام أبقى على الصالح منها وألغى الطالح منها، ومن هنا تغيرت من عادات جاهلية حسنة إلى تعاليم دينية اصطبغت بالشرعية الدينية طالما كان منصوصاً عليها في الكتاب والأحاديث الصحيحة.

أما إذا قصد «جولدزيهر» أن السنة هي جوهر العادات وتفكير الأمة الإسلامية قديماً هي الطريقة الشرعية التي جرى عمل المسلمين عليها، فإننا في تفسيرنا لها لا تتعدى أن نكون حديثاً مروياً عن الرسول، أو أنها ثابتة بعمل الصحابة أو الإجماع عليها وغير هذا التفسير لا نجد له بديلاً. ثم يناقض «جولدزيهر» نفسه في عجز الفقرة السابقة عندما يقرر أن السنة تعتبر شرحاً لألفاظ القرآن الغامضة التي جعلتها أمراً عملياً

سهلاً[1]. فكيف يمكن التوفيق بين هذين الرأيين المتناقضين؟ فتارة يصف السنة بأنها جوهر العادات الإسلامية وأحياناً يصفها بأنها شرح لألفاظ القرآن الغامضة. وهذا التضارب ليس مرجعه عدم معرفة «جولدزيهر» للتفرقة بينهما فهو عالم واسع المعرفة والاطلاع، إلاّ أنه أراد التدليس والغموض والإبهام حينما يقرر هذه المسائل التي تترك الباحث يستنبط منها ما يشاء من نتائج، ولكنها تعبر في النهاية عن خلط واضح في المعلومات أراد أن يحملها على عدة وجوه للتشويش الفكري ليس إلاّ.

ويؤكد «جولدزيهر» ـ وهو شرح نظريته حول ظهور الحديث كنتيجة لتطور المسلمين ـ أن الأحاديث الموضوعة لا يمكن إسنادها إلى الأجيال المتأخرة وحدها، بل هناك أحاديث عليها طابع القدم، وهذه إما قالها الرسول أو من عمل رجال الإسلام القدامى[2].

وهذه العبارة غامضة فإنه يفهم منها بداية أن الوضع قد ساد في العصر الإسلامي الأول بحيث لا يمكن إيعاز الوضع للأجيال المتأخرة، ولكنه يزيدها غموضاً عندما يقول «وهذه إِمَّا قالها الرسول أو من عمل رجال الإسلام القدامى». فكيف يكون الرسول قد وضع أحاديثَ كاذبة؟ وكيف نستسيغ أنها من عمل رجال الإسلام القدامى. فأما التساؤل الأول فإنه باطل من أساسه ولا يحتاج بطلانه إلى بيان. أما الرأي الثاني فإنه يستحق منّا وقفة لبيانه. فنحن نعلم أن الأحاديث قد وصلت إلينا عن طريق رجال الإسلام القدامى ونعني بهم الصحابة والتابعين وتابعي التابعين. وهذه الطبقات الثلاث لها من الورع والتقوى والزهد ما يمنعها من وضع أحاديث كاذبة على الرسول طبقاً للمجرى العادي للأمور. وهؤلاء الناس أوصاهم الرسول بتبليغ السنة إلى من يأتي بعدهم مع التثبت فيما يرون استناداً إلى قوله: «**نضرَّ الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها وحفظها ثم أَدَّاها إلى مَنْ لم يسمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه**». وانتشر بينهم ذلك الحديث الذي ينهى بصرامة عن الكذب عليه، وقد وصل إلينا هذا الحديث بطرق مختلفة وإضافات طفيفة خاصة كلمة «متعمداً». ونحن لا يهمنا صحة حرفية هذا الحديث ولكن الذي يعنينا في هذا المقام أن هذا الحديث قد توعد الكاذب عن الرسول بالنار وبئس القرار. وعليك أن تتخيل أيها القارئ وقعه على

---

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق ص41.

(2) المرجع السابق، ص41.

قلوب المسلمين في ذلك الزمن القريب من الدعوة الإسلامية لتتأكد يقيناً أنه من الصعوبة بمكان الجزم بقيام أولئك الناس بوضع أحاديث ملفقة عن رسول الله. يضاف إلى ذلك أن الصحابة بعد وفاة الرسول تحوطوا عند رواية الحديث وكانوا يجيبون عن السائلين عنه بقولهم: «الحديث عن رسول الله شديد». ويقول السائب بن زيد: صحبت سعد بن مالك من المدينة إلى مكة فما سمعته يحدث عن النبي ﷺ حديثاً واحداً، خوفاً من الوقوع في خطأ لم يقصدوه، واحتياطاً منهم في دين الله[1].

وهذا الخليفة الصديق يجمع الناس بعد وفاة نبيّهم وينهاهم عن التحدث عن أحاديث رسول الله فيختلفون فيها، والناس سيكونون من بعدهم أشد اختلافاً، فلا يحدثوا عن رسول الله شيئاً ومن يسألهم عن ذلك فيقولون له «بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه»[2].

وهذا الخليفة عمر يجمع أصحاب رسول الله المنتشرين في الآفاق، ويلومهم على الأحاديث التي يتحدثون بها في الآفاق ويحبسهم عنده حتى مات، وينهى أبا هريرة عن رواية الحديث مهدداً إياه بنفيه إلى أرض دوس إذا استمر في ذلك[3].

وهذا الخليفة الثالث عثمان يرتقي المنبر ويخاطب المسلمين قائلاً: لا يحل لأحد يروي حديثاً لم يسمع به في عهد أبي بكر ولا في عهد عمر، فإني لم يمنعني أن أحدث عن رسول الله ألاّ أكون أوعى أصحابه، إلاّ أني سمعته يقول: «من قال علي ما لم أقل فقد تبوأ مقعده من النار»[4].

وهذا عمر بن ميمون يقول: إنه اختلف إلى عبد الله بن مسعود سنة، فما سمعه فيها يتحدث عن رسول الله ولا يقول قال رسول الله إلا أنه حدّث ذات يوم بحديث فجرى على لسانه قال رسول الله، فعلاه الكرب حتى رأى العرق يتحدر عن جبينه[5].

فإذا تركنا ذلك كله، واطلعنا على تشديد الصحابة في قبول الأخبار، وتحري الصدق فيها، والتثبت من كل حديث يقال إنه مرفوع إلى الرسول لرأينا استحالة الوضع

(1) مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، المرجع السابق، ص76.
(2) الحافظ الذهبي، تذكرة الحفاظ، في: أضواء على السنة المحمدية، محمد أبو رية، الطبعة الأولى، مطبعة دار التأليف، 1958م، ص29.
(3) المرجع السابق، ص39.
(4) المرجع السابق.
(5) المرجع السابق، ص31.

في هذا الزمن المبكر كما قال «جولدزيهر» وأثبته في كتابه. فهذا أبو بكر الصديق لا يقبل من أحد حديثاً إلاّ بشهادة من غيره أنه سمعه عن رسول الله. وقد وضع بعمله هذا أول شرط لرواية الحديث. وهذا الفاروق عمر يهدد أبا موسى الأشعري ـ عندما روى له حديث الاستئذان على أهل البيت ثلاثاً ـ وإلاّ رجع بضربه ضرباً موجعاً إذا لم يأتِ بشاهد يدلل به صحة روايته.

وهذا عمر يهدد أبا هريرة بالضرب إذا حدّث عن الرسول، فلما مات عمر حدّث أبو هريرة وأكثر في الحديث ويقول في هذا الصدد: «لو كنت أحدّث في زمان عمر مثل ما أحدثّكم لضربني بمخفقته»[1].

ونحن لا نناقض في هذا المقام صحة هذه الروايات المنسوبة إلى الخلفاء الراشدين وخاصة إلى الخليفة عمر من أنه حبس الصحابة عن التحديث أو هدد أبا هريرة بالضرب لكثرة تحديثه، لأن في ذلك خلافاً بين المؤرخين، ولكننا نستنتج منها خطل رأي جولدزيهر الذي نسب إلى هؤلاء القوم الثقات من أن الأحاديث الموضوعة من عمل رجال الإسلام القدماء. ولكن الوضع حدث بأخرة كما سيأتي بيانه في مكانه المناسب له في هذا الكتاب.

يرى «جولدزيهر» في كتاب «العقيدة والشريعة في الإسلام» أن الحديث شمل أمور القانون والعادات والعقائد والأفكار السياسية. بل قد لفّ فيه كل ما يملكه الإسلام من محصوله الشخصي... وأنه أخذ من العهد القديم والجديد وفلسفة اليونان وأقوال من حكم الفرس والهنود... الخ.

ونحن كررنا في مناسبات عديدة إصابة «جولدزيهر» بهذه العقدة العلمية التي ما فتئ يكررها في كل الدراسات الإسلامية. وذلك بإرجاع كل شيء فيها إلى العناصر الخارجية وخاصة اليهودية. ولم تسلم منه حتى الأحاديث في هذا السياق. وفي الوقت الذي لا نبتغي تكرار ردودنا عليه في هذا الصدد إلاّ أننا نود الإشارة إلى أن «جولدزيهر» يعني بالعناصر الخارجية هي التعاليم اليهودية التي تأثر بها الحديث النبوي في كثير من مناحيه فإن الأمر يحتاج منا إلى بيان شاف لدحض هذه الشبهة من أساسها بعد تتبعها تتبعاً دقيقاً من أصولها.

---

(1) المرجع السابق، ص35.

نعم يقصد «جولدزيهر» بالأحاديث التي دخلها الكثير من الآداب اليهودية والنصرانية والحكم الفلسفية هي تلك الإسرائيليات التي دخلت التفسير القرآني والأحاديث النبوية عن طريق اليهود الذين أسلموا ولكن في قلوبهم مرض آن لنا أن نفسره تفسيراً وافياً شافياً.

أشرنا في الفصل الأول من هذا الكتاب إلى ذلك الصراع الديني والسِّياسي الذي اندلع بين الرسول واليهود المقيمين بالمدينة، وتتبعنا آثاره الثقافية ومدى تأثر القرآن بالعهد القديم من عدمه، وأثبتنا أن ذلك الأثر والتأثير معدوم لاختلاف الديانتين والقوميتين في العديد من الأمور العقائدية والفكرية باستثناء عقيدة «التوحيد»، ونود أن نضيف هنا أن بعض اليهود دخلوا الإسلام خوفاً وطمعاً، ولكن قلوبهم لا تزال متعلقة بدياناتهم الأصلية وعقائدهم العنصرية، واشتهر من هؤلاء كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سبأ. واستطاع هؤلاء الثلاثة إفساد الحياة العقلية والدينية للمسلمين بإدخال الأساطير والخرافات والإسرائيليات إلى العقيدة والثقافة الإسلامية، كما حاولوا إفساد نظمه السياسية عن طريق المؤامرات والدسائس التي نجحوا في ترويجها، وما قصة عبد الله بن سبأ في هذا الصدد ببعيدة أو مجهولة. ولكن هؤلاء القوم بالرغم من ثقافتهم الضئيلة مقارنة بثقافة أسلافهم اليهود في الأصقاع الأخرى فهم كانوا أهل كتاب ومستواهم الثقافي يرتقي قليلاً عن مستوى العرب باعتبارهم أهل كتاب. وأشرنا في مبحث سابق إلى رأي ابن خلدون حولهم والتنديد بهم باعتبارهم نقلوا كثيراً من الإسرائيليات إلى التفاسير الإسلامية معتمدين في ذلك على التوراة. ونود أن نضيف هنا أن ابن خلدون أشار في موقع آخر من مقدمته «وكثيراً ما وقع للمفسرين والمؤرخين وأئمة النقل، المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثًّا أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، وسيروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط»[1]. وهكذا اتصل بعض الصحابة بوهب بن منبه وكعب الأحبار وعبد الله بن سلام، واتصل التابعون بابن جريج، وهؤلاء كانت لهم معلومات يروونها عن التوراة والإنجيل وشروحها وحواشيها، فلم ير المسلمون بأساً من أن يقصوها بجانب آيات القرآن فكانت منبعاً من منابع التضخم[2].

(1) ابن خلدون، المقدمة ج1، منشورات الأعلمي للمطبوعات، 1971م، ص7.

(2) أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ج2، ص139.

ولكن البأس كل البأس في أحاديث هؤلاء الناس بالخرافات والأساطير حتى يفسدوا عقول العامة من المسلمين، بل وأثروا على حكامهم وأولياء أمورهم، وحتى أدخلوا في الأحاديث من الوضع والتدليس ما إن تنوء الجبالُ بنقله ويفقد الحديث ثقته وصدقه.

فهذا كعب الأحبار يضع أحاديث لا أساس لها من الصحة ينسبها زوراً إلى التوراة كقوله: إنه وجد صفة النبي في التوراة، وادعاء كعب بأن الخليفة عمر سيموت مقتولاً بعد ثلاثة أيام وتنبيهه إياه عن ذلك وسؤال عمر له عن سبب معرفة دنو أجله، وإجابته له بأن هذا الحديث موجود في التوراة، ودهشة عمر بذلك سائلاً إياه ورود اسمه نصاً في التوراة، وتخلصه من هذا السؤال المحرج عندما أجابه: إن فيه حليته وصفاته[1]. ثم تتحقق هذه النبوة. ونحن نرى مع آخرين أن هذه النبوة لم تتحقق صدفة، ولم تشتمل التوراة على حلية عمر وصفته، ولكنها المؤامرة التي دبرتها الشعوبية للقضاء عليه والتي كان على رأسها الهرمزان وأبو لؤلؤة وكعب نفسه.

وهذا كعب ذاته أذاع في الناس مهزلة «الاستسقاء» عند انحباس المطر، قياساً على ما يفعله الإسرائيليون في الظروف المماثلة، وقد أطاعه الفاروق في فريته واستسقى للمسلمين بعم الرسول العبّاس وهو أمر لا يقبله العقل والمنطق من جهة، ولا تقبله عقيدة التوحيد من جهة أخرى، ولا تقبله التنبؤات الجوية وعوامل الأنواء والجو من جهة ثالثة. ونحن نجل الفاروق من الاستسقاء بأحد من بني البشر مهما كانت صفته، وقد تضافرت الروايات الأخرى على أنه دعا الله لإنزال الغيث ولم يستسق بالعباس وهذا أمر يتفق وما عهدناه في هذا العظيم من حسن الرأي والتدبير[2].

ولعلنا نورد ما ذكره ابن خلدون في مقدمته وهو يدحض هذه الأقوال التي يرددها المؤرخون بدون تبصر ولا روية فيقول: «ذكر الطبري والثعالبي والزمخشري وغيرهم من المفسرين وينقلون عن عبد الله بن قلابة من الصحابة أنه خرج في طلب إبل له فوقع على مدينة «إرم ذات العماد» وحمل منها ما قدر عليه، فبلغ خبره معاوية فأحضره وقصّ عليه فبحث عن كعب الأحبار وسأله عن ذلك فقال هي إرم ذات العماد وسيدخلها رجل من المسلمين في زمانك وهو أحمر أشقر، قصير على حاجبه خال

---

(1) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج5، ص2732 ـ 2733.
(2) ابن كثير، البداية والنهاية، ج7، ص92.

وعلى عنقه خال، يخرج في طلب إبل له، ثم التفت فأبصر ابن قلابة فقال: هذا والله ذلك الرجل»[1].

ويعلق ابن خلدون بفكره الثاقب وعبقريته الفذة مفنداً رأي كعب قائلاً: «وصحارى عدن التي زعموا أنها بنيت فيها هي في وسط اليمن وما زال عمرانه متعاقباً والأدلاء تقص طرقه ولم ينقل عن هذه المدينة خبر، ولا ذكرها أحد من الإخباريين.. وهذه مزاعم كلها خرافات.. وحكايات أشبه بالأقاصيص الموضوعة التي هي أقرب إلى الكذب المنقولة في عداد المضحكات...»[2].

فانظر يرحمك الله إلى ابن خلدون وهو يفند آراء هؤلاء الأدعياء بالمنطق والبرهان العلميين ويرد على ترهاتهم وهم أدخلوا إلى الحديث هذه الإسرائيليات التي زعم «جولدزيهر» أنه قد احتواها ولكنه تجاهل مصدرها المشبوه لهوى في نفسه. ونحن لو روينا لك ما فعله الآخرون من وضع وتحريف للأحاديث والتفاسير لذهب بنا الاستطراف كل مذهب ولكننا نكتفي بهذه الأمثلة للبرهنة على خطل رأي «جولدزيهر» الذي زعم مدلساً أن الأحاديث تجمع كل هذا الشتات ولكنه أغفل عن ذكر مناهج المسلمين لتصفيتها من هذه الشوائب الإسرائيلية والنصرانية اللاحقة بها. ولكننا إحقاقاً للحق، وتطبيقاً للأمانة العلمية فإننا نذكر أن «جولدزيهر» قد أشار إلى ذلك في معرض حديثه كما أننا نقر بوجود العديد من الأحاديث الصحيحة مما يوافق الإسرائيليات وبعض الأمثال العامة. وهذه مصدرها الرسول كما هو مصدر غيرها ولا شيء في هذا[3].

وأخطر مشبهات «جولدزيهر» تلك التي زعم فيها أن التأثير الأدبي للتعاليم الاعتقادية ترقى بتطور الحديث كالشرك الذي يشتم منه أن تمجيد الله غير مقصود لذاته، فالرياء والكبر نوعان من الشرك... الخ.

ونحن ننفي هذا التفسير الخطير جملة وتفصيلاً، فالوحدانية المطلقة هي الأساس الرئيس للديانة الإسلامية، وإن تمجيد الله واقتصار الربوبية عليه هو مقصود لذاته، وإن عقيدة التوحيد لم تخضع مطلقاً لنظرية تطور الحديث التي يقول بها. وإن النصوص

(1) ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص11.
(2) المرجع السابق، ص11، 12.
(3) تعليق محمد يوسف موسى على هامش «العقيدة والشريعة في الإسلام» ص45.

القرآنية المتعددة صارمة وصريحة في هذا المقام فلا إشراك بالله، ولا عفو عمّن يرتكب هذه المعصية إلا بالتوبة النصوح. وإذا قلنا: إن الكبر والرياء والطغيان والأعمال المذمومة شرك، فلا نقصد من وراء ذلك أنه الشرك بالله المنصوص عليه في الآيات القرآنية، ولكنها عبارة عن تنفير المسلمين من التحلّي بهذه الخصال وذم وقدح من يتصف بها أو يمارسها علانية أو سراً، وأنها من السلوك المشين الذي لا يليق بالمسلمين الأتقياء، وأنها صفات قبيحة تنفّرُ الناس من مرتكبيها، وهكذا فإن فقهاء المسلمين عندما وصفوا مرتكبي هذه الصفات بالشرك استناداً إلى بعض الأحاديث النبوية فإنهم لم يقصدوا مطلقاً ذلك الشرك بالله ولكن ترهيباً لمرتكبيها من البعد عنها وتجنبها قدر الإمكان، وبالتالي فإن هذه العقيدة لم تتطور بتطور الحديث كما أراد «جولدزيهر» إثباته بالخصوص، ونفس الدفوع تصلح لتفنيد ما زعم أن حديث «الأعمال بالنيات» هو حديث متأخر، لأنه ثبتت صحته طبقاً للأسانيد الصحيحة والمتن الواضح، وقد خطب به عمر الناس وأسنده إلى الرسول، وصدّق عليه السامعون وهم جمهور كبير من الصحابة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة. وخرجته معظم كتب الحديث الصحاح[1].

أشرنا إلى آراء كتاب الموسوعة الإسلامية التي يحررها المستشرقون حول هذا الموضوع واستقرأنا مادة «الحديث» التي تناولتها الموسوعة الأولى والثانية ووجدنا اختلافاً في أسماء كتابها ولكن فكرتهم عن تطور الحديث واحدة، ولا تخرج إطلاقاً عمّا أورده «جولدزيهر» حوله، بل إنهم يستشهدون به في ثنايا بحوثهم التي دبجوها حول هذا الموضوع باعتباره المصدر الأساسي الذي لا غنى عنه في دراسة هذه القضايا ويصدق ردنا على «جوبنيول وروبسون» كما صدق على «جولدزيهر» باعتبارهما مقلدين وتابعين له. ولكننا نستمر في تتبع آراء «جولدزيهر» حول نظرية تطور الحديث للرد عليها ودحضها طبقاً لما درجنا عليه.

يقول «جولدزيهر»: «إنه منذ الفتوحات الأولى فإن «المدينة» لم تستطع تقديم

---

(1) انظر صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، الباب الأول، كتاب عتق ـ الباب 6، كتاب مناقب الأنصار ـ الباب 45، كتاب طلاق ـ الباب 11، كتاب إيمان ـ الباب 223، كتاب حيل ـ باب (1). صحيح مسلم كتاب إمارة رقم الحديث 155.

سنن أبي داود كتاب طلاق ـ باب 11. سنن النسائي، كتاب طهارة ـ باب 59، كتاب طلاق ـ باب 24، كتاب إيمان ـ باب 19. سنن ابن ماجه كتاب زهد ـ باب 26.

نظام ديني متكامل، والتعاليم الجديدة بدأت بالكاد بالتشكل والتكوين. . الخ»، وهذا زعم باطل فالمدينة قدمت الإسلام نظاماً متكاملاً للعبادات والمعاملات، فمنها دون القرآن وجمع ونشر في الآفاق وهو الذي يحتوي على جميع العبادات والكثير من المعاملات. ومنها انتشرت السنة التي تفسر وتوضح ما غمض أو أوجز في الكتاب. ومنها خرج أولئك الفاتحون وهم يحملون السيف في أيديهم والكتاب والسنة في قلوبهم وصدورهم. وهم الذين بصروا الناس بدينهم ودنياهم في الأقطار المفتوحة، وهم الذين نشروا الإسلام بكلّ تعاليمه ومبادئه بينهم. وهم الذين أسسوا تلك المدارس الفقهية واللغوية لنشر الديانة الإسلامية وهم الذين ـ أقرأوا الناس القرآن وبصَّروهم بالسنن، ورأوا اختلاف القراءات وراجعوا «عثمان» ليجمع القرآن في مصحف واحد منعاً للفرقة والشقاق. وهم الذين أرسوا القواعد العلمية لتلك المدارس الفقهية التي ازدهرت في القرنين الثاني والثالث الهجريين، فالقرآن كما أسلفنا القول كان محفوظاً متواتراً في صدورهم وبينهم، والسنة أذاعوها في الآفاق بحيث اعتمدت عليها تلك المدارس الفقهية التي لا يثبت شيء منها إلا بعد رجوعها إلى آراء الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، هذا كله قبل أن تتطور الديانة الإسلامية كما زعم «جولدزيهر». ومن هنا فإننا نتساءل عن الأدلة التي استند إليها هذا الباحث الكبير من أن المدينة لم تستطع تقديم نظام ديني متكامل لأن التعاليم الجديدة بدأت بالكاد بالتشكل والتكوين؟. فهو قد أورد عبارته الخطيرة هذه دون أن يؤسسها على مرتكزات علمية صحيحة ودون أن يشير إلى المصادر والمراجع التي يستشهد بها عادة ويستخدمها بغزارة مثيرة للإعجاب.

يشير «جولدزيهر» في ثنايا بحوثه إلى ذلك النزاع الذي اندلع بين العلماء الأتقياء والأمويين. ويصور لنا حكام هذه الدولة بأنهم أجلاف غلاظ متكبرون، لا يهتمون بالرعية، ولا ينشرون بينها العلم والمعرفة حتى صارت معظم الأقطار الإسلامية لا تعرف تعاليم دينها ضارباً الأمثلة تلو الأخرى لتعزيز آرائه.

ونحن لا نشارك «جولدزيهر» في هذا الرأي الذي ذهب إليه بوصف الحكام الأمويين بهذه الصفات المشينة، وله الحق في ذلك لأنه استند إلى مصادر تاريخية إسلامية مناوئة لهم، ونحن نعلم ذلك الحذف والتعديل الذي يطرأ على التاريخ نتيجة تعاقب النظم السياسية المتباينة. ثم إن تاريخ الأمويين قد كتب إبان الدولة العباسية التي حاولت طمس آثار من سبقهم. وشوه تاريخ الأمويين نتيجة عداء العلويين المستحكم لهم. ونحن نعلم أيضاً أن مصادر التاريخ الموجودة بين أيدينا قد كتبت إبان العصر

العباسي، وبعضه الآخر كتبه مؤرخون متشيعون للبيت العلوي فتصبح معظم المثالب المنسوبة إلى الأمويين موضع شك وتساؤل لا يمكننا الركون إليها واستخدامها كمصادر محايدة لتاريخهم. ذلك أن الحكام الأمويين لم يكونوا بهذا السوء الذي وصفهم به مؤرخو العباسيين والعلويين، وهذه الشواهد التاريخية نقدمها لك داحضة لهذه الأفكار التعسفية المتحاملة.

فهذا ابن سعد يروي لنا في طبقاته عن نسك عبد الملك وتقواه قبل الخلافة ما جعل الناس يلقبونه بحمامة المسجد، حتى لقدْ سئل ابن عمر، أرأيت إذا تفانى أصحاب رسول الله من نسأل؟ فأجابهم سلوا هذا الفتى وأشار إلى عبد الملك[1].

وهذا اليعقوبي - وهو مؤرخ العلويين - يصف في تاريخه عبد الملك بعد أن استقر له الأمر، وقضى على الفتن أن ذهب حاجاً إلى مكة، دخل إليها ملبياً، وخطب في أربعة أيام في كل يوم خطبة. وكان بعض ما قاله: إنه لم يجد أحداً أقوى منه لتحمل مسؤولية المسلمين ولا أولى بها منه، لأن ابن الزبير كان يعطي مال الله كأنه يعطي ميراث أبيه، وإن عمر بن سعيد أراد الفتنة فقتله، وإنه أكرم البيت العباسي وأعاد إليه أعطياته، وإنه لما أزمع العودة قافلاً من حجه وقف على الكعبة قائلاً: «والله وددت أني لم أكن أحدثت فيها شيئاً، وتركت ابن الزبير وما تقلد». وإنه عندما كان ماراً بالمدينة وأغلظ لأهلها اعترضه أحدهم بالمسجد ووصفه بالكذب فكاد الناس أن يقتلوه فأمرهم بالكف عنه وأخيراً يصفه اليعقوبي بالرجولة والدهاء والعلم إلا أنه كان بخيلاً[2].

ورجل هذه صفاته لا ينطبق عليه ما ذهب إليه جولدزيهر من الجهل والغرور وعدم الاهتمام بالرعية، أما اهتمامه بالعلم والعلماء - وهو مطعن جولدزيهر كما رأيت - فقد عدد اليعقوبي الفقهاء في زمانه حتى بلغوا أربعة وثلاثين فقيهاً منهم كبار الفقهاء والمحدثين كعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وسعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، وابن أبي ليلى، والشعبي، والنخعي وسيار وغيرهم. ولعمرك إن عهداً يعج بهؤلاء الفقهاء والمحدِّثين كيف يوصف حكامه بأنهم نشروا الجهل بدلاً من العلم، وآثروا لذاتهم عن تثقيف رعاياهم شعائر دينهم؟.

---

(1) نقلاً عن مصطفى السباعي، المرجع السابق، ص376.

(2) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج2، ص273 ـ 280 بتصرف كبير.

وهل أنجبت الأمة الإسلامية رجلاً مثل «معاوية» علماً وذكاءً ودهاءً وسياسة وحلماً؟. وإذا كثر الحديث عن ابنه «يزيد» فإن الكثير من المثالب المنسوبة إليه لم تكن صحيحة ولكنها من وضع المؤرخين ذوي الميول العباسية والعلوية، وإلا ما ظنك بولي العهد يخرج من قصره ويشارك المسلمين في حصار القسطنطينية ويتعرض لأخطار الموت والأمراض وصعوبة الحياة شأنه شأن بقية المسلمين؟... وإذا اتهم «يزيد» بقتل «حسين» فهل سياسة الدولة تبيح له ذلك أو لا؟. والمرء عندما يحلل هذه الأمور يجدها لا تعدو خروج بعض الرعية على النظام القائم الذي من حقه أن يتخذ جميع الإجراءات الكفيلة بحفظ الأمن والنظام واستقرار الدولة، وفي هذا الصدد يخاطب يزيد «علي بن الحسين» حينما أوتي به مع نسوة له بعد موقعة «كربلاء» «يا علي أبوك الذي قطع رحمي، وجهل حقي، ونازعني سلطاني...»[1]. وانظر إليه كيف عامل هاتيك النسوة، ورق لهن، وضمهن إلى عياله. قائلاً: «قبح الله ابن مرجانة «عبد الله بن زياد» لو كانت بينكم وبينه رحم أو قرابة ما فعل هذا بكم ولا بعث بكم هكذا»[2].

وهذا «معاوية بن يزيد بن معاوية» يتولى السلطة بعد والده، ثم حينما يقترب أجله يجتمع إليه بنو أمية ويطالبونه بتسمية ولي العهد من أهل بيته فيجيبهم قائلاً: «والله ما ذقت حلاوة خلافتكم فكيف أتقلد وزرها؟ وتتعجلون أنتم حلاوتها، وأتعجل مرارتها، اللّهم إني بريء منها، متخل عنها، اللهم إني لا أجد نفراً كأهل الشورى فأجعلها إليهم ينصِّبون لها من يرونه أهلاً لها... الخ. أتفوز بنو أمية بحلاوتها وأبوء بوزرها ومنعها أهلها؟؟. كلا، إني لبريء منها»[3].

وأخيراً من يستطيع أن ينكر فضل بني أمية في نشر الفتوحات الإسلامية من حدود الصين شرقاً إلى فرنسا غرباً؟. وهل زادت الدولة العباسية على شيء منها؟. ثم ماذا أصاب الأمة الإسلامية بعد انقضاء دولة بني أمية؟. فهذا «ابن خلدون يحدثنا عن هذه النتيجة المؤلمة قائلاً: «لم يزل أمر الإسلام جميعاً دولة واحدة أيام الخلفاء الأربعة وبني أمية من بعدهم لاجتماع عصبية العرب ثم ظهر من بعد ذلك أمر الشيعة وهم الدعاة لأهل البيت، فعلت دعاة بني العباس على الأمر، واستقلوا بخلافة الملك،

(1) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج7، ص376.
(2) المرجع السابق.
(3) المسعودي، مروج الذهب، دار الأندلس، بيروت الطبعة الخامسة، ج3، 1983م، ص73.

ولحق الغُلُّ من بني أمية بالأندلس، فقام بأمرهم فيها من كان هناك من مواليهم ومن هرب فلم يدخلوا في دولة بني العباس، وانقسمت لذلك دولة الإسلام.. ثم انقسمت بعدئذ دولاً متفرقة.. الخ»[1].

فإذا تركنا ذلك كله، وناقشنا «جولدزيهر» حول مقولته القاضية باشتداد العداء بين الأمويين والأتقياء من المسلمين، ثم تبع ذلك وضع الأحاديث لمواجهة كل غريم خصمه، فإننا نجد الأمر خلاف ذلك، نعم اشتد العداء وبلغ مداه بين الأمويين والخوارج، واشتد بينهم وبين العلويين. ولكننا لا نلاحظ هذا العداء المستحكم بينهم وبين العلماء إلا ما يحدث طبقاً للمجرى العادي للأمور في كل زمان ومكان. ولكنه لم يتميز بخصائص محددة أدت بداهة إلى وضع الأحاديث عن رسول الله. نعم قام العديد من العلماء برواية الحديث وتدوينه، ونقده كـ «سعيد بن المسيب، وأبي بكر بن عبد الرحمن، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وسالم مولى عبد الله بن عمر، ونافع مولى ابن عمر، وسليمان بن يسار، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، والزهري، وعطاء والشعبي» وغيرهم. ولم نقرأ في كتب التاريخ حصول خلاف بينهم وبين حكام الدولة الأموية باستثناء «الحسن البصري» الذي عارض نظام الوراثة الأموي، وكان جولدزيهر على حق في هذا المثال. أما بالنسبة لـ«سعيد بن المسيب» فإنه قد اختلف مع «عبد الملك بن مروان» عندما طلب منه البيعة لابنه الوليد ثم سليمان من بعده بدلاً من أخيه عبد العزيز، ومعارضة سعيد لذلك بقوله: إن رسول الله نهى عن بيعتين في وقت واحد[2]. ولم تكن لهذه الحادثة ذيول أخرى نستنتج منها تنكيل الأمويين بأتقياء المسلمين.

ولكن الذي لا ننكره اشتداد الخلاف بين الأمويين وبين زعماء الخوارج والعلويين، وهو خلاف عقائدي سياسي مذهبي، تعرضت فيه الأطراف المتنازعة إلى صراع على السلطة شديد، واستخدمت فيه العلم والثقافة والأحاديث ثم السلاح أيضاً. وهو أمر طبيعي تفرضه طبيعة الصراع السياسي في كل زمان وفي كل مكان.

ولعل أخطر ما سطّره «جولدزيهر» في هذا الخصوص اتهامه لعلماء المسلمين بوضع الأحاديث التي رأوها مرغوباً فيها، ولا تتنافى والروح الإسلامي، وبرروا ذلك

(1) ابن خلدون، كتاب العبر، المرجع السابق، ج3، ص170.

(2) مصطفى السباعي، السنة ومكانتها، المرجع السابق، ص377.

أمام ضمائرهم بأنهم إنما يفعلون ذلك من أجل محاربة الإلحاد والطغيان والبعد عن سنن الدين.

وهذا الاتهام الخطير مردود من عدة جوانب منها: أن العلماء الأتقياء هم أبعد خلق الله عن وضع أحاديث مزورة عن رسول الله، وهم حديثو عهد بالصحابة والتابعين الذين يتشددون في هذه الأمور تشدداً صارماً، وما عهدوا عنهم من التحري والتقصي عن الأحاديث الصحيحة خشية الرواية عن رسول الله بالخطأ، ورأينا أيضاً آنفاً عزف العديدين منهم عن رواية الأحاديث والتحدث بها خشية التحريف فيها. ورأينا مناهجهم في تحري الصحة والدقة في رواية الأحاديث وتدوينها، واستعظام شأن وضع الأحاديث المدلّسة على الرسول خشية تبوُّئهم مقاعد في النار. وهذه الأمور مجتمعة تجعلنا نعتقد جازمين ـ طبقاً لنفسية وورع أولئك الناس من ذلك الزمان ـ أنهم لا يخترعون الأحاديث عن رسول الله حتى ولو كانت من أجل الترغيب أو الترهيب أو كانت من أجل مكافحة الظلم والطغيان. ومنها: أن «جولدزيهر» لم يأت بدليل واحد يثبت به صحة استنتاجاته، وكل ما ذكره أن الوضع اتخذ سمة المدح لآل بيت الرسول دون الهجوم المباشر على الأمويين. وهذا الرأي لا يستقيم ومقدمة كلامه، فالوضع إذاً لم يوجه ضد الأمويين مباشرة، والمقاومة كانت سلبية طالما انصب الوضع على مدح آل بيت الرسول. ولكن ما أدلته في الحالة الثانية أيضاً؟. نعم لقد بلغ الوضع مداه في القرنين الثاني والثالث الهجريين كما تدل على ذلك أسماء الوضاعين التي أوردتها كتب الموضوعات وكتب الضعفاء. ووضع بعض الشيعة أحاديث في فضل عليّ والطعن في معاوية[1]. كما وضع بعض خصوم الشيعة أحاديث في فضائل أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية رداً على من ينتقص منهم، وعندما كثر سبّ الصحابة وضعت أحاديث في فضل الصحابة جميعاً أو في فضل جمع منهم. وهذه الأحاديث تعكس الصراع الفكري والسياسي بين الأحزاب المختلفة، ولكنها لم توضع مطلقاً من قِبَلِ العلماء التقاة الذين عناهم جولدزيهر في كتابه. ودليلنا على ذلك أن الفقهاء التقاة قد حذروا من هذه الأحاديث الموضوعة مثل أبي حنيفة، وعبد الله بن المبارك، ومالك، وشريك بن عبد الله، ويزيد بن هارون والشافعي[2]. ومنها: أن اتهام جولدزيهر لعلماء المدينة

---

(1) ابن تيمية، المنتقى في منهاج الاعتدال، ص 313، ذكره الدكتور أكرم ضياء العمري في كتابه «بحوث في تاريخ السنة المشرفة» ط3، مؤسسة الرسالة، 1975م، هامش ص22.

(2) المرجع السابق، ص23.

بوضع أحاديث ضد الأمويين بصورة غير مباشرة تحتاج إلى بيان. فهل كان علماء المسلمين موجودون بالمدينة فقط؟. ألم يكن هنالك علماء آخرون في الأقطار الإسلامية الأخرى كدمشق والكوفة والبصرة ومصر وغيرها من الأقطار؟. وهل شارك هؤلاء العلماء ما ذهب إليه علماء المدينة في وضع أحاديث مدلسة عن رسول الله؟ وما الدلائل العلمية التي تثبت هذه الاستنتاجات؟. وكيف يستقيم رأي جولدزيهر هذا ونحن نعلم شهادة علماء المقاطعات الإسلامية الأخرى على ورع وتقوى علماء الحجاز واعترافهم بأن الأحاديث المروية عنهم هي أصدق الأحاديث وأكثرها مدعاة إلى الثقة والاعتبار؟. ومنها: أنه وإن كانت هناك أحاديث وضعت في مدح آل البيت فإن العديد منها كان صحيحاً حيث شملت مدح بعض الصحابة والأتقياء الآخرين. ولكن المدح الخارج عن المألوف تصدى له علماء السنة وفندوا الأحاديث المروجة لهذه الخصال التي يتمتع بها أهل البيت بمناسبة أو بدون مناسبة، بل إن علماء المسلمين نددوا بمنهج الشيعة في رواية الأحاديث الذي لا يعترف إلا بالأحاديث المروية عن علي وآله وطرحه ما عداه من الرواة الثقات، وهو أمر قاومه علماء السنة مقاومة ضارية حتى النهاية، والغريب في ذلك كله أنه لو كان رأي «جولدزيهر» صحيحاً لتضافرت جهود علماء السنة والشيعة في وضع الأحاديث التي تمجد آل البيت النبوي، ولكن عكس ذلك قد حصل تماماً عندما تصدى الأولون لنقد علماء الشيعة وأبانوا عن كذبهم وتدليسهم في الأحاديث الموضوعة لمصلحة من ينتمون إليه.

ويذهب «جولدزيهر» لتعزيز نظريته القائلة بتطور الأحاديث النبوية طبقاً لتطور المجتمع الإسلامي إلى القول: إن السلطات الأموية لم تقف مكتوفة الأيدي أمام ظاهرة وضع الأحاديث ضدها، بل إنها قامت بنفسها بوضع أحاديث أوعزت إلى أنصارها بوضعها لتعزيز موقفها وإضفاء الشرعية على تصرفاتها.

ونحن نرى أن هذه النظرية تحتاج إلى بيان من قائلها. فأما كتب الحديث الموجودة بين أيدينا بسندها ومتنها فهي خالية من هذا الاتهام الموجه للأمويين، أما ما نقله «جولدزيهر» عن الطبري في توجيه معاوية للمغيرة بسبّ أصحاب عليّ والاضطهاد لأحاديثهم... الخ» فإن ما أورده الطبري بالخصوص لا يتماشى وما نقله جولدزيهر لفظاً ومعنى. وها نحن ننقل إليك ما أورده الطبري بالخصوص.

تحدث الطبري عن أحداث سنة إحدى وخمسين وما جرى فيها من الوقائع

قائلاً: «إن معاوية لما ولى المغيرة بن شعبة ولاية الكوفة استدعاه إليه وأوصاه بأشياء كثيرة تركها اعتماداً على بصره وحسن تقديره للأمور ليرى فيها رأيه، ولكنه أوصاه بخصلة لم يتركها لنفاذ بصره وهي: «لا تحجم عن شتم علي وذمّه، والترحم على عثمان والاستغفار له، والعيب على أصحاب عليّ والإقصاء لهم وترك الاستماع منهم، وبإطراء شيعة عثمان رضوان الله عليه والإدناء لهم والاستماع منهم»(1).

هكذا بمقابلة نص جولدزيهر بهذا النص الذي أوردناه لك يتضح اختلاف المعاني في هذه المقولة. وكل ما نفهمه من رواية الطبري التي أشرنا إليها العيب على أصحاب عليّ وترك الاستماع منهم. ونحن لا نفهم من العبارة الأخيرة إلا نبذ أنصار علي وعدم الإصغاء إلى مطالبهم، وعدم الاهتمام بهم. ولكن لو ذهبنا إلى أبعد من ذلك وفهمنا من عبارة «ترك الاستماع منهم» وهو عدم الثقة برواياتهم للأحاديث التي يرفعونها إلى الرسول، فإننا لا نتعدى عدم اعتماد الأحاديث المروية عنهم، وليس كما ذهب إلى ذلك «جولدزيهر» «وتضطهد أحاديثهم». وقد شرحها «جولدزيهر» في كتابه «كمصادر لنقل السنة». وهذا الاستنتاج الذي أورده ليس صحيحاً، وما على القارئ إلا التأمل في النصين لاستظهار الحقيقة طبقاً لفهمه وجودة قريحته.

ثم يتعرض جولدزيهر لواقعة استغلال «عبد الملك بن مروان» لابن شهاب الزهري لكي يضع له حديثاً يبيح فيه للمسلمين الحج إلى بيت المقدس بدلاً من الكعبة التي كانت تحت سلطة «عبد الله بن الزبير».

اعتمد «جولدزيهر» في إيراد هذه الواقعة على اليعقوبي الذي أشار إلى هذه الحادثة في تاريخه قائلاً: «ومنع عبد الملك أهل الشام من الحج، وذلك أن ابن الزبير كان يأخذهم إذا حجوا بالبيعة، فلما رأى عبد الملك ذلك منعهم من الخروج إلى مكة، فضجّ الناس وقالوا: يمنعنا من حج بيت الله الحرام، وهو فرض من الله علينا. فقال لهم: هذا ابن شهاب الزهري يحدثكم أن رسول الله قال: لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي، ومسجد بيت المقدس، وهو يقوم لكم مقام المسجد الحرام، وهذه الصخرة التي يروى أن رسول الله وضع قدمه عليها لما صعد إلى السماء تقوم لكم مقام الكعبة، فبنى على الصخرة قبة، وعلق عليها ستور الديباج،

---

(1) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، القسم الثاني، رقم «7» ص112.

وأقام لها سدنة، وأخذ الناس بأن يطوفوا حولها كما يطوفون حول الكعبة، وأقام بذلك أيام بني أمية»[1].

ونحن نورد لك على هذه القصة مطاعن عدة؛ منها أن اليعقوبي قد تفرد وحده برواياتها خلافاً لبقية المؤرخين، وهو ليس ثقة في هذه المسائل المتعلقة بالتنديد بالأمويين لأن عاطفته دوماً مع العلويين، ويعتبره المؤرخون من مؤرخي الشيعة، المدافع عن حقوقهم، المظهر لحسناتهم، المادح لخصالهم، الراد على مثالبهم. ولو كانت هذه الرواية صحيحة لاشتهرت لدى بقية المؤرخين. ومنها: أن الذي بنى قبة الصخرة هو الوليد بن عبد الملك وليس والده كما ذهب إلى ذلك اليعقوبي الذي استدل به «جولدزيهر» في وضع الأحاديث لمصلحة الأمويين. ولو كان لهذه الواقعة أثر حقيقي لما أهملها بقية المؤرخين نظراً لأهمية هذا الحدث الذي يغير في إحدى قواعد الإسلام الأساسية. ولم يكن هناك استثناء إلاّ «الدميري» في حيوانه الذي ذكر أن قبة الصخرة بناها «عبد الملك» وكان الناس يقفون عندها يوم عرفة[2]. ومنها: أن الزهري ولد عام إحدى وخمسين أو ثمان وخمسين، وكان مقتل «عبد الله بن الزبير» سنة ثلاث وسبعين، فيكون عمر الزهري حينذاك على الرواية الأولى اثنين وعشرين عاماً، وعلى الثانية خمسة عشر، وليس من المعقول أن يروي الناس أحاديث عن الزهري وهو في هذه السن اليافعة[3]. ومنها: أن المؤرخين رجَّحوا على أن أول لقاء تم بين الزهري وعبد الملك كان سنة ثمانين أو اثنتين وثمانين ومقتل ابن الزبير كان سنة ثلاث وسبعين، وأصبحت مكة تابعة لعبد الملك منذ ذلك التاريخ، وبالتالي فهو ليس في حاجة إلى وضع الحديث لتغيير الحج من مكة إلى بيت المقدس طالما كانت مكة مأمونة وتابعة لسلطانه. ومنها: أن هذا الحديث روته كتب السنة كلها، وروي من طرق مختلفة عن طريق الزهري، فهو إذاً لم ينفرد برواية هذا الحديث، بل إن ابن تيمية صدقه وهو المعروف عنه إنكاره زيارة القبور، وبذلك فإن هذا الحديث يكون مستفيضاً فتُلقِّيَ بالقبول، وأجمع أهل العلم على صحته[4].

(1) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، المرجع السابق، ج2، ص261.
(2) أورده مصطفى السباعي في كتابه المنوه عنه، ص399.
(3) مصطفى السباعي، السنة ومكانتها، المرجع السابق، ص400.
(4) المرجع السابق، ص401.

أما واقعة استخدام الزهري كوسيلة وأداة لوضع الأحاديث من قِبَلِ الأمراء الأمويين وخاصة مسألة إجازته للوليد بن إبراهيم أحاديث زعم أنه رواها عنه وأجازها له دون تردد، فإن الأستاذ «مصطفى السباعي» يرد عليها بما يناقضها وينفيها جملة وتفصيلاً، وحلل هذه الواقعة على فرض صحتها بأن إبراهيم قد عرض على شيخه الزهري صحيفة سمعها منه وهو ما يطلق عليه في اصطلاح المحدثين بـ «المناولة» وأنه أجاز له رواية الأحاديث المدوَّنة في تلك الصحيفة بعد أن تأملها واطلع عليها. وإن ادعاء «جولدزيهر» بأن الزهري وافق على أحاديث تلك الصحيفة دون تردد ـ مع ما فيها من وضع ـ فهو قول لا يتناسب ومكانة الزهري الدينية والخلقية وما ذاع عنه من سمعة حسنة في جميع الأقطار الإسلامية. ويذكر الأستاذ السباعي أن إبراهيم هذا لم ترو له كتب السنة عندنا شيئاً. ولم تذكره كتب الجرح والتعديل، لا في الثقات ولا في الضعفاء والمتروكين. . . الخ[1].

ويستدل جولدزيهر بعدم استطاعة الزهري وأمثاله معارضة السلطة الحاكمة الأموية، بالرغم من ورعه وتقواه أن صرح ذات يوم بأن الأمراء أكرهوه على كتابة الأحاديث.

ونحن نعلم أن الصحابة والتابعين لا يكتبون الأحاديث ولكنهم كانوا يؤدونها لفظاً ويأخذونها حفظاً. وعندما تولى عمر بن عبد العزيز أمر المسلمين أمر بتدوين الأحاديث خوفاً عليها من الضياع بعد موت العلماء، وعهد بذلك إلى أبي بكر بن حزم. ولكن المنية عاجلته فلم يتقدم هذا المشروع كثيراً بعد وفاته حتى زمن خلافة هشام، ولكن يبدو أن الزهري استمر في تدوين الأحاديث وكتابتها منذ ذلك الوقت وذلك استناداً إلى رواية الحافظ ابن حجر في كتابه «تقييد العلم»، ولرواية ابن عساكر أيضاً الذي ذكر في كتابه: «إن أول من دوّن العلم وكتبه ابن شهاب»[2].

وعندما تولى هشام الخلافة، واتصل بالزهري، وجعله مربياً لولديه ـ وليس لولي عهده كما قال جولدزيهر خطأ ـ فطلب منه هشام كتابة الأحاديث لأولاده وإملاءها عليهم فأملى عليهم أربعمئة حديث، ثم خرج من عند هشام كما يقول ابن عساكر وقال بأعلى صوته: «أيها الناس إنا كنا منعناكم أمراً قد بذلناه الآن لهؤلاء، وإن

(1) المرجع السابق، ص404.

(2) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج1، ص73.

هؤلاء الأمراء أكرهونا على كتابة الأحاديث فتعالوا حتى أحدثكم بها فحدثهم بالأربعمئة حديث».

والخلاف بين ما ذكره جولدزيهر وما أثبته ابن عساكر وابن سعد، أن الأول فسر عبارة «أكرهنا عليها هؤلاء الأمراء» بقوله «معناه أن هؤلاء الأمراء أكرهوا الناس على كتابة أحاديث»[1]. فاستنتج منها أن الأمراء أكرهوا الناس على وضع الأحاديث. بينما قصد الآخران ـ ابن عساكر وابن سعد ـ أن الأمراء أكرهوا الزهري ومن في حكمه بتدوين الأحاديث، أي بكتابتها لا بوضعها.

وفي هذا المعنى أيضاً يقول الأستاذ «محمود أبو رية»: «إن حركة التدوين قد فترت بعد موت عمر بن عبد العزيز إلى أن تولى هشام بن عبد الملك سنة 105هـ فجدّ في هذا الأمر وحث ابن شهاب الزهري ـ بل قالوا: إنه أكرهه ـ على تدوين الحديث لأنهم كانوا يكرهون كتابته، ولكن لم تلبث هذه الكراهية أن صارت رضا ولم يلبث ابن شهاب أن صار حظياً عند هشام فحجّ معه وجعله معلم أولاده...»[2].

وبالرغم من التعريض الواضح بالزهري من قِبَلِ أبي ريَّة فإن روايته يفهم منها أن هشاماً أكره الزهري على كتابة الحديث وتدوينه، لا على وضعه والتدليس فيه على الرسول خلافاً إلى ما ذهب إليه جولدزيهر في تحليله.

ولعل أخطر التهم التي يوجهها «جولدزيهر» للحكام الأمويين بوضعهم أحاديث لم تقتصر على إسناد مكانتهم السياسية ولكنها تعدتها إلى الناحية الدينية في أمور العبادات التي لا تتفق مع ما يراه أهل المدينة كخطبة الجمعة، وخطبة الخلفاء جلوساً بعد أن كانت خطبهم تؤدَّى وقوفاً، وإن خطبة العيد كانت تتبع الصلاة فغير الأمويون من ذلك.

والحقيقة التي لا مراء فيها أن معظم الأفعال التي يرى جولدزيهر أن الحكام الأمويين قد ارتكبوها هي مخالفة لتعاليم الدين الحقيقية ليست كذلك. ونحن نعلم أن إجراءات الأمن والسلامة للحكام ورؤساء الدول تقتضي تحويراً في الكثير من المسائل العادية حتى يمكن تقديم أكبر محافظة وحماية لأرواح هؤلاء الناس من اعتداءات

---

(1) Goldziher, E.T.I, op. cit, p.47.

(2) محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، المرجع السابق، ص225.

متوقعة ربما يتعرضون لها. فمعاوية عمل المقصورة في المسجد ووضع الحرس على رأسه وقت الصلاة لمنع اعتداء متوقع قد يقع عليه وذلك بعد محاولة قتله من قِبَل أحد الخوارج. وأنه خطب خطبة العيد قبل الصلاة وذلك لأن الناس إذا صلّوا، انصرفوا لئلا يسمعوا لعن عليّ، فقدم معاوية الخطبة قبل الصلاة[1]. أما تغييره المنبر، فلأن المصلين قد كثروا ويقتضي الأمر زيادة علوّه حتى يتمكن من الإشراف على الناس لسماع خطبته وليس هذا مخالفاً للدين في شيء. أما الجلوس في الخطبة الثانية فإنه وإن كان تغييراً في شكل العبادة ولكنه ليس تغييراً في موضوعها، والقرآن الكريم لم ينص على كيفيتها، والسنة الصحيحة لم تنص على كيفية تطبيقها، ومخالفة عمل الرسول في هذه الجزئية لم تكن من الأمور التعبدية الخطيرة التي لا يجب علينا التنكب عنها خاصة إذا كانت هناك ظروف تقتضي هذا التغيير. فمعاوية الذي غير هذا التقليد كان له ما يبرره عندما كثر لحمه وشحمه فلم يعد يستطيع الوقوف كثيراً فخطب قاعداً، وليس الأمر تكبراً واحتقاراً للرعية المسلمة كما قال جولدزيهر.

ونحن لو تتبعنا كل ما قاله «جولدزيهر» في تطور الحديث عند المسلمين في الأزمنة الأولى لما انتهينا، ويكفينا إيراد العديد من الشواهد التي تدل إما على عدم فهمه لبعض الأمور فهماً جيداً فجاءت استنتاجاته خاطئة. وإمّا تعمُّداً لسوء الفهم لأمر في نفسه فجاءت نتائجه باطلة.

فإذا تركنا جولدزيهر ـ مؤقتاً ـ وفحصنا ما سطره «شاخت» حول تطور الحديث في القرون الإسلامية الأولى، لوجدنا أن فكرتهما واحدة وإن اختلف العرض والتحليل. فالمستشرق الألماني «شاخت» يعطي السنة مفهوماً قبل الإمام «الشافعي» يخالف ما تعارف عليه المسلمون. فهو يراها ـ أي السنة ـ قبل الشافعي لا ترتبط ضرورة بالنبي، ولكنها تمثل الآثار ـ ولو تصوراً ـ التي كان عليها العمل بين الجماعة مكونة العرف. فكانت على قدم المساواة مع ما كان يجري عليه العمل من عاداتهم، أو كانت تأخذ بهم عامتهم على وجه العموم.

ولكن الحقيقة خلاف ذلك، فنحن وإن كنا نوافق على مفاهيم «السنة» المختلفة عبر العصور، والمراد بها حسب التطور الذي ساد الحقبة الإسلامية الأولى، إلا أن

(1) اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، المرجع السابق، ج2، ص223.

السنة منذ زمن الرسول يُراد بها طريقته وسيرته وَخَلْقُهُ وخُلُقُهُ وكل ما يتعلق به. وأنها أصبحت في النهاية عبارة عن أقواله وأفعاله وتقريراته. وقد استقرت هذه المفاهيم منذ البداية ولم تتعرض للتطور والتجديد طبقاً لضرورات الحياة الإسلامية العقلية أو السياسية أو الاجتماعية. ذلك أن مفهوم سنة الأولين أي عاداتهم وتقاليدهم وما يقوم به آباؤهم وأجدادهم قصد به ما كان الجاهليون متعارفين عليه قبل الإسلام. أما أن «الشافعي» هو أول فقيه إسلامي حدد السنة بأنها المثل في سلوك النبي فهذا ليس صحيحاً من الناحية الواقعية والتاريخية. مع إقرارنا أن لفظ السنة العادي وليس الاصطلاحي أريد به في تلك الأزمان آثار الصحابة والتابعين ولكن حجية السنة باعتبارها مصدراً تشريعياً تأتي في المرتبة بعد القرآن أمراً مقطوعاً به، منذ الزمن الإسلامي المبكر، ولم تكتسب السنة هذه المكانة بعد الإمام الشافعي أبداً. أما بالنسبة لآثار وآراء السابقين من الفقهاء فإنها كانت تمثل هي الأخرى امتداداً للتراث التشريعي والفقه الإسلامي لا مناص لنا من الاعتراف بها والإقرار بأهميتها.

أما ما ذهب إليه «شاخت» من القول: إن نظرية السنة القديمة كانت تقدم أحاديث الرسول غير أنها كانت تضعها هي وآثار الصحابة والتابعين في منزلة واحدة مع تفسير تلك الأحاديث على ضوء الأعراف المستقرة في البيئة الإسلامية الأولى. فإن هذا الرأي فاسد من أساسه، لأن المسلمين لم يضعوا يوماً وفي أي زمان ومكان آثار الصحابة والتابعين في منزلة مساوية للسنة النبوية، لأن الأحاديث النبوية هي الأصل وقد استمدت شرعيتها باعتبارها موحى بها إلى الرسول شأنها في ذلك شأن القرآن، ثم إنها أسبق في الترتيب الزمني من آثار السابقين. فالحديث هو الحكم على الآثار اللاحقة وليس عكس ما ذهب إليه «شاخت» في نظريته.

وعندما عالج «شاخت» الفقه الإسلامي في كتابه الذائع الصيت «أصول الشريعة المحمدية» والذي أحدث دوياً واسعاً في الدوائر العلمية الغربية، فقد تطرق إلى تطور السنة في معرض حديثه عن تطور الفقه في العصور الإسلامية الأولى. وهو يرى أن الأحاديث المروية عن الرسول قبل نشأة المدارس الفقهية هي أحاديث موضوعة، وأن الاعتماد على الأسانيد لوحدها لا يكفي للتثبت من صحة تلك الأحاديث، لأن أكبر جزء من تلك الأسانيد اعتباطي، ومعلوم لدى الجميع ـ حسب قوله ـ أن الأسانيد بدأت بشكل بدائي، ووصلت إلى كمالها في النصف الثاني من القرن الثالث

الهجري. . . وهذه الأسانيد غالباً لا تجد من يعتني بها. . . وأي حزب يريد نسبة آرائه إلى المتقدمين كان يختار تلك الشخصيات ويضعها في الإسناد[1].

ويرى شاخت في مبحث آخر من كتابه المشار إليه أن جميع المدارس الفقهية القديمة فضلاً عن أهل الكلام قد عارضت السنة وقاومتها كعنصر جديد دخيل في مجال فقههم. وقد ناضل «الشافعي» بحزم ليجعل لها المكانة الرفيعة في التشريع وللاعتراف بها كمصدر للتشريع، وعندما أحرزت هذه الإجراءات بعض النجاح أصبح من الصعب على هذه المدارس الفقهية القديمة الوقوف أمام هذا المدّ المتنامي للسنة المرفوعة إلى النبي[2].

ويخترع «شاخت» منهجاً جديداً لمعرفة الأحاديث الصحيحة من الموضوعة لإثبات نظرية تطور الحديث فيقول: «إن أحسن طريقة لإثبات أن حديثاً ما لم يكن له وجود في فترة معينة، هو إثبات أن الفقهاء لم يستخدموه في جدالهم في تلك الفترة، الأمر الذي كان لا بد منه إن كان الحديث موجوداً»[3].

ويقدم «شاخت» الأمثلة والبراهين والإحصائيات التي حاول من خلالها التدليل على أن المدارس الفقهية القديمة كانت تعتمد على الآثار أكثر من اعتمادها على الأحاديث النبوية[4].

وعند حديثه عن المدارس الفقهية القديمة والتي يصنفها بالمدارس العراقية والمدنية والسورية فإن «شاخت» يرى أن المدرسة العراقية ـ وهي مدرسة الرأي ـ تتبع في منهجها إنزال السنة النبوية في المنزلة الثانية بعد آثار الصحابة التي كانت تفضل وتعطي الهيمنة عليها معززاً رأيه وذلك بإيراده مقاطع من كلام «الشافعي» الذي يطلق على أتباع هذه المدرسة أنهم يزعمون بعدم مخالفة الواحد من أصحاب النبي ﷺ وقد خالفوا حكم عمر، ويزعمون أنهم لا يقبلون من أحد ترك القياس وقد تركوه وقالوا فيه قولاً متناقضاً[5].

---

(1) Schacht, Origins, op. cit, p.163.

(2) Ibid, p.57. بتصرف كبير

(3) Ibid, p.140.

(4) Ibid, p.22.

(5) Ibid, p.29.

أما بالنسبة إلى مدرسة المدينة فيقول «شاخت» عنها: إنها قد استعملت السنة النبوية في قضايا متعددة لإصدار الأحكام لكنها تجاهلتها في أحوال كثيرة، وإنهم كانوا يعتمدون على عمل أهل المدينة أكثر من اهتمامهم بـ«السنة الحية». وقد هاجم «الشافعي» هذه المدرسة حول هذه النقطة حيث كانت هذه المدرسة تعتمد على العمل وتبني عليه استدلالاتها قبل الإمام الشافعي[1].

وفي حديثه عن تطور الحديث يرى «شاخت» أن العمل قد وجد في أول الأمر، والحديث النبوي وجد بعد ذلك، مستدلاً في ذلك برأي ابن القاسم في «مدونته» حيث يصوب هذا الأخير مذهب أهل المدينة قائلاً: «قد جاء هذا الحديث ولو صحبه عمل حتى يصل ذلك إلى من عنه أخذنا وأدركنا وعمن أدركوا لكان الأخذ به حقاً ولكنه كغيره من الأحاديث مما لم يصحبه عمل» وهنا يستدل ابن القاسم ببعض الأمثلة من حديث النبي وأقوال الصحابة، لم تشتد ولم تقو عملاً بغيرها، وأخذ عامة الناس والصحابة بغيرها فبقي الحديث غير مكذب به ولا معمول به وعمل بغيره مما صحبته الأعمال[2].

ولكي يؤكد «شاخت» صحة نظريته القائلة بتطور الحديث فإنه يورد مثالاً مروياً عن إبراهيم النخعي مفاده أن الدعاء على الأعداء السياسيين في أثناء الصلاة بدعة مستحدثة بعد وفاة النبي ﷺ بفترة وكان ذلك في عهد معاوية. ويؤكد هذا المعنى مشيراً إلى عدم وجود أية معلومات عن النبي وأبي بكر وعمر في الموضوع، إذاً فالحديث الذي يذكر قنوت النبي ضد أعدائه، والذي يقبله الشافعي لا بد من أنه قد وجد بعد إبراهيم[3].

ولكي يبرهن «شاخت» بأن هناك أحاديث وضعت على النبي زوراً يقول: كان الناس يزعمون أن آراء الصحابة تتفق مع أحكام رسول الله، وقد سئل ابن مسعود مرة عن مسألة فقال لا أعرف فيها شيئاً عن رسول الله، فسئل أن يعطي رأيه في الموضوع، فأعطى رأيه في تلك القضية المطروحة، فقال رجل من حلقته: إن رسول الله قضى بمثله في تلك الحالة، ففرح ابن مسعود بذلك فرحاً شديداً بحيث اتفق رأيه مع رأي

---

(1) Ibid, p.62.

(2) Ibid, p.63.

(3) Ibid, p.60.

الرسول في هذه القضية. واستنتج شاخت من هذه القضية تساوي الآثار المروية عن الصحابة مع أحاديث الرسول ﷺ، بل إن أحاديث الرسول يمكن شرحها على ضوء آثار الصحابة[1].

وأخيراً يشير «شاخت» إلى الإمام الأوزاعي الذي قال عنه: إن كل ما يجده في عصره من تعامل المسلمين المستمر، يميل إلى أن ينسبه إلى النبي ﷺ، وإعطائه السلطة النبوية سواء كانت لديه أحاديث نبوية تؤيده أم لا. ويتفق في صيغة هذا مع العراقيين[2].

ونحن قد أجملنا لك موجزاً من آراء شاخت حول تطور السنة في العصور الإسلامية الأولى، ونحاول أن نرد عليها طبقاً لما درجنا عليه في المباحث السابقة فنقول: إن ما ذكره شاخت بأن أكبر جزء من الأسانيد اعتباطي... الخ هو رأي غير صحيح من عدة أوجه منها: إن مسائل الفقه وما يرافقها من جدال وتحليل تنصبُّ عادة على استنباط المسائل الفقهية من أدلتها التشريعية، ولا يعتني الباحثون فيها بصحة الأسانيد وتتبعها، بل إن الفقيه يشير باقتضاب إلى الحديث الذي يريد الاعتماد عليه في تحقيق المسألة المعروضة عليه وهو في الغالب لا يهتم بالأسانيد التي روت الحديث. ومنها: إن هذه الأسانيد لم توضع بأخرة لنصرة حزب على آخر طبقاً للأهواء السياسية المختلفة. ولكن رواتها تتبعوا هذه الأسانيد للتحقق من صحة الأحاديث المرفوعة إلى النبي، ووضع المسلمون لها معايير علمية دقيقة أطلقوا عليها علم الجرح والتعديل للتثبت من عدالة الراوي وصدقه وأمانته. ونحن نقتصر في هذا السياق على هذا الرد المقتضب على ما ذهب إليه «شاخت» حول الأسانيد لأننا سنعود إلى دراستها في مبحث مستقل في ثنايا هذا الكتاب.

أمّا قول «شاخت»: إن جميع المدارس الفقهية القديمة قاومت السنة وعارضتها كعنصر جديد دخيل على فقههم حتى قاوم الشافعي هذا الاتجاه وجعل لها مكانة سامية في التشريع.. الخ فإن هذا القول هو الآخر مردود من عدة نواحٍ: منها: أن المدارس الفقهية الإسلامية القديمة منها أو الحديثة لم تقاوم السنة النبويّة، وتعترف بمكانتها التشريعية قبل نضال الإمام الشافعي عنها ولم تكن تقدم آثار الصحابة عليها. لأن السنة

---

(1) Ibid, p.29.

(2) Ibid, pp: 72-73.

النبوية أخذت مكانتها التشريعية العالمية منذ زمن الرسول وزمن الخلفاء الراشدين وذلك استناداً إلى الآيات القرآنية العديدة التي تضع السنة في مرتبة مقارنة للقرآن باعتبارها كلاماً موحى به إلى الرسول شأنها شأن القرآن، وأن الفقهاء قد اعترفوا بآثار الصحابة باعتبارها أعمالاً وسنناً لهم كانت موافقة لسنة الرسول وأحاديثه الصحيحة. وأن الشافعي عندما نعى على تلك المدارس الفقهية عدم اهتمامها بالسنة فإنه لا يقصد تغليب تلك المدارس لآثار الصحابة عليها ولكنه اعترض عليها لأنها تركت عدة أحاديث هنا وهناك لم تأخذ بها وهذا هو سبب نعيه عليها.

وعلى نفس المنوال اتهم «شاخت» المدرسة العراقية التي رآها قد أنزلت بالسنة المنزلة الثانية مقابلةً بآثار الصحابة التي كانت تفضل وتعطى الهيمنة. وقد استند «شاخت» في هذه الفرضية إلى عدم مخالفة الأحناف لآثار الصحابة، وهذا القول لا يعني بالضرورة أن هذه الآثار هي بمنزلة أحاديث الرسول أو مساوية لها في القيمة ناهيك بتفضيلها أو هيمنتها عليها كما يقول شاخت. بل إن فقهاء العراق يقولون في كتبهم الفقهية «لا حجة في أحد مع النبي ﷺ»[1]. ثم إن «شاخت» لم يقدم لنا الإحصائيات العلمية التي تثبت مخالفة المدرسة العراقية للسنة النبوية في أغلب القضايا الفقهية التي عالجوها كما فعل عندما أراد البرهنة على أن المدارس الفقهية القديمة قد اعتمدت على الآثار أكثر من اعتمادها على الأحاديث النبوية[2].

أما قول «شاخت» حول ما نسب إلى موقف أهل السنة النبوية من أنهم تجاهلوا استخدام السنة في أحوال كثيرة، وأنهم يفضلون العمل عليها خاصة قبل ظهور الإمام الشافعي، فإن هذا القول تدحضه الأدلة العلمية المقنعة. فالمدينة أطلق عليها دار السنة لاهتمامها به منذ البداية، ولاستقرار مدرسة الحديث فيها وهي المعارضة لمدرسة الرأي العراقية. ولأن الإمام مالكاً فقيه المدينة وعالمها ألف موطأه فيها وقد اشتمل على 822 حديثاً فكيف يقول «شاخت» : إن أهل المدينة يتركون الأحاديث إلى العمل ويهملونها غالباً؟ ـ حسب قوله ـ ونحن لم نر ذلك في أي مصدر سوى ما قرره مالك من تركه ثلاثة أحاديث فقط من تلك المجموعة الضخمة التي جمعها في الموطأ لأنها لم تصح عنده. وكيف يستقيم رأي شاخت ومالك ذكر في الموطأ الحديث المرفوع إلى النبي

(1) الشافعي، الأم ج7 ص 292، أبو يوسف، الخراج ص58، 60، 61، 76، 89.

(2) Schacht, origins, op. cit, p.22.

«تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما، كتاب الله وسنة نبيه»[1]. ثم إن أهل المدينة لا يتركون الأحاديث الصحيحة لعملهم. ولكنهم يفرقون بين إجماع أهل المدينة بصورة خاصة وبين عملهم بصورة أعم، فإجماعهم هو من عملهم وليس العكس صحيحاً، إذ إن كثيراً من أعمالهم لم تكن من إجماع فقهائهم. فإن بعض المسائل المختلف عليها، وبخاصة ما يتصل بالمعاملات، أصبحت من عمل أهل المدينة نتيجة للسلطة القضائية فيها إذا اختارت رأياً من آراء فقهاء المدينة فطبقه في العمل، ولكن بعض هذه المسائل، وبخاصة ما يتصل منها بالعبادات، وهو مما لا يدخل تحت سلطان السلطة القضائية، أصبح من أعمالهم الشائعة نتيجة لسلطان الفقهاء الاجتماعي إذ طبقوا هذه المسائل على أنفسهم، وأخذها الناس عنهم[2].

إن «شاخت» اعتمد في نظريته الآنف بيانها من اعتماد المدارس الفقهية القديمة ـ ويقصد بها مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة ومدرسة الأوزاعي ـ على آثار الصحابة وتفضيلهم إياها على سنة رسول الله على ما قاله صالح بن كيسان، قال معمر: أخبرني صالح بن كيسان قال: «اجتمعت أنا والزهري ونحن نطلب العلم فقلنا نكتب السنن. قال: وكتبنا ما جاء عن النبي ﷺ قال ثم قال: نكتب ما جاء عن الصحابة فإنه سنة، قال، قلت: إنه ليس بسنة فلا نكتبه. قال: فكتب ولم أكتب فأنجح وضيّعت»، ويقول الشيخ الأعظمي في رده على «شاخت» بالخصوص «لا أدري من أين يفهم من هذا النص بأن أهل المدينة فضلوا آثار الصحابة على أحاديث الرسول». ذلك أن الزهري اتفق مع صالح بن كيسان على الكتابة عما جاء عن رسول الله وهو سنة، وإن صالحاً لم يقبل فكرة الزهري عن أهمية آثار الصحابة، فكتبها الزهري حيث نجح في ذلك وأخفق ابن كيسان في مجال العلم[3].

ونحن لا نستطيع تتبع «شاخت» في جميع الجزئيات التي أوردها منعاً للاستطراد، ولكننا نشير إلى استشهاده بواقعة عبد الله بن مسعود وقضائه، الذي وافق قضاء الرسول في قضية مطروحة عليه، واستدلال شاخت منها بوضع هذا الحديث

---

(1) موطأ مالك، الحديث رقم 3 الذي عنوانه القدر ص899.

(2) د. عبد الرحمن عطبة، مع المكتبة العربية ط1، 1978م، ص369.

(3) محمد مصطفى الأعظمي، المستشرق شاخت والسنة النبوية، مقال في «مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية»، المرجع السابق، ص92.

وكذبه. فإن الأمر ليس كذلك. ولم يقم الصحابي بتلفيق عمل للرسول ونسبه إليه زوراً. وكل ما هنالك كما تروي كتب الفقه أن عبد الله بن مسعود سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهراً ومات قبل أن يدخل بها، وهي التي تسمى في الفقه بالمفوّضة فاجتهد شهراً ثم قال: أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان. أرى لها مثل صداق امرأة من نسائها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث. فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: أشهد لقد قضيت فيها بقضاء رسول الله ﷺ في بروع بنت واشق الأشجعية، فسر عبد الله بن مسعود سروراً لم يسر مثله قط، لموافقة قضائه قضاء رسول الله. لكن علي بن أبي طالب ردّ هذا الحديث ولم يعمل به وقال: لا ندع كتاب ربنا لقول أعرابي بوال على عقبيه. وكان يفتي في هذه المسألة بفتوى مخالفة لتلك التي ذهب إليها ابن مسعود، مقدماً القياس على الحديث لعدم ثقته بالراوي له عن رسول الله. أما ابن مسعود فإنه وثق بالراوي واطمأن إليه فعمل بحديثه بعد أن استنبط الحكم برأيه[1]. ولا ندري لماذا علق «شاخت» على هذه الواقعة بقوله: «لقد رأينا أن رأي ابن مسعود كان مفترضاً بأنه يتفق مع قضاء رسول الله»[2]. وأين موطن الخطأ أو الكذب في هذه الواقعة؟ وما وجه الاستغراب فيها إذا اجتهد هذا الصحابي في واقعة معينة ولم يسمع عن الرسول شيئاً حولها، ثم قضى فيها برأيه ووافق هذا الاجتهاد قضاء رسول الله في واقعة مماثلة؟

ونحن نكتفي بمناقشة آراء «شاخت» حول تطور الحديث النبوي في العصور الإسلامية الأولى وتركنا الرد على بعض القضايا الأخرى التي أثارها حول هذا الموضوع لعلماء آخرين أكثر منّا تخصصاً ودراية، فلا داعي لتكرار ردودهم بالخصوص في هذا المقام[3].

وبما أن تطور الأحاديث من أخطر المواضيع التي عالجها المستشرقون، وتتبعوا هذا التطور عبر العصور الإسلامية الأولى مبينين خصائصها، وكيفية تطورها، وموقف الفقهاء والسلطات السياسية الأموية منها فإن الأمر يقتضي منا تتبع هذا التطور في العصر

---

(1) زكي الدين شعبان، أصول الفقه، المرجع السابق، ص63 ـ 64.

(2) Schacht, Origins, op. cit, p.32.

(3) انظر في هذا الصدد مقالة الشيخ محمد مصطفى الأعظمي في كتاب «مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية» المرجع السابق، ص63 ـ 1110.

العباسي... فما خصائص هذا التطور؟ وما آثاره في موضع الأحاديث طبقاً لآراء المستشرقين؟ هذا ما سنراه في المبحث القادم.

المبحث الثالث

المستشرقون وتطور الحديث في العصر العباسي

تعرضنا في المبحث السابق إلى آراء المستشرقين حول تطور الحديث في العصور الإسلامية الأولى، ونعني بذلك العصر الأموي الذي رآه أولئك الباحثون أهم العصور الإسلامية التي تطورت فيه السنة النبوية طبقاً لتطور المسلمين الاجتماعي والسياسي والديني. وحاولنا ـ بعد استعراض مختلف تلك الآراء ـ الرّد على هذه النظرية ـ أي نظرية تطور الأحاديث ـ وأنكرنا حصولها أصلاً، وأثبتنا أن الحديث وجد منذ حياة الرسول، وأنه انتقل بين السلف الصالح طبقاً لمعايير ومناهج صارمة بناء على النقل الشفهي والتحريري الذي انتقلت به إلى المقاطعات المفتوحة، وبرهنّا على أن العصر الأموي لم يكن شراً كله ولم يكن عصر جهالة كما حاول «جولدزيهر»، أن يصفه، كما لم يكن عصراً دنيوياً فقط لأن حكّامه بذلوا عناية واسعة في نشر الإسلام والدفاع عن مبادئه، وإذاعته في الآفاق. وأنهم لم يكونوا متصفين بتلك الصفات السيئة المبثوثة في كتب المؤرخين الأقدمين، نتيجة تأثر أولئك بالأنظمة السياسية التي كانت معادية للأمويين. وأثبتنا كذلك أن الوضع وإن حصل في الأحاديث إلا أنه لم يكن نتيجة تطورها، ولكن نتيجة الظروف السياسية والمذهبية والفكرية. وهو موضوع سنتعرض له في المباحث المقبلة بالدرس والتمحيص.

يقتضي منّا المنهج العلمي تتبع هذا الموضوع في العصر العباسي حتى يتبين للقارئ رأي المستشرقين حول هذه النظرية الخطيرة التي نحاول دحضها وإثبات بطلانها بكل ما أوتينا من قوة. ولعل هذه الخطورة تشفع لنا في الإطالة في هذا الموضوع استيفاءً لحقه من جميع جوانبه.

يقول «جولدزيهر» في كتابه «دراسات إسلامية» ـ ونحن نوجز لك آراءه باختصار ـ: إن الدراسة المقارنة التي يمكن إجراؤها بين النظامين السياسيين الأموي والعباسي حول الأحاديث النبوية، تقتضي بيان الروح الدينية الجديدة التي سادت في العصر

العباسي، ذلك أن التغييرات الجوهرية التي أصابت إدارة الدولة الجديدة وأحوالها بعد سقوط الأسرة الأموية يمكن ملاحظتها من عدة مناح مختلفة، وهي تغييرات أساسية قد حصلت في جميع مناحي الحياة خاصة الدينية منها. فالإدارة العربية والمظهر القومي العربي السائد في العصر الأموي قد تلاشى بسرعة، ودخلت عناصر أجنبية في العصر العباسي أصبحت لها المكانة الأولى فيه. وبرز الطابع الديني للدولة، ولم يتأثر الموالي المسيطرون على مقاليد العهد الجديد بهذا الاتجاه الديني للدولة العباسية. فالموالي وخاصة الفرس منهم جلبوا معهم بقايا دياناتهم وأنظمتهم السياسية والإدارية، وحاولوا التوفيق بينها وبين التعاليم الإسلامية الجديدة. وطالما كانت السيطرة الأموية في مجملها ـ باستثناء عهد عمر بن عبد العزيز ـ دنيوية ولم يكن لها طابع ديني سواء في مظاهرها الخارجية أو اتجاهاتها المختلفة. فإن السيطرة العباسية اتخذت منذ بدايتها طابعاً دينياً واضحاً. وهذه الهيمنة وجدت أسسها وقواعدها في التقاليد الهاشمية. فمقابل «الملك» الأموي يوجد «الخليفة» العباسي باعتباره رئيساً دينياً، لأنه ليس حاكماً فقط للدولة ولكنه رئيس للكنيسة الرسمية أيضاً(1). فالخليفة العباسي محاط بخصائص وصفات ثيوقراطية ويريد أن يصبح «إماماً» فعلياً. وهو يعتبر نفسه خليفة للرسول في القيادة الروحية للأمة الإسلامية ومفوضاً إلٰهياً لإدارة شؤون المسلمين. وهذا يتنافى وما عرف عن الأمويين الذين يعتبرون القضيب وخاتم الخلافة من مظاهر السيادة التي يتناقلونها بالوراثة. فأضاف إليها العباسيون «بردة الرسول». وهي تلك البردة التي يقولون عنها: إن الرسول قدمها هدية للشاعر العربي «كعب بن زهير» نظير قصيدته «بانت سعاد» التي مدحه فيها. وهكذا أصبح هؤلاء الحكام يتقلدون هذه البردة في أثناء مبايعة رعاياهم لهم عند توليتهم السلطة، كما يحملونها في المناسبات الرسمية ولأغراض جدية بل ولأهداف ذات طبيعة عسكرية، ويلبسونها خاصة عندما يؤمون الصلاة العامة وفي المناسبات الهامة. وهذه المظاهر جميعها لا وجود لها في العهد الأموي ولكنها تتخذ أشكالاً أخرى، فالملك من هذه الأسرة لا ينتقل بين رعاياه مرتدياً اللباس العسكري ليؤم صلاة العيد فالبردة رمز لصفات الحكام العباسيين باعتبارهم ورثة الرسول. وبفضل هذا اللباس فإن الخاصية الأتوقراطية للخليفة العباسي يجب الإعلان عنها بوضوح وأمام كل الناس باعتبارها العلامة المميزة لحقهم المطلق في الخلافة.

---

(1) Goldziher, E.T.1. op. cit, p.65.

وهكذا استخدم الشاعر العباسي الأمير «عبد الله بن المعتز» هذه الحجج في مواجهة العلويين لإبطال ادعاءاتهم[1].

إن الخلفاء العباسيين يحيطون سلطانهم بهالة ثيوقراطية فنراهم يتحدثون عن «نور الخلافة» بل وعن «نور النبوة» الذي يتلألأ على جبين أولئك الأمراء. فهذا «هارون الرشيد» يتحدثون عنه بأنه سمح للناس أن يقدموا له آيات الحمد والثناء كتلك التي تقدم للأنبياء، فهو لم ينكرها أو يطرحها جانباً. واتخذت هذه المظاهر الشخصية للخلفاء مناحيَ عقدية جديدة حتى قال شاعرهم:

من لم يكن بأمين الله معتصماً فليس بالصلوات الخمس ينتفع[2]

وهذا الأمر خلافاً للعهد الأموي الذي تكفي فيه مقولة «أمير خير القرشيين»[3] علماً بأن الخليفة أبا بكر حينما تولى قيادة المسلمين رفض أن يلقب بمثل هذه الألقاب حينما قال في خطاب ترسيمه: «وُلّيت عليكم ولست بخيركم. . .» بل إن العباسيين سمحوا لشعرائهم أن يطلقوا عليهم بعض الصفات التي لا تطلق إلاّ على النبي كقولهم للأمين والمتوكل وغيرهم: «إنهم خير خلق الله كلهم»[4].

حاول العباسيون تبرير القضاء على الأسرة الأموية لنسيانها الله ونفورها من الدين، وإن حركة «أبي مسلم الخراساني» وما نتج عنها من انقلاب في الأوضاع السياسية الإسلامية اعتبرت كتدعيم لأركان الإسلام. وهكذا أصبحت الأسرة الجديدة غير متسامحة في مسائل حرية العقيدة. وممثلوها يعطون انطباعاً ولو ظاهرياً بأنهم جاؤوا لتجديد نظام متوافق لروح النبي والخلفاء الراشدين. فهذا الشاعر «مروان بن أبي حفصة» يمدح الخليفة العباسي المهدي بقوله:

أحيا أمير المؤمنين محمد سنن النبي حرامها وحلالها[5]

وقد منح المهدي شاعره جائزة سنية تقدر بستين ألف درهم، وعدة حلل سندسية مكافأة له على هذه القصيدة التي لا يمكن أن يمدح بها أمير أموي ـ باستثناء عمر بن

---

(1) Ibid, op. cit, 65.

(2) النميري في مدح هارون الرشيد، جولدزيهر، المرجع السابق، ص67 هامش رقم 8.

(3) أبو حنيفة الدينوري، جولدزيهر، المرجع السابق، ص67 هامش رقم 9.

(4) الأغاني، ج1، ص7، جولدزيهر، ص67، هامش رقم 3.

(5) الأغاني، ج9، ص45، جولدزيهر، المرجع السابق، ص68، هامش رقم 9.

عبد العزيز ـ لكن بالنسبة للعباسيين فليس المهدي وحده الذي تقال فيه مثل هذه الأشعار[1].

وبالرغم من هذه المظاهر الدينية الخارجية التي تصبغ الحياة العباسية، فإن البلاط العباسي لم يكن أقل بذخاً وأقل طرباً ولذة من البلاط الأموي بدمشق. فبالرغم من هذه المظاهر الدينية فإن الحكام لم يعيروها اهتماماً خاصاً في حياتهم الشخصية. فالناس والحكام يغنون، ويعيشون معيشتهم، والفقهاء يناقشون بجدية جرائم الحدود وعقوباتها خاصة حدّ شرب الخمر، وخلفاؤهم يعاقرونها في جو مفعم باللذة والطرب المصحوب بالمغنيات والراقصات. فهذا «المتوكل» الذي أحيا العديد من المعتقدات المنسية من قِبَلِ أسلافه كان سكيراً في قصره. ولكن يجب الاعتراف أنه بجانب مظاهر الغناء واللهو والعبث والطرب كانت هناك حياة دينية معارضة لمظاهر الخلاعة هذه. وهكذا تحترم التعاليم الدينية أمام العامة وفي الحياة الرسمية للدولة، خلافاً لما كان عليه الحال في العصر الأموي حيث يتناول الناس الخمر في المساجد[2]. لكن هذه التصرفات غير مسموح بها ألبتة في العصر العباسي، فالخليفة يستمتع بلهوه وملذاته مع ندمائه داخل قصره، ولكنه لا يفعل ذلك مطلقاً أمام رعاياه. فالخليفة يجب أن يظهر أمام العامة بمظهر حامي الدين وراعيه، فهو يطبق القانون ويأمر بتطبيق أحكام الشريعة. وهذا الخليفة «القاهر» «320 ـ 322هـ» الذي أنزل عقوبات صارمة بشاربي الخمر والمغنين والمغنيات كان غالباً في حالة سكر دائم. وكان الخلفاء وندماؤهم يعاقرون الخمر ويعاقبون من يعاقرها من رعاياهم بالجلد. ويمكننا تصور هذا الوضع طبقاً لما خاطب به «سفيان الثوري» «هارون الرشيد» بقوله: «بينما كان أصحاب ابن داود يشربون حتى الصباح الباكر، فإنهم يناقشون بعمق قضية خلق القرآن»[3].

وهكذا كان الخلفاء والوزراء ورجال الحاشية يناقشون القضايا الاعتقادية وهم يعاقرون الخمر، وكان الخلفاء العباسيون الأكثر تحرراً كالمأمون يسمح بالمناظرات العقدية، وقد قيل عنه إنه ألف بعض الكتب عن هذه المسائل الاعتقادية.

ويختم «جولدزيهر» ـ بعد تحليل طويل ـ حديثه عن المظاهر الدينية في العصر

(1) Goldziher, op. cit, p.68.

(2) أبو المحاسن، ج1، ص242، جولدزيهر، المرجع السابق، ص69، هامش رقم 4.

(3) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص142، جولدزيهر، المرجع السابق، ص70، هامش رقم 8.

العباسي بقوله: «كلما كان نفوذ البلاط العباسي في بغداد آخذاً في الاضمحلال رويداً رويداً تعمق الفقهاء في دراسة الفقه الإسلامي العام الذين عرفوا كيف يعالجونه ويفسرونه بطريقة تدعو إلى الإعجاب، خاصة في ما يتعلق باختصاص الخلفاء وسلطانهم[1]. فهذا «الماوردي» كتب سفره المشهور «الأحكام السلطانية» الذي وضع فيه المعايير التي يجب على الخليفة مراعاتها، ودبج الأحكام التي تنظم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين.

إن هذا المدخل لدراسة تطور الحديث في العصر العباسي يبين لنا الروح الدينية التي سادت العصر العباسي، وما رافقه من نهضة علمية شاملة، ودراسة للشريعة الإسلامية معمقة، ووصف للمظاهر الاجتماعية الممتزجة بالديانة ومعاقرة الخمر وسماع الغناء، وارتكاز السلطة العباسية على المبادئ الدينية حتى وإن كان الغرض منها التظاهر للعامة بالسلطان الديني لهذه الأسرة التي اعتمدت في شرعية وجودها على انتسابها إلى الرسول الكريم، ومقابلة بين العصر الأموي والعصر العباسي في هذه المناحي جميعها. ونحن يهمنا التعرض إلى الرد على الكثير من هذه النقاط التي لا نراها متفقة والحقائق التاريخية لأننا لا نهتم في هذا السياق بتاريخ الحياة الدينية للعصور الإسلامية الأولى، ولكن الذي يعنينا هو رأي المستشرقين في تطور الحديث النبوي عبر هذه العصور، فما آراؤهم بالخصوص؟

يقول لنا «جولدزيهر»: إن العرض السابق يبين لنا أن الأرضية كانت صالحة لتطور الشريعة الإسلامية واتساع مجالها. فهذا الإمام «مالك» يكتب «الموطأ» بناء على تكليف من «أبي جعفر المنصور»، كما أرسل إلى الرشيد كتاباً يحتوي على العديد من النصائح والإرشادات أطلق عليه «ابن النديم» «كتاب رسالة مالك» رواها أبو بكر بن عبد العزيز من ولد عمر بن الخطاب[2]. وذكر «جولدزيهر» أن مخطوطة هذا الكتاب ربما تكون موجودة في مكتبة الاسكوريال[3]. وقد كتب القاضي أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة «كتاب الخراج»، وجاء في مقدمة هذا الكتاب مخاطباً به «هارون الرشيد» ما يلي: «يا أمير المؤمنين، إن الله وله الحمد قلّدك أمر هذه الأمة فأصبحت وأمسيت

---

(1) Goldziher, op. cit. p.78.

(2) ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ص281.

(3) Goldziher, op. cit, p.79.

وأنت تبني لخلق كثير قد استرعاكهم الله وائتمنك عليهم وابتلاك بهم وولاّك أمرهم، وليس يلبث البنيان إذا أسس على غير التقوى أن يأتيه الله من القواعد فيهدمه على من بناه وأعان عليه. فلا تضيعن ما قلدك الله من أمر هذه الأمة والرعية، فإن القوة في العمل بإذن الله... الخ» إلى أن يقول بعد كلام كثير: «وإضاءة نور ولاة الأمر إقامة الحدود، ورد الحقوق إلى أهلها بالتثبت والأمر البين، وإحياء السنن التي سنها القوم الصالحون أعظم موقعاً، فإن إحياء السنن من الخير الذي يحيا ولا يموت... الخ»(1).

ويعلق «جولدزيهر» على هذه المقدمة بأنها تبتغي تنظيم جميع الأمور الإدارية العامة مستنداً فيها إلى السنة، ولا يفتأ أبو يوسف يذكِّر الرشيد في كل مناسبة بأنه يخاطبه بصفته ممثلاً لله، ويذكره بالسنة قائلاً: هذا ما نقل إلينا من الرسول وأدعو الله أن يجعلك ممّن استن بفعله(2).

لم يكن الخليفة الرشيد هو وحده فقط الذي يعتقد ضرورة استشارة الفقهاء في القضايا العامة. فهذا الخليفة المهتدي يكتب له الفقيه الخصَّاف (ت 261هـ) رسالة تتعلق بالتشريعات الإدارية أطلق عليها هي الأخرى كتاب الخراج(3).

وبمقدار ما كان الفقهاء يشيرون على الخلفاء بتطبيق السنة في الحياة العامة، بمقدار ما كانوا يتساهلون تجاه الحياة الخاصة التي يحياها أولئك الخلفاء التي لا تتفق عادة والدور المنوط بالأئمة الذين يجب عليهم القيام به تجاه الأمة الإسلامية. بل إن هؤلاء الفقهاء كثيراً ما يصدرون فتاوى دينية تتعلق بحياة الخلفاء اللاهين لا تتفق والسنة. فالفقيه أبو يوسف الذي يرى في السنة المرشد الهادي للمتقين يعرف كيف يرضي ضمير الخليفة عندما يحلل له لذة محرمة في الدين(4).

وهذا والد هارون الرشيد كان لديه فقيه يفتيه في العديد من المسائل حسب رغبته

(1) أبو يوسف، كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت، ص5. وقد ذكر جولدزيهر معظم هذه المقدمة في كتابه المنوه عنه، ص80 ـ 81. وقد استقينا هذا المقطع من الكتاب الأصلي لأبي يوسف.

(2) Goldziher, op. cit, p.81.

(3) Ibid, p.81.

(4) Ibid, p.82.

للتوافق والسنة. فكان الخليفة المهدي مولعاً بسباق الحمام واللهو به، وكان الفقهاء المتشددون يرونها رياضة يحرمها الدين. ويقول «جولدزيهر»: إن الديانة اليهودية تحرم هذا النوع من التسلية، ولا تقبل لمن يزاولها شهادة ويحرم قسمه، وكان الفقهاء المسلمون يعتنقون نفس الرأي. وبما أن الخليفة لا يبتغي خرق القانون فوضع «غياث بن إبراهيم» حديثاً عن النبي مفاده «لا سبق إلا في خف أو حافر أو جناح» فزاد «جناح» إرضاء للمهدي، فمنحه جائزة سنية، ثم أمر بذبح الحمام لأنه من أجله كذب على رسول الله[1].

يستنبط «جولدزيهر» من هذه القصة المختلف في روايتها مقدار ما يستطيع فقهاء البلاط فعله لتتفق تصرفات الخلفاء مع أحكام السنة العملية. وهذا الاعتبار يجسد أحد أهم العوامل في تاريخ تطور الحديث. إن رياضة تسابق الحمام لم تكن تمارس في البلاط العباسي فحسب، بل إن هذه الرياضة كانت منتشرة بكثرة في العراق منذ القرن الثالث حتى القرن الرابع الهجري. ولم تنته هذه الرياضة إلا في عهد المقتدي (ت 467 ـ 487هـ) الذي أمر بذبح الحمام ومنع هذه اللعبة[2].

ويرى «جولدزيهر» أنه منذ تولي الأسرة العباسية مقاليد الحكم أصبحت السنة عِلْماً، ومرشداً للحياة ذات طبيعة رسمية. خلافاً للعصر الأموي حيث كان أهل العلم لا يحفل بهم، ولكن هؤلاء العلماء أصبحت لهم مكانة عالية ويمارسون نفوذاً عاماً واسعاً إبان العصر العباسي. ولعلنا نلاحظ تلك المكانة العالية التي يتمتع بها الفقيه «مالك بن أنس» في بلاط «هارون الرشيد» بالرغم من أنه ليس من أنصار البيت المالك. بل إن التغيير قد حصل في المسائل الإدارية أيضاً تجاه العناصر الدينية، فكانت هذه العناصر لا نفوذ لها يذكر في العصر الأموي، ولكن في هذا العهد أصبحت لها مكانة عالية في إدارة الشؤون العامة. ولعلنا نذكر في هذا الصدد ما ورد في المرسوم الصادر من هارون الرشيد بتعيين الوالي «هرثمة بن أعين» حاكما على خراسان

---

(1) أورد الأستاذ أبو رية هذه القصة منسوبة إلى الرشيد وليست إلى المهدي، وأن الفقيه الذي زاد في الحديث هو أبو البختري وليس غياث بن إبراهيم، انظر كتابه أضواء على السنة المحمدية. المرجع السابق، ص88.

(2) ابن الأثير، الكامل، ج10، ص85، وذكره جولدزيهر في كتابه المنوه عنه، ص83 هامش رقم (5).

قوله: «هذا ما عهد هارون الرشيد أمير المؤمنين إلى «هرثمة بن أعين» حين ولاَّه ثغر خراسان وأعماله وخراجه، أمره بتقوى الله وطاعته ورعاية أمر الله ومراقبته، وأن يجعل كتاب الله إماماً في جميع ما هو بسبيله فيحل حلاله، ويحرم حرامه، ويقف عند متشابهه، ويسأل عنه أولي الفقه في دين الله وأولي العلم بكتاب الله أو يرده إلى إمامه ليريه الله عز وجل فيه رأيه... الخ»[1]. وهكذا أصبحت استشارة الفقهاء في أمور الدولة من الأمور العادية حتى إن اغتيال المتوكل كان قد بُرِّر بفتوى من الفقهاء أعطيت إلى ابنه وخلفائه الذين قاموا باغتياله بناء على تلك الفتوى.

وجد الفقهاء الأرضية صالحة لتطبيق السنة التي أهملت عمداً في العصر الأموي، بل إنها كانت مجهولة في أجزاء كثيرة منها. ووصف العديد من الفقهاء في العصر العباسي بأنهم أظهروا السنة وأذاعوها في الآفاق. ولم يكن ذلك ممكناً لولا تشجيع السلطة الحاكمة على فعل ذلك. ولكن الأمثلة التي لجأ إليها أولئك الفقهاء لإظهار السنة تبين لنا الحالة السيئة التي كانت عليها إبان الأحقاب الماضية. وتبين لنا أيضاً أن الشريعة الإسلامية أصبحت تنظم حياة المسلمين العامة بأخرة، ففي القرن الثالث الهجري ما زالت عقود الزواج تبرم في مقاطعة سجستان بطريقة يبين منها بطلانها بطلاناً مطلقاً. ولم ينظم هذا الأمر إلاَّ القاضي أبو سعيد الاصطخري (ت 328هـ) وجعلها موافقة للسنة[2].

إن الاعتراف الرسمي بالسنة، والتشجيع الذي لاقته من قِبَلِ الحكام العباسيين، وتطبيقها في الحياة الخاصة والعامة للمسلمين، صاحبها بطبيعة الحال تطور في دراسة الأحاديث النبوية في جو من الحرية كان أكثر اتساعاً مما كانت عليه في العصر الأموي. ففي هذا العهد بدأ التمييز بوضوح بين الحلال والحرام، وتم إعداد الكثير من القواعد القانونية والتنظيمات المتعلقة بالعبادات. وأخذ الفقهاء يحاولون استخراج صحف ووثائق تحمل توقيع النبي، منفصلة للحياة الدينية والاجتماعية للمسلمين. ولم يكن بالإمكان فعل ذلك في الماضي. ولعلنا نتذكر أن الإمام «مالك بن أنس» قد جمع في منتصف القرن الثاني الهجري ستمئة حديث تنظم الشؤون القانونية. وقد زادت هذه

---

(1) الطبري، تاريخ الطبري، القسم الثالث، ج11، ص717 وذكره جولدزيهر في كتابه، ص84، هامش رقم (3).

(2) Goldziher, op, cit, p.84.

الأحاديث كثيراً إبّان العصر العباسي نتيجة انتشار المذاهب الإسلامية، والخلافات السياسية، وأصبحت الأحاديث ذات الطبيعة القانونية تنتشر في أوساط العامة بعمق كبير. ولعل مصر تقدم مثلاً لما حدث في المقاطعات الإسلامية الأخرى حيث كثر المحدِّثون عن الملاحم والفتن، تناولت أخبار الماضين ومآثرهم وقصصهم وأيامهم، وقد ظهر ذلك جلياً في الكتب الشعبية. وقد استمر المصريون ينسجون على هذا المنوال حتى أخذ «يزيد بن حبيب» (ت 128هـ) يبحث عن الحلال والحرام ويتخصص في دراسة الفقه[1].

وقبل أن ننتقل إلى تطور الحديث في هذا العصر علينا أن نحلل ونرد على آراء «جولدزيهر» بالخصوص، فهو يصف هذا العهد بأنه عهد ارتباط الفكر السياسي العباسي بالدين. وإن الخليفة حاكم دنيوي وديني في آن واحد باعتباره رئيساً للكنيسة الإسلامية.

إن مصطلح «الكنيسة الإسلامية» لا مكان له في تاريخ المسلمين، وليس منصوصاً عليه في كتبهم وعقائدهم ومعاملاتهم، فالكنيسة ونظامها وترتيبها وهرميتها تتصل بالديانة المسيحية ولا وجود لها في الديانة الإسلامية. ومن هنا أخطأ جولدزيهر في إيراده لهذا الاصطلاح الذي لا أساس له في النظام الإسلامي باعتباره ينظم الدين والدنيا على حدّ سواء.

ويقول: «جولدزيهر»: إن الخليفة العباسي هو خليفة الرسول في القيادة الروحية للأمة الإسلامية. وبالإضافة إلى استخدامه للقضيب والخاتم فقد استخدم «بردة الرسول» لإضفاء صفة الشرعية الدينية عليه.. الخ.

ونحن نرد على ذلك بالقول: إن ارتباط السياسة بالدين من الأمور الطبيعية في الديانة الإسلامية. فلكل تيار سياسي مرتكز ديني يعتمد عليه ويستند في ذلك إلى القرآن والسنة، فإذا كان الأمويون ـ الذين يراهم جولدزيهر ـ حكاماً دنيويين وأنهم استولوا على السلطة السياسية بالقوة والعصبية فإنهم يستندون هم الآخرون إلى المبررات الدينية لإضفاء صفة الشرعية على حكمهم. فهم ـ أي الأمويون ـ يرون أنهم حكام شرعيون لأن الأكثرية الإسلامية قد بايعتهم وهذه البيعة مستندة بدورها إلى السنة ورأي

(1) Ibid, op. cit, p.86.

الجماعة. وإن كل ما يحدث في هذا الكون هو بإرادة الله وقدره، وبالتالي فإن الإنسان يكون مسيَّراً لا مخيَّراً، ومن هنا يرون أن أساس الفكر الأموي يقوم على فلسفة الجبر طبقاً لمشيئة الله، وهكذا تراهم يستندون إلى الأفكار والمعطيات الدينية في تعزيز ومشروعية نظامهم السياسي.

إن الألقاب التي قصرها «جولدزيهر» على الخلفاء العباسيين قد اتصف بها الحكام الأمويون أنفسهم حيث كان يرى خلفاء بني أمية أنهم «الأئمة» وأصحاب «السنة والجماعة» و«أولو الأمر» الذي تجب لهم الطاعة، بل إن الدعاية الأموية ذهبت إلى أقصى غاياتها عندما روّجت للعامة أن هناك «سفيانياً» لا بد آت، أو أن «المهدي» المنتظر هو من «عبد شمس»[1].

ونحن نستدل لك برأي أحد مؤرخي الشيعة في معرض دفاعه عن العلويين وكيف يصور لك ارتباط الفكر السياسي الأموي بالدين قائلاً: «وصوروهم - أي العلويين - عند أعتام عرب الشمال بصورة الخوارج على أئمة العدل. وقرروا عندهم أنهم شقوا العصا وأخرجوا أيديهم من الجماعة، وحاولوا انتزاع الإمامة من إمام وولي عهد إمام، طامعين في أن يغصبوه على حق موروث جعله في تقدمه أولى به منهم... حتى مال عليهم أولئك الأعتام باللعن والافتراء وقالوا لهم: تباً لكم من معشر مفارقين للسنة والجماعة، عاصين لخليفة الله... الخ[2].

ونحن نستنتج من هذا النص إطلاق صفة خليفة الله على الحكام الأمويين، ولم يكن هذا اللقب قد اخترع للخلفاء العباسيين فقط كما ذهب إلى ذلك «جولدزيهر». ثم إن ما ذهب إليه «جولدزيهر» من القول بأن الخلافة العباسية هي مؤسسة دينية أكثر منها رئاسة دنيوية، وهذا يعني أن الله هو الذي يختار الخليفة كما يعني أن سلطة الخليفة مستمدة بدورها من الله. وهذا الرأي موجود في النظرية الأموية أيضاً طبقاً لمعيار «الجبر» الذي أوضحناه لك. وتقديس الخلافة مظهر من مظاهر الدولة الأموية أيضاً، بل إنه من خصائص الأنظمة السياسية الشرقية منذ قديم الزمان. وآية ذلك أن الأمويين منذ عهد الخليفة «عبد الملك بن مروان» لم يعد الخليفة عندهم خليفة رسول الله ولكن «خليفة الله» وظل الله في الأرض. وانظر ما ذكره «عبد الملك» عندما قام بالكوفة

---

(1) الطبري، تاريخ الطبري، طبعة محمد أبي الفضل إبراهيم القاهرة، 1967م، ج6، ص566.

(2) حمزة الأصبهاني، تاريخ سني ملوك الأرض، مكتبة الحياة، بيروت، 1961م، ص160 - 161.

خطيباً عندما أراد الذهاب إلى الشام بعد مقتل «مصعب بن الزبير» فخطب الناس، وعظّم عليهم حق السلطان وقال لهم هو ظل الله في الأرض وحثهم على الطاعة والجماعة. . . الخ[1]. وهذا «الطبري» يروي في تاريخه أن «الوليد بن يزيد» كتب إلى واليه «يوسف بن عمر الثقفي» في العراق وإلى «نصر بن سيار» يقول «. . . . ثم استخلف الله خلفاءَه على منهاج نبوته حين قبض نبيّه. . . فتتابع خلفاء الله على ما أورثهم الله عليه من أمر أنبيائه، واستخلفهم عليه منه لا يتعرض لحقهم أحد إلاّ صرعه الله، ولا يفارق جماعتهم أحد إلا أمكنه الله منه. . . الخ»[2].

ثم إن السياسة الإسلامية ـ التي يرى جولدزيهر ـ أن الدولة العباسية قد اتبعتها مقابل السياسة العربية التي انتهجتها الدولة الأموية يجب أن ينظر إليها بمنظار التطور الذي شاب الأمة الإسلامية. لأن السياسة الإسلامية العباسية لم تكن وليدة تفكيرهم أو مبتكراتهم ولكنها تبلورت بكل وضوح في أواخر العهد الأموي نتيجة لتغيُّر الظروف، فهذا المستشرق البريطاني «جب GIBB» يقول في هذا الصدد «لو لم تتغير الدولة الأموية لكان مقدراً للتطور الذي بدأ في ظل الأمويين نحو إقامة نظم ملكية مركزية، ونحو صهر العرب ذوي السيادة والتمييز حتى ذلك العهد، في نطاق الأمة الإسلامية عامة، أن يستمر استمراراً طبيعياً، إلاّ أن تغيّر الدولة أسرع بإنجاز ذلك التطور وجعل وجهته واضحة محددة[3].

نعم لقد اتخذ العباسيون عدة مظاهر دينية لتحسين صورتهم، وظهورهم أمام المسلمين بمظهر يناقض الأمويين خدمة للأغراض السياسية الصرفة، وكان لـ«جولدزيهر» الحق في ما سطره بالخصوص، فقد اتخذوا البردة والقضيب كشعار للرداء الملكي وصولجان العرش، وكان الخليفة العباسي لا يخرج في موكبه الرسمي إلا بالبردة والقضيب. خاصة إذا كان هذا الخروج للمظالم أو الصلاة أو الجهاد أو الأعياد وقد بلغ من إكبارها الديني أن كانت هي الخلافة[4]. كما اتخذ العباسيون ألقاباً

---

(1) البلاذري، أنساب الأشراف، ج5، ص354، ذكره د. شاكر مصطفى، دولة بني العباس، ج2، وكالة المطبوعات، ص20 بدون تاريخ.

(2) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج7، ص220 ـ 221.

(3) جب، دراسات في حضارة الإسلام، بيروت 1964م، ص13.

(4) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج8، ص482.

دينية بجانب أسمائهم، كالإمام، والمنصور، والمهدي، إلا أن الأمويين قد اتخذوا هم أيضاً ألقاباً لهم تشبه تلك التي أطلقها العباسيون على أنفسهم، فهذا المسعودي يقول: «وقد رأينا بعض المتأخرين ممن ينحرف عن الهاشميين الطالبيين منهم والعباسيين ويتحيز إلى الأمويين ويقول بإمامتهم، يذكر أنه كانت لمن ملك من بني أمية ألقاب كألقاب خلفاء العباسيين.. قال سابق مولى عبد الملك بن مروان قال: سمعت أمير المؤمنين «عبد الملك» يقول: تلقب أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان بالناصر لحق الله، ويزيد بن معاوية بالمستنصر على الربيع، ومعاوية بن يزيد بالراجع إلى الله، ومروان بالمؤمن بالله... الخ»[1]. وبعد أن يذكر المسعودي رواية أخرى عن الألقاب التي تلقب بها الخلفاء المؤمنون ينكر هاتين الروايتين قائلاً: «إن من جاء بهاتين الروايتين فإن الكافة على خلافه، فلو كان الأمر على ما ذكر لظهر واشتهر واستفاض وجاء في الأخبار المنقولة القاطعة.. الخ»[2].

ولعل من المفيد الإشارة إلى ما أورده المسعودي من اطلاعه على كتاب في مدينة طبرية يحتوي على ثلاثمئة ورقة كله يمدح فيها خلفاء بني أمية ويشيد بمناقبهم ويعارض خصومهم، ويبرر شرعية حكمهم، وقد أشرنا إلى هذا لما فيه من الدلالة الواضحة على طمس هذه الكتب وتشويه التاريخ طبقاً لمتغيرات السلطان والزمان.

ولعل من المفيد الإشارة إلى المظاهر الدينية الأخرى التي اتخذها العباسيون وقد خالفها الأمويون إبان حكمهم وأشار إليها «جولدزيهر» في دراسته عن «الحديث»، منها: قيام أبي العباس بالخطبة في المسجد واقفاً وكان بنو أمية يخطبون جلوساً ـ كما أشرنا ـ حتى ناداه الناس يا ابن عم رسول الله أحييت سنة رسول الله[3]. ومنها: أنه قيل للمنصور: هل بقي من لذات الدنيا شيء لم تنله، قال: بقيت خصلة. أن أقعد في مصطبة وحولي أصحاب الحديث يقول المستملي: من ذكرت رحمك الله، قال: فغدا عليه الندماء وأبناء الوزراء بالدفاتر والمحابر، فقال: لستم به، إنما هم الدّنسة ثيابهم،

---

(1) المسعودي، كتاب التنبيه والإشراف، مكتبة خياط، بيروت، تحقيق البارون روزين، 1965م ص 335.

(2) المرجع السابق، ص336.

(3) اليعقوبي، مشاكلة الناس لزمانهم، ذكره شاكر مصطفى في كتابه «دولة بني العباس»، الجزء الثاني، ص38.

المشققة أرجلهم، الطويلة شعورهم، برد الآفاق، ونقلة الحديث»[1]. وأنت ترى في هذا القول المنسوب إلى المنصور سياسة جديدة تجاه أهل الحديث تخالف تلك التي سلكها الأمويون معهم. ومنها: أمر المهدي بإخراج المقاصير من مساجد الجماعات وبتقصير المنابر وتصييرها على قدر منبر الرسول[2]. وأنت ترى أن هذه الإجراءات مخالفة لما قام به معاوية وخلفاؤه.

ولعل من المناسب أن نرد على ما سطره جولدزيهر حول قيام فقهاء المسلمين بإصدار فتاوي دينية تتعلق بحياة الخلفاء اللاّهين لا تتفق والسنة، وقد كان أبو يوسف يعرف كيف يرضي ضمير الخليفة عندما يحلل له لذة محرمة في الدين.

ونحن بعد أن رجعنا إلى المصدر الذي استقى منه «جولدزيهر» معلوماته حول هذا الموضوع رأينا أن السيوطي في كتابه «تاريخ الخلفاء» يخصص فصلاً بعنوان «في نبذ من أخبار الرشيد، عفا الله عنه» يقول فيه ما ملخصه: أخرج السلفي في الطيورات بسنده عن ابن المبارك قال: لما أفضت الخلافة إلى الرشيد وقعت في نفسه جارية من جواري المهدي، فراودها عن نفسها فقالت: لا أصلح لك، إن أباك قد طاف بي، فشغف بها، فأرسل إلى أبي يوسف، فسأله أعندك في هذا شيء؟ فقال: يا أمير المؤمنين أو كلما ادعت أمة شيئاً ينبغي أن تصدق، لا تصدقها فإنها ليست بمأمونة، قال ابن المبارك: فلم أدر ممن أعجب: من هذا الذي قد وضع يده في دماء المسلمين وأموالهم يتحرج عن حرمة أبيه، أو من هذه الأمة التي رغبت بنفسها عن أمير المؤمنين، أو من هذا فقيه الأرض وقاضيها قال: اهتك حرمة أبيك، واقض شهوتك وصيره في رقبتي[3]. وأخرج أيضاً عن «عبد الله بن يوسف» قال: قال الرشيد لأبي يوسف: إني اشتريت جارية وأريد أن أطأها الآن قبل الاستبراء، فهل عندك حيلة؟ قال: نعم تهبها لبعض ولدك، ثم تتزوجها[4].

فأنت ترى تهافت هذه القصص وعدم صحتها من عدة مناحٍ منها: أن السيوطي قد ذكرها في فصل خصصه لنفي هذه الأفعال المنسوبة زورا للرشيد، ومنها: أن أبا

(1) السيوطي، تاريخ الخلفاء، دار الثقافة، بيروت، ص291، بدون تاريخ.
(2) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج8، ص44.
(3) السيوطي، تاريخ الخلفاء، المرجع السابق، ص316.
(4) المصدر السابق، ص316.

يوسف ـ وقد عَلِمْتَ نصيحته للرشيد في مقدمة كتاب الخراج ـ وحرصه على الدين، وتلمذته على أبي حنيفة يستحيل معه أن يفتي هذه الفتاوى المنافية للدين والسنة، ومنها: أن «جولدزيهر» نفسه في هامش كتابه قد علق على هذه الروايات بأنها ربما تكون قد وضعت من قِبَلِ أحد رجال الحديث للتقليل من شأن أبي يوسف باعتباره من أهل الرأي. فإذا كان الأمر كذلك فلماذا أورد ـ «جولدزيهر» هذه القصة بغموض في متن كتابه ويستدل بها على كيفية تطويع النصوص الدينية لأغراض الخلفاء الشخصية المتنافية والتعاليم الدينية؟. ألم يطلع هذا الباحث على هذا النوع من القصص في كتاب ألف ليلة وليلة ويرى أنها وضعت لتسلية العامة لا للاستشهاد بها من قِبَلِ الباحثين؟.

يورد جولدزيهر قصة «سباق الحمام» مستدلاً بها على كيفية وضع الأحاديث لتتفق ورغبات الحكام. ونحن نرى أن هذه القصة قد اختلف في رواتها، فمنهم من ينسبها إلى الرشيد لا إلى المهدي هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن الفقيه الذي نسب إليه وضع هذا الحديث قد اختلف بشأنه أيضاً، فبعضهم يرونه أبا البختري القاضي، وبعضهم الآخر يرونه «غياث بن إبراهيم». ثم إن الخليفة الذي وضع هذا الحديث لمصلحته قال فيمن وضع له هذا الحديث «أشهد على قفاك أنه قفا كذاب على رسول الله ﷺ»[1]. ثم إن هذا الحاكم قد ذبح الحمام كله وأقلع عن هذه اللعبة فعندما قيل له ما ذنب الحمام؟ قال: من أجله كذب على رسول الله.

والغريب في الأمر أن «جولدزيهر» بعد أن يتخذ من هذه القصة مثلاً على تطويع الأحاديث ووضعها لتتفق ورغبات الحكام. يؤكد أن رياضة سباق الحمام لم تنته عند الخليفة المهدي الذي أمر بذبح الحمام وحرم هذه اللعبة، ولكنه يراها مستمرة حتى القرن الرابع الهجري وذلك عندما فقد السلاطين العرب في تلك الأيام الحالكة سلطتهم الزمنية وتحولوا إلى كهنة منافحين عن الديانة الإسلامية، ومنفذين لأفكار فقهائهم الحاذقة فقام «المقتدي» بذبح الحمام ومنع هذه الرياضة. وهو يريد التدليل من خلال هذه الرواية التي استند فيها إلى «ابن الأثير» على زيف الرواية السابقة التي تؤكد انتهاء هذه الرياضة في زمن المهدي بعد أن وضع فيها غياث حديثاً مزوراً عن الرسول.

ويستمر جولدزيهر في دراسة تطور الحديث إبَّان العصر العباسي، مشيراً إلى أن

(1) محمد عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين، مكتبة وهبة، ط1، 1963م، ص [illegible]

الخلفاء كانوا ينشدون معرفة التطبيقات القانونية طبقاً للقواعد الشرعية، ولم يأل، الفقهاء جهداً في توفير العديد من الدراسات والوثائق لهذا الغرض. إلاّ أنه لا يمكننا أن نهمل عاملاً هاماً من العوامل المهمة التي ساعدت على تطور الحديث وتجميعه وحفظه والعناية به. ذلك أن الأعمال التحضيرية التي قام بها فقهاء المسلمين في العصور الماضية لم تكن بتلك الغزارة حتى تستخدم كأساس لتكوين نظام قانوني إسلامي خالص. وكانت تلك الأعمال لا تتناول إلا المسائل المبدئية للحياة القانونية، ولم تكن هناك قواعد قانونية محددة حاسمة حتى داخل إحدى المقاطعات الإسلامية، فالتابعون لم يستقروا أو «يجمعوا» على آراء محددة متفق عليها حتى في المسائل المبثوثة في ثنايا القرآن. ولعل ما ذهب إليه «عبد الله بن أبي هريرة» في سؤال ابن عمر عن إمكانية أكل السمك الذي يطرحه البحر أكبر دليل على ذلك. فقد تردد هذا الفقيه في إصدار فتواه ثم كانت إجابته سلبية. وعندما التجأ إلى القرآن وجد في الآية 96 من سورة المائدة ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَـٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾ اعترف بخطئه وأشار على ابن أبي هريرة بحليّة أكله. ومن هذا المثل استنبط «جولدزيهر» ذلك الشك الذي يحوم حول مثل هذه القضايا والظروف الملابسة لها التي لم يتعرض لها القرآن، وإن القواعد القانونية القديمة لم تكن حاسمة في بيان الحلال والحرام في المواد الغذائية حسب زعمه، وغالباً ما تتسم الفتاوى الموضوعة عنها بالتناقض والاضطراب. ولا يزال السؤال المتعلق بجواز أكل لحم الخيل من عدمه محل خلاف. ونفس الشك يشوب المسائل القانونية الأخرى خاصة في مجال «الإرث». وهذا الشك والاضطراب يرجع افتراضاً إلى أن القضايا القانونية الأكثر بدائية لم تنظم بدقة من قبل فقهاء الأزمنة السابقة. ولو لم تكن هذه الفرضية صحيحة فإننا كيف نستطيع تفسير ذلك الخلاف الناشئ في القرن الثاني الهجري بين المذاهب الفقهية المختلفة في أمور المعاملات والعبادات؟. بل إن الخلاف يبدو واضحاً داخل المذهب الواحد ذاته. وأمام هذا الخلاف الواضح لم يكن بدٌّ من الفقيه الموفق «بين الآراء المتعارضة» إلاّ أن يبرر هذا الاختلاف باعتباره رحمة للأمة الإسلامية. وقد عارض الخليفة «عمر بن عبد العزيز» ذلك الاقتراح الذي قدم له بإنشاء قانون موحّد للأمة الإسلامية، وهكذا أرسل إلى جميع المقاطعات يحثها على اتباع آراء فقهائها المحليين[1].

---

(1) Goldziher, op. cit, p.88.

وهكذا انقسم فقهاء المسلمين إلى قسمين رئيسيْن أحدهما أطلق عليه «أصحاب الرأي» والآخر «أصحاب الحديث». والسبب في ظهور المدرسة الأولى هو أن الأحاديث التي لها قوة القانون لم تظهر في القرن الأول الهجري بكميات كافية تنظم جميع الحالات المطروحة. وأمام هذا النقص في المواد العلمية المطروحة فإن الأمر يتطلب مواجهة القضايا الفقهية قاطبة. وإذا لم يكن بالإمكان اللجوء إلى تزوير جديد، واختراع أحاديث لسدّ النقص في المادة الأساسية، فإن الأمر يقتضي استخدام النظر والتفكر، واتخاذ جميع سبل الاستنباط الفقهي ـ التي يجب خلقها أولاً ـ ثم يمكن بموجبها إنشاء بناء قانوني مستند إلى النظر والاستنباط. وهذه الطريقة أدت إلى نتائج إيجابية أدت إلى ظهور قواعد قانونية لم تتخذ قاعدتها الأساسية الأحاديث النبوية. إلاّ أن نشاط الفقهاء العقلي أقرّ القواعد القانونية للقانون الروماني الذي امتد أثره في جميع أرجاء العالم واتسع نطاق سريانه بحرية في العالم الإسلامي[1].

تأثر فقهاء المسلمين بالقوانين البيزنطية، وآية ذلك أن المقولة القانونية الذائعة الصيت «البينة على المدعي واليمين على المدعَى عليه» كان أصلها بيزنطياً صرفاً وهي وغيرها من القواعد مستقاة من النظم القانونية الرومانية. كما أن المفاهيم المتعلقة بمصادر القانون وطرق الاستنباط الفقهي مستمدة أساساً من القانون الروماني أيضاً، وهذه الأدلة كافية لبيان سعي فقهاء سوريا والعراق منذ منتصف القرن الثاني الهجري إلى إنشاء وصياغة نظام قانوني إسلامي إلا أنهم لم يستطيعوا إتمام هذه المهمة حتى نستطيع أن نقول مع «رينان» بأنه نتاج العبقرية العربية. فالفقه شأنه شأن النحو، وعلم الكلام لم يكن علماً عربياً خالصاً. ونجد هذه القناعة واضحة لدى علماء المسلمين الأوائل. فالخبر المروي عن «عروة بن الزبير» كاف لوحده للدلالة على هذا التأثير الخارجي الذي مورس على الفقه الإسلامي. فعروة يقول: «ما زال أمر بني إسرائيل معتدلاً ليس فيه شيء حتى نشأ فيهم المولدون أبناء سبايا الأمم، أبناء النساء اللاتي سبيت بإسرائيل من غيرهم فقالوا فيهم بالرأي فأضلوهم»، إن أقدم وأكثر تمثيلاً لهذا الاتجاه كانوا من أصول أجنبية ولا ينتمون إلى العرب. ومن أشهرهم أبو حنيفة ذو الأصل الفارسي، وهؤلاء هم مؤسسو ما اعتبره «رينان» كإنتاج أصيل للروح العربية، وأكثر من هذا فإن كاتباً فرنسياً قديماً صنّفه بإنتاج الصحراء[2].

---

(1) Ibid, p.89.

(2) Ibid, p.90.

إن هذه الطريقة المستقلة والمتجانسة التي استخدمت لبناء نظام قانوني إسلامي أطلق عليها بصورة عامة مذهب «أبي حنيفة» (ت150هـ)، وهو في الحقيقة لم يكن أول مؤسس لهذه المدرسة ولكنه رئيسها بلا منازع ومطورها حتى بلغ بها القمة. إلاّ أن ردود الفعل تجاه هذا النظام ـ المبني على الرأي ـ قد تمثل مبكراً في معارضة تلميذه أبي يوسف لهذه الطريقة. فهو يرجع عادة إلى الأحاديث في الحالات المبنية على القياس. وهو بذلك يناقض أستاذه «أبا حنيفة» عندما يعتمد على الحديث. وهذا «الشيباني» وهو أحد تلامذة هذه المدرسة يبحث في المدينة حول الإمام مالك عن الأحاديث ويضيف عليها مؤلفاً هاماً أطلق عليه «الآثار». فهو يمثل الجناح اليميني لحزب الرأي طالما كان يبحث عن الأحاديث التي هي ليست أساس مذهب أبي حنيفة. ولكن المدرسة المعارضة لمدرسة الرأي تأكد لديها هذا الاتجاه بحزم وهي التي يطلق عليها «مدرسة أصحاب الحديث»، كانت هذه المدرسة في نشأتها أحدث من مدرسة الرأي لأنها ولدت لمعارضة منهجية المدرسة الأخيرة في استنباط الأحكام. وأصحاب هذه المدرسة يرون أنه يجب اللجوء إلى أحاديث الرسول في كل مسألة وتأسيسها عليه. ولكنه نظراً لنقص المواد المتعلقة بالأحاديث في بداية تطور هذه المدرسة فإنه تمّ اللجوء إلى اختراع الأحاديث وصناعتها وتطويعها لتتوافق والحلول التي تراها. وبالتالي فإنه يجب الاستغناء عن مدرسة الرأي بأي ثمن، وتفضيل الأحاديث عليها مهما كان ضعفها وقلتها. وغالباً ما تبدو المجادلات بينهما عبارة عن خلاف في الكلام. لأن مدرسة أصحاب الحديث وهي تعتمد على الحديث تستنبط نفس القواعد القانونية التي يتوصل إليها أهل الرأي باستخدام آرائهم الشخصية. ومن هنا لم يكن الخلاف بين المدرستين إلاّ نظرياً[1].

وهكذا لم تكن هناك تطبيقات دائمة لمعظم المسائل القانونية. وأصبحت الحلول المتناقضة تترى في القضية الواحدة طبقاً لاختلاف الأحاديث وتناقضها بحيث أصبحت الأحاديث تستخدم في تعزيز الآراء الشخصية، أو لتأكيد عادات موجودة منذ القدم في بعض الأوساط. ومن هنا فإن أصحاب الحديث لا يهتمون بصحته أو عدالة رواته طالما كان يساعدهم على نصرة مذهبهم. وقد لجأ المسلمون في زمن متأخر إلى تلك المناهج الصارمة لنقد سلسلة الرواة وغربلة صحيحها من موضوعها. كما أن شكل

---

(1) Ibid, p.92.

الحديث لم يكن يعني كثيراً لدى أصحاب هذه المدرسة وما المثال الذي أعطي على الزهري ببعيد عن الأذهان، لكن أصحاب الرأي هم الذين درسوا وفحصوا طرق إذاعة ونشر الأحاديث، وحتى هؤلاء محتاجون إلى الحديث لحل بعض القضايا المطروحة عليهم. أما أصحاب الحديث فإنهم لا يستطيعون السير خطوة واحدة إلى الأمام طالما لا يستندون إلى أحاديث، ويتشبثون بأي نص مهما كان احتماله ضعيفاً لدعم آرائهم. وهكذا نفهم ذلك الفيض من الأحاديث الناتجة عن هذه الأمور[1].

ترى الأمة الإسلامية أن مذهب أهل الحديث من البديهيات المسلم بها في الدين، فالرجل العادي يرى أنه من الطبيعي أن تستمد القواعد القانونية شرعيتها من القرآن أو السنة وتعتمد عليها. ولجأ أهل الرأي إلى إقرار هذه القواعد لإسناد آرائهم وإضفاء الشرعية عليها لأنهم يلتجئون إلى تفسير واستخدام وتطويع هذه الأحاديث لتتطابق وآراءهم. وهي الأحاديث التي يطلق عليها أحاديث الكوفة والبصرة التي يرفضها أهل الحديث لأنهم يرونها قد استخدمت كحجج لاستنباط الآراء الوضعية. ومن هنا نفهم تلك المكانة التي احتلها الحديث ولو شكلياً في مدارس الرأي المتأخرة.

أطلق الباحثون على الاتجاهين السابقين «مدرسة الحجاز» و«مدرسة العراق» ولكن يجب أن نلاحظ أن المدرسة الأولى لا تخلو من أصحاب الرأي فهذا الربيع بن عبد الرحمن (ت 132 أو 133هـ) الذي يطلق عليه عادة «ربيعة الرأي» موجود بالمدينة، وهذا الإمام مالك رئيس المدرسة الحجازية رفض اللجوء إلى تزوير الأحاديث النبوية واضطر إلى استخدام الرأي في تدبيج مصنفه. وكان يستشهد بربيعة الرأي، وكان يقدر جداً منهجية هذا الشخص حتى قال فيه قولاً مؤثراً بعد وفاته وهو ذهاب رقة الفقه بعد أن حُمل ربيعة إلى قبره[2]. ومع ذلك فقد بقي مخلصاً إلى الحديث الحجازي حتى أعطى للسنة مكانتها العليا في مسقط رأسه.

ويصرح «جولدزيهر» في معرض حديثه عن مدرستي الحجاز والعراق بأنه لا يريد في هذا السياق بيان الخلافات العقائدية أو القانونية بين المدرستين، ولكنه يعطي مثالاً

---

(1) Ibid, p.93.

(2) Ibid, p.94.

وقد ترجمت مقولة مالك في رثاء ربيعة من تلقاء نفسي ولم أرجع فيها إلى الزرقاني الذي أشار إليه «جولدزيهر».

واحداً لبيان كيفية استخدام الحديث في كلا المدرستين. ويشير هنا إلى واقعة غيلان الثقفي الذي أسلم وكان في عصمته عشر نساء. فأمره النبي أن يختار منهن أربعاً ويفارق الباقي. ولكن حكم الرسول هذا قد فسر بطرق شتى من قِبَلِ المدرستين المذكورتين: فالحجازيون يتمسكون بحرفية النص ويقولون: إن غيلاناً يطلق من شاء منهم ويحتفظ بأربع فقط. والعراقيون يبحثون عن الأسباب العميقة لهذا الحكم ويرون الاحتفاظ بالزوجات الأربع الأقدم زواجاً باعتبارهن الزوجات الشرعيات، وتطليق الأحدث زواجاً منهن لأن عقد زواجهن فاسد طالما كانت الشريعة لا تعترف بالزواج الشرعي لأكثر من أربع نساء في وقت واحد. وهذا المثال ـ يقول جولدزيهر ـ يبين لنا كيفية استخدام المدرسة العراقية لمنهج التفسير المبني على النظر والتحقيق.

إن الخلاف بين المدرستين لم يتناول أمور العبادات فحسب ولكنه تعداها إلى إدارة العدالة، فالمدرسة الحجازية تمنع على القاضي أن يصدر حكمه بناء على أدلة ذاتية أو قناعة شخصية ولكنه عليه أن يصدر حكمه بناء على أدلة موضوعية، فإذا لم تتوفر لديه هذه الأدلة فعليه أن يتوقف في إصدار حكمه، وأما المدرسة العراقية فإنها ترى صحة الأحكام المبنية على الأدلة الذاتية وقناعات القاضي الشخصية[1].

وبعد أن انتهى «جولدزيهر» من عرضه لتطور الحديث في العصر العباسي بظهور مدرستي الرأي والحديث، عالج كيفية التوفيق بين الأحاديث المتعارضة والمتناقضة، وأشار إلى جهود علماء المسلمين في هذا الخصوص ـ وهو موضوع سنتعرض له في مبحث مقبل ـ ووصل إلى نتيجة علمية مفادها اختراع «الإجماع» كمصدر من مصادر الفقه الإسلامي نتيجة تعارض الأحاديث وتضاربها، ولهذه النتيجة المتعسفة قصة أخرى لا مجال لدحضها في هذا السياق.

طرح «جولدزيهر» في عرضه السابق لتطور الحديث عدة قضايا منها عدم غزارة المادة العلمية في العصور الإسلامية الأولى وخاصة تلك المتعلقة بالحديث حتى تمكّن الفقهاء من خلق نظام قانوني متكامل للأمة الإسلامية. ومنها: شكه في الحديث القائل بـ«اختلاف أمتي رحمة» وتفسيره إياه بأنه عبارة عن تبرير واضح للخلافات المتعلقة بالقضايا الفقهية في مجال العبادات والمعاملات. ومنها: ظهور مدرستي الحديث والرأي، وتأثر الأخيرة بالقانون الروماني، وإنكاره لأصالة الفقه الإسلامي خلافاً إلى ما

(1) Ibid, op, cit, p.97.

ذهب إليه رينان و«ميشو» و«بوجولا» الذين اعتبروا الفقه نتاج العبقرية العربية الصحراوية[1]. ومنها: بيان خصائص كلتا المدرستين من جهة والمشتركات التي تجمعهما من جهة أخرى بحيث ترتكزان على الحديث بصورة عامة.

فأما بالنسبة إلى الشبهة الأولى المتعلقة بنقص المواد العلمية في القرون الإسلامية الأولى خاصة الأحاديث النبوية بحيث لم يتمكن الفقهاء من إنشاء نظام قانوني متكامل للأمة الإسلامية فإنها داحضة من أساسها، لأن القرآن نص في آيات الأحكام إلى جميع أنواع ما يصدر عن الإنسان من أعمال وعبارات كالصلاة، والصوم، والزكاة، والحج. وتعرض إلى الأمور المدنية كالبيع، والإجارة، والربا، وتعرض إلى الأمور الجنائية، كالقتل، والسرقة والزنا، وقطع الطريق، وتعرض لنظام الأسرة من زواج، وطلاق، وميراث، وتعرض للعلاقات الدولية زمن السلم والحرب كالقتال وعلاقة المسلمين بالمحاربين وما بينهم من عهود وتنظيم لغنائم الحرب. نعم، إن القرآن قد تعرض للمسائل الكلية وبسط في بعض المسائل الجزئية، وترك بعضها الآخر إلى الرسول لبيانها وشرح ما غمض منها فأتت الأحاديث شاملة لتنظيم جميع هذه القضايا التعبدية منها أو المدنية. وبعد وفاة الرسول، وانتشار الصحابة بالأمصار، ومواجهتهم لقضايا جديدة لم يكونوا على علم بها، استندوا إلى هذين المصدرين الأساسيين لاستنباط الأحكام الشرعية وأوجدوا مصادر أخرى قانونية كالإجماع والقياس والعرف والمصالح المرسلة وغيرها من المصادر التي تعتمد أساساً على المصدرين النقليين ألا وهما، القرآن والسنة. وعندما بلغ الفقه أوج تطوره في العصر الذي يؤرخ له «جولدزيهر» كان أمام الفقهاء هذه الثروة العلمية الضخمة بما جمع لها من آثار الصحابة، واستنباطاتهم واجتهاداتهم. فكيف يصف «جولدزيهر» هذه العصور الأولى بالجدب الثقافي والنقص في المواد العلمية التي تبنى عليها الأسس القانونية الإسلامية؟. ومن هنا نريد أن نبين أن الرأي لم يستخدم للوهلة الأولى من قِبَلِ المدرسة العراقية وحدها. ولكن تطور استخدامه طبقاً لتطور المسلمين ومواجهتهم القضايا المستجدة التي لا قِبَلِ لهم بها آنفاً. فهذا عمر بن الخطاب كثيراً ما استخدم الرأي في المسائل التي يواجهها حيث لا قرآن ولا سنة تنظمها. ورسالته الشهيرة إلى أبي موسى معروفة حيث يقول له فيها؛

(1) Michaud Et Poujoulat, Correspondence d'orient, 1930-1931 Bruxelles, 1941, 11, p.183, in Goldziher op. cit, p.9, Marge 4.

«الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك ممّا لم يبلغك في الكتاب والسنة، اعرف الأشباه والنظائر، ثم قس الأمور عند ذلك، فاعمد إلى أحبها عند الله، وأشببها بالحق فيما ترى». وكتب التاريخ والفقه مليئة بالقضايا التي فصل فيها عمر بالرأي. ومن خلال هذه الاجتهادات المختلفة تكوّنت لدى المسلمين ثروة فقهية عظيمة منذ القرون الأولى ولم تكن بتلك القلة والضآلة التي صورها لنا «جولدزيهر» في كتابه.

أما قول «جولدزيهر»: إن الخلافات الفقهية في مجال العبادات والمعاملات هي التي أدت إلى اختراع الحديث الذي يصف ذلك الاختلاف بالرحمة للأمة الإسلامية، فإنه هو الآخر قول مردود من أساسه، وبيان ذلك أن الفقهاء المجتهدين قد اتفقوا منذ البداية على أن مصدر الأحكام الفقهية هو الكتاب، ثم السنة ثم إجماع الأئمة المجتهدين إن وجد، ثم الرأي والاجتهاد على اختلاف بعض أنواعه. ولكن هؤلاء الفقهاء اختلفوا في الأحكام المستنبطة من هذه المصادر المتفق عليها إجمالاً. والسبب في ذلك راجع إلى اختلافهم في فهم النصوص وتطبيقها واختلافهم في كيفية استخدام السنة والقواعد التي تستنبط عن طريقها هذه الأحكام. ومن أهم أسباب هذا الخلاف الاشتراك الواقع في الألفاظ، واحتمالها للتأويلات[1]. فيشتمل النص على لفظ مشترك يدل على أكثر من معنى، فيحمله كل فقيه على المعنى الذي يترجح لديه، ومنها: دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز[2]. فمنه ما يرجع إلى اللفظ المفرد مثل ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾. ومنه ما يرجع إلى أحواله نحو ﴿بَلۡ مَكۡرُ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ ولم يبن وجه الخلاف، وأشباه ذلك مما يورد من أنواع الكلام بصورة غيره، كالأمر بصورة الخبر، والمدح بصورة الذم، والتكثير بصورة التقليل، وعكسها[3]. ومنها: وصول الحديث إلى بعض الفقهاء دون بعضهم الآخر، فمن وصل إليه الحديث عمل بفحواه، ومن لم يصل إليه اجتهد برأيه، وقد يؤدي به ذلك الاجتهاد إلى خلاف ما ورد في الحديث. ومثال ذلك قوله عليه السلام **«إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً»** وقد وصل هذا الحديث إلى الشافعي فوثق بصحته وعمل به، ولم يصل هذا الحديث إلى أبي حنيفة ومالك فأفتيا بخلافه[4]. ومنها: اختلاف الفقهاء في الحكم على الحديث

---

(1) الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، ج4، ص211.
(2) المرجع السابق، ص212.
(3) المرجع السابق، ص213.
(4) المرجع السابق، ص174، مع اختلاف في الصياغة وقرب في المعنى.

بالصحة أو الضعف، لأنهم يجمعون على العمل بالحديث المتواتر والمشهور، ويخصصون بها النص العام في الكتاب، ويقيدون بها النص المطلق فيه، أما حديث الأحاد فإنهم يختلفون في الأخذ به، ومن هنا كان خلافهم في القضايا الفقهية المطروحة أمامهم. ومنها: اختلاف الفقهاء في موقفهم من تعارض النصوص، وبيان ذلك أنه لا تعارض بين الأدلة الشرعية سواء أكانت من الكتاب أو السنة، ولكن التعارض يأتي بين النصوص من حيث عدم العلم بالسبب والظروف التي ورد فيه كلٌ منهما، أو عدم العلم بما يراد من كل منهما على سبيل القطع، أو عدم العلم بزمن ورودهما وأيهما أسبق من الآخر، أو غير ذلك ما يرتفع به التعارض والخلاف. فإذا أورد نصّان متعارضان في الظاهر حاول الفقيه دفع هذا التعارض فتختلف مناهج الفقهاء في دفعه، ويترتب على ذلك اختلاف الأحكام الفقهية. ومنها: اختلاف الفقهاء في الاعتماد على غير الكتاب والسنة والإجماع من المصادر كالقياس والمصالح المرسلة وعمل أهل المدينة والاستحسان. فالقياس لا تأخذ به الظاهرية بينما هو مصدر للفقه في المذاهب الأخرى، والآخذون به يتفاوتون في ما بينهم في الأخذ به، فمنهم من يتوسع فيه ومنهم من يضيق من مجاله، وهذه الأمور تؤدي إلى اختلاف الفقهاء في الأحكام. ومنها: اختلاف الأعراف التي تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والبيئات فتأتي الأحكام مختلفة، ومنها: اختلاف العقول البشرية في طاقتها وقوتها مما يؤدي إلى الاختلاف في المدارك العقلية التي تؤدي بدورها إلى الاختلاف في استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية. كما أدى ذلك إلى الاختلاف في العلم بالأحكام الشرعية وعللها ومقاصدها، والإحاطة بالظروف والملابسات إلى الاختلاف في فهم الأحكام الشرعية واستنباطها.

ومن هنا كان اختلاف أحكام الفقهاء ليس راجعاً إلى تطور الحديث، أو نقصه في العصور الإسلامية، أو اختلاف مصادره الأصلية كما ذهب إلى ذلك جولدزيهر. وقد أدى هذا الاختلاف إلى استنتاج جولدزيهر باختراع الحديث القائل باختلاف الأمة الإسلامية رحمة. والحقيقة غير ذلك، فهذا الحديث يدعمه حديث آخر مرفوع إلى الرسول «أي أصحابي بمنزلة النجوم من السماء، فأيما أخذتم به اهتديتم» وقد روى ذلك الحديث «اختلاف أصحابي رحمة» أو «اختلاف أمتي رحمة» وقد رواه البيهقي بسند منقطع عن ابن عباس. والحكمة في ذلك التوسعة على الأمة في إيجاد الحلول القانونية الكثيرة المختلفة التي تتسع لكل مطالب الحياة، فما يضيِّقه فقيه يوسعه آخر،

وإذا لم تجد الأمة الحل في رأي فقيه معين وجدته عند آخر، وهذا كله تخفيف على الأمة ورحمة بها. والمراد بالاختلاف هنا ـ كما أسلفنا القول ـ الاختلاف في استنباط الأحكام الشرعية وليست في أدلتها التفصيلية. ومن هنا نفهم رفض عمر بن عبد العزيز الاقتراح الذي قدم له بإصدار قانون موحد للأمة الإسلامية قائلاً: «ما أحب أن أصحاب محمد ﷺ لا يختلفون، لأنه لو كان قولاً واحداً لكان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم». ومن هنا أيضاً نفهم رفض الإمام مالك حمل الناس على موطَّئه عندما اقترح عليه المنصور ذلك فيقول له: «يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا الحديث، ورَوَوْا روايات، فأخذ كل قوم بما سبق إليهم من اختلاف الناس، فدع الناس وما اختار كل بلد منهم لأنفسهم»[1].

أما ما ذهب إليه جولدزيهر من تأثر فقهاء المسلمين بالقانون الروماني، واستمداد الكثير من أحكامه من القوانين البيزنطية، فإنه وإن كان الرد على هذه الشبهة سيكون مكانها المناسب لها في الفصل الخاص «بالمستشرقين والفقه الإسلامي». إلاّ أنه ما دام قد أورد هذه الشبهة إبان حديثه عن تطور الحديث في العصور الإسلامية الأولى فإننا سنقتصر في ردنا على بيان أن التشابه بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني في بعض القواعد والنظم المعينة لا يستلزم بالضرورة أن يكون أحدهما مستمداً من الآخر أو متأثراً به. لأن العقول الإنسانية السليمة تتشابه في كثير من ألوان التفسير، وتتوافق الخواطر أحياناً في كثير من المواضيع، وكثيراً ما رأينا الوحي السماوي يوافق بعض الآراء البشرية كالقضايا التي أفتى بها عمر برأيه. ثم إن تأثر الفقه الإسلامي في مرحلته المتقدمة بالقانون الروماني المبثوث في سوريا لا دليل علميّاً يعضده، ولا وثائق وكتب رسمية تبينه، خاصة وأن القضاء الروماني قد انتهى في سوريا بعد فتحها من قِبَلِ المسلمين الذين لم يطبق قضاتهم في تلك الأصقاع إلا الشريعة الإسلامية. يضاف إلى ذلك أن المدارس الفقهية الإسلامية نشأت وترعرعت وازدهرت بالمدينة ثم الكوفة فالبصرة، ولم نعثر على مدرسة فقهية ترعرعت بالشام حتى نقول بتأثرها بالقانون الروماني. حتى الإمام الأوزاعي الذي يصنفه المستشرقون بأنه إمام مدرسة بيروت الفقهية فهو من أهل الحديث وليس من أهل الرأي.

أما حديث «جولدزيهر» عن نشأة مدرستي الرأي والحديث. فإن رأيه حولهما

---

(1) الدهولي، حجة الله البالغة، ج1، ص45.

متضارب فأحياناً يفصل بينهما، ويبين الفوارق التي تتميز كل واحدة عن غيرها وأحياناً يجمع بينهما ويستنتج في نهاية بحثه عنهما أن الخلاف بينهما نظري لأن مدرسة الحديث تعتمد على الرأي والمنطق بجانب اعتمادها على الحديث، وأن مدرسة الرأي تحتاج إلى الحديث لتدعيم رأيها المبني على النظر والتأمل والتفكير. وهذا الموضوع وإن كان هو الآخر سيكون مكانه في الفصل الخاص بدراسة الفقه، إلاّ أن المنهجية تتطلب منّا بيان هاتين المدرستين توضيحاً للإبهام الذي أضفاه جولدزيهر عليهما.

رأينا آنفاً أن الصحابة وهم يجتهدون في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية فإنهم يستخدمون قرائحهم وعقولهم لاستنباط تلك الأحكام من النصوص النقلية. وهذا الاستنباط يختلف من فقيه إلى آخر فمنهم من يستخدم الرأي بغزارة ومنهم من يضيق فيه. ورأينا كيف كان الخليفة عمر يستخدم رأيه في حل العديد من القضايا المستجدة التي تواجه الأمة الإسلامية. والحقيقة التي لا مراء فيها أن الخليفة عمر والصحابي «عبد الله بن مسعود» يعتبران من شيوخ مدرسة الرأي المؤسسين لها. وعندما ذهب ابن مسعود إلى الكوفة تخرج على يديه الكثير من تلاميذ هذه المدينة الذين ترسموا منهجه في استنباط الأحكام الشرعية. وكانت هذه المدرسة منذ بدايتها تعتد بالرأي حيث لا نص من كتاب أو سنة. وأشرنا آنفاً إلى تحرج ابن مسعود عن رواية الأحاديث عن رسول الله خوفاً وتقية. الأمر الذي ساعده على الإدلاء برأيه في العديد من المسائل التي تطرح عليه. وإذا تتبعنا سلسلة أعلام هذه المدرسة لرأيناها ممتدة من ابن مسعود إلى علقمة بن قيس إلى إبراهيم النخعي إلى حمّاد بن أبي سليمان إلى الإمام أبي حنيفة الذي أطلق عليه جولدزيهر بحق إمام ورئيس هذه المدرسة بلا منازع. والسبب في نشأة هذه المدرسة بالكوفة وازدهارها بالعراق وجود ابن مسعود بها أولاً، وقلة الحديث في العراق ثانياً، وتمدن وتحضر وعلاقة هذا القطر بفارس والهند والأمم المتمدنة ثالثاً.

وقد امتازت هذه المدرسة بخصائص مميزة منها كثرة تفريعهم الفروع حتى الخيالي منها، لكثرة ما يحدث في قطرهم من حوادث لا مثيل لها في الحجاز، فيبدون حكماً في المسألة المطروحة، ثم يفرعونها، ويقلّبونها على سائر وجوهها الممكنة وغير الممكنة، ويفترضون حلولاً لقضايا مطروحة أو من الممكن طرحها مستقبلاً حتى أطلق عليهم أهل الحديث الارأيتيّين[1]. كما تمتاز هذه المدرسة بقلة رواية الحديث

(1) أحمد أمين، فجر الإسلام، المرجع السابق، ص242.

خشية ما يروونه موضوعاً عن الرسول ومختلفاً عليه، فكان أصحاب هذه المدرسة لا يتفقون على أمانة محدّث وصدقه.

إن معارضي مدرسة الرأي حمَّلوها أكثر مما تحتمل عندما وصفوها بأنها لا تأخذ بالحديث. وهذا مناف للحقيقة العلمية المجردة. فنحن لو رجعنا إلى منهج رئيسها وهو الإمام أبو حنيفة لرأيناه يأخذ بكتاب الله، فإن لم يجد فبسنة رسول الله، فإن لم يجد فيهما نصاً يأخذ بقول من شاء من الصحابة ويدع قول من شاء إلى قول غيرهم فإذا انتهى إلى التابعين فيراهم أنهم أناس من أناس وهم رجال وهو من الرجال فيجتهد كما يجتهدون. وهذا المنهاج كما ترى لا يستبعد النصوص ولا ينبذها ولكنه يأخذ بها في الدرجة الأولى فإن لم يجد فيها شيئاً يروي غليله انتقل إلى مصادر التشريع الأخرى.

كثر الكلام على أبي حنيفة لأنه أكثر من تفريع الفروع على الأصول، وافترض حلولاً لحوادث لم تقع وهي محل انتقاد الفقهاء الآخرين. والسبب في ذلك أنه كان يتشدد في قبول الأخبار، ويشترط لذلك شروطاً قاسية لكثرة انتشار وضع الأحاديث عن الرسول في زمانه، ومن هنا فإنه ضيّق في استنباطه من الحديث وأكثر من استخدام القياس والرأي ولكنه لم يرفض الحديث جملة وتفصيلاً، وليس قليل البضاعة فيه كما يصفه معارضوه.

وبجانب مدرسة الرأي ظهرت مدرسة الحديث في المدينة واعتمدت على النصوص لا تحيد عنها إلا فيما ندر وعند الضرورة القصوى فقط. وكان زعماء هذه المدرسة ابن عباس، والزبير، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وغيرهم، ثم اشتهر منها فقهاء آخرون مثل سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وأبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث، وعبيد الله بن عقبة بن مسعد، وسليمان بن سيار، وخارجة بن زيد بن ثابت، وهم الذين أطلق عليهم فقهاء المدينة السبعة. وقد انتشرت هذه المدرسة في الحجاز لأنها موطن الرسول، وموطن الصحابة الأوائل الذين رووا أحاديث كثيرة عن الرسول، وقد كثر في هذا المصر الكثير من السنة وآثار الصحابة وكانت مجالاً خصباً للدراسة والتداول والتمحيص فاعتمد الفقهاء على هذه الثروة العلمية الحديثة ولجأوا إليها في استنباط الأحكام الشرعية. كما أن هذه البيئة تمتاز بالبساطة في الحياة وعدم تعقيدها الأمر الذي لا يحتاج الفقهاء فيها إلى الكثير من الحلول للمشاكل المستجدة المطروحة عليهم.

امتازت هذه المدرسة بكراهيتها الشديدة للسؤال عن الفروض خلافاً لمدرسة الرأي. كما تكره استخدام الرأي، وتعتمد على الأحاديث والآثار وعمل أهل المدينة. وكانت تتساهل في شروط الحديث وتعتدُّ أحياناً بالضعيف منه[1].

ولكن الذي يجب التنويه به في هذا السياق أنه بالرغم من اعتماد أصحاب هذه المدرسة على الحديث والآثار فإنهم يلتجئون أحياناً إلى الرأي عند الضرورة خاصة عند عدم وجود النصوص وهكذا ترى أن مدرسة الرأي تأخذ بالحديث في حالة وجوده، ومدرسة الحديث تأخذ بالرأي عند الضرورة.

ونحن بعد أن عرضنا عليك رأي جولدزيهر حول تطور السنة في العصر العباسي وردودنا على بعض آرائه، فإنه استعرض في خاتمة بحثه الطرق التي سلكها علماء المسلمين لإزالة التعارض بين الأحاديث، واستنتج قبل ذلك عدم وحدة السنة واختلافها اختلافاً بيّناً في العالم الإسلامي. ورأى أن ذلك التعارض ناتج عن وضع كل مدرسة لأحاديث تدعم مركزها وحججها. ويشير جولدزيهر إلى المناهج التي سلكها المسلمون في إزالة التعارض بين الأدلة الشرعية منها: البحث عن تاريخ ورود النصين المتعارضين، فإذا علم تقدم أحدهما على الآخر حكم بأن المتأخر منهما ناسخ للمتقدم متى كانا متساويين في القوة[2]. ومنها الترجيح بين النصين المتعارضين بطريق من طرق الترجيح المقررة كترجيح المحكم على المفسر، وترجيح المفسر على النص أو الظاهر، وترجيح العبارة على الإشارة، وكترجيح النص الدال على التحريم على النص الدال على الإباحة، وترجيح الحديث الذي يرويه الضابط الفقيه على الحديث الذي يرويه مَنْ هو أقل منه في ذلك. وإذا لم يكن هناك مرجح فإن جولدزيهر يشير إلى الجمع والتوفيق بين النصين المتعارضين، واستشهد في هذا الخصوص بما رواه الإمام الشافعي في رسالته من إزالة التعارض بين النصوص التي تعالج مسألة واحدة، واعتبره المؤسس الحقيقي لعلم أصول الفقه[3].

---

(1) المرجع السابق، ص243.

(2) Goldziher, op, cit, pp: 97-98.

(3) انظر رأي الشافعي في إزالة التعارض بين الأحاديث التي تعالج قضية واحدة. في رسالة الدكتوراه التي قدمها كاتب هذه السطور بالفرنسية تحت عنوان:

Origine et developpement de la science des Usul al-fiqh D'après Al-shafiei et Al-Ghazali, Thèse de Doctorat, université de Paris-Sorbonne, Paris IV, 1985.

ونستنتج أخيراً من آراء جولدزيهر حول تطور الحديث في العصور الإسلامية الأولى النتائج الآتية:

أولاً: إن الأحاديث النبوية عبارة عن انعكاس فعلي للتطور الإسلامي السياسي والاجتماعي والثقافي، وبالتالي فإن معظم هذه الأحاديث موضوعة لمواكبة هذا التطور الذي حصل في جميع مناحي الحياة الإسلامية المختلفة.

ثانياً: يهتم المسلمون الأوائل بوضع أحاديث عن رسول الله كتلك التي تدعو إلى الترغيب والترهيب خاصة بعد اندلاع النزاع بين العلماء الأتقياء والسلطة الأموية الحاكمة التي يتهمها هي الأخرى بوضع الأحاديث التي تمجد سلطانها وتقلل من شأن خصومها.

ثالثاً: إن المدارس الفقهية المختلفة قد وضعت الأحاديث لتدعيم مواقفها وقد شمل الوضع العبادات والمعاملات على حد سواء.

رابعاً: قلة الأحاديث في العصر الإسلامي الأول وكثرتها في العصور المتأخرة لمواجهة المشاكل المستجدة في الأقطار المفتوحة، وإيجاد حل لكل قضية استناداً إلى النصوص لتدعيم شرعيتها.

لقد حاولنا الرد على جميع الشبهات التي أوردها جولدزيهر وشاخت عن تطور الحديث في العصور الإسلامية المختلفة، ووصلنا إلى نتائج علمية محددة فندنا فيها هذه الآراء التي لا تستند في معظمها إلى أدلة علمية سائغة. وأثبتنا أن الحديث لم يتطور بتطور الحياة الإسلامية ومستجداتها. ولكنه وجد منذ عهد الرسول ونقله الصحابة والتابعون وتحرَّوْا الدقة في نقله إلى الأجيال اللاحقة وبالتالي فهو ليس مرآة عاكسة للحياة الإسلامية بمقدار ما كان مرشداً وهادياً لها في الكثير من العبادات والمعاملات.

نعم لقد كثر الوضع في الأحاديث بغزارة لأسباب سياسية، ومذهبية وشعوبية، وعصبية وقصصية، ولأغراض الترهيب والترغيب. ولكن هذا الوضع نشأ بعد اندلاع الصراع السياسي على السلطة بين المسلمين. فما رأي المستشرقين حول الحديث وصراع الأحزاب السياسية في الإسلام؟ هذا ما سنبحثه في المبحث المقبل.

المبحث الرابع

المستشرقون وأسباب وضع الحديث

رأينا في مباحث سابقة أهمية الحديث في الحياة الإسلامية، وبيّنا اهتمام الصحابة والتابعين بجمعه وحفظه في صدورهم، ورأينا أن المسلمين الأوائل اهتموا بصورة خاصة بتفاصيل حياة النبي وأقواله وأفعاله وتقريراته وشمائله وسيرته لأنهم مأمورون بالاقتداء به في حياتهم العامة والخاصة. ونوهنا بأهمية الحديث باعتباره المصدر النقلي الثاني للتشريع الإسلامي بعد القرآن، ولأنه يبين القرآن، ويفصل في أحكامه المجملة، ويقيد مطلقه، ويخصص عامه، ويقرر أحكاماً جديدة لم ينص عليها. ومن هنا كان اهتمام المسلمين بحفظ الحديث وفهمه، وتدوينه على مرّ العصور.

وكلما تطورت الحياة الإسلامية، واتسعت الفتوحات، واندلعت الفتن، واختلط المسلمون بغيرهم من الأقوام، استُخدِم الحديث للدفاع عن أحزاب سياسية متناحرة، وطُوِّع لخدمة الشعوبية والزنادقة، والتجأ إليه علماء الكلام والفلاسفة لتقوية حججهم العقلية والجدلية، واستخدمه القاصون للتأثير على العامة مبالغين في وصف الثواب والعقاب وموفرين مادة مشوقة ومثيرة للسامعين الذين ينجذبون لهذه القصص المستندة إلى الأحاديث الموضوعة. بل شارك في الوضع بعض الصالحين لترغيب الناس في عمل الخير وزجرهم عن الشر وهذا من جهلهم، وقلة معرفتهم، وضيق أفقهم لأن الأحاديث الصحيحة تغني عن الموضوعة لمن أراد الترغيب والترهيب. ووضعت الأحاديث لتحقيق الأغراض الخاصة. ولدفاع المذاهب عن أفكارها، وكان نتيجة هذا الوضع أن بذل العلماء الأتقياء مجهوداً علمياً رائعاً لتصفية الأحاديث الصحيحة من الموضوعة، فوضعوا معايير علمية صارمة انصبت على سند الحديث ومتنه لغربلته ومعرفة عدالة راويه وصدقه وانسجام متنه، والقواعد العامة الموضوعة للتعرف إلى موضوعه من صحيحه.

درس المستشرقون أسباب وضع الأحاديث، وتعمقوا في دراستها، وأصّلوا دوافعها، وأشاروا إلى مجهودات العلماء لتصحيحها ومعرفة موضوعها من مكذوبها، ولكن تحليلاتهم هذه تمتاز بالكثير من الغمز واللمز، وافتراض الفروض المتعسفة والأحكام المسبقة والإشارة إلى الحوادث الغامضة، والتمثيل بالوقائع الضعيفة، والركون إلى الروايات الشاذة حتى أتت تحليلاتهم في غاية من التحامل والتعسف،

ونستنتج أخيراً من آراء جولدزيهر حول تطور الحديث في العصور الإسلامية الأولى النتائج الآتية:

أولاً: إن الأحاديث النبوية عبارة عن انعكاس فعلي للتطور الإسلامي السياسي والاجتماعي والثقافي، وبالتالي فإن معظم هذه الأحاديث موضوعة لمواكبة هذا التطور الذي حصل في جميع مناحي الحياة الإسلامية المختلفة.

ثانياً: يهتم المسلمون الأوائل بوضع أحاديث عن رسول الله كتلك التي تدعو إلى الترغيب والترهيب خاصة بعد اندلاع النزاع بين العلماء الأتقياء والسلطة الأموية الحاكمة التي يتهمها هي الأخرى بوضع الأحاديث التي تمجد سلطانها وتقلل من شأن خصومها.

ثالثاً: إن المدارس الفقهية المختلفة قد وضعت الأحاديث لتدعيم مواقفها وقد شمل الوضع العبادات والمعاملات على حد سواء.

رابعاً: قلة الأحاديث في العصر الإسلامي الأول وكثرتها في العصور المتأخرة لمواجهة المشاكل المستجدة في الأقطار المفتوحة، وإيجاد حل لكل قضية استناداً إلى النصوص لتدعيم شرعيتها.

لقد حاولنا الرد على جميع الشبهات التي أوردها جولدزيهر وشاخت عن تطور الحديث في العصور الإسلامية المختلفة، ووصلنا إلى نتائج علمية محددة فندنا فيها هذه الآراء التي لا تستند في معظمها إلى أدلة علمية سائغة. وأثبتنا أن الحديث لم يتطور بتطور الحياة الإسلامية ومستجداتها. ولكنه وجد منذ عهد الرسول ونقله الصحابة والتابعون وتحرَّوْا الدقة في نقله إلى الأجيال اللاحقة وبالتالي فهو ليس مرآة عاكسة للحياة الإسلامية بمقدار ما كان مرشداً وهادياً لها في الكثير من العبادات والمعاملات.

نعم لقد كثر الوضع في الأحاديث بغزارة لأسباب سياسية، ومذهبية وشعوبية، وعصبية وقصصية، ولأغراض الترهيب والترغيب. ولكن هذا الوضع نشأ بعد اندلاع الصراع السياسي على السلطة بين المسلمين. فما رأي المستشرقين حول الحديث وصراع الأحزاب السياسية في الإسلام؟ هذا ما سنبحثه في المبحث المقبل.

المبحث الرابع

المستشرقون وأسباب وضع الحديث

رأينا في مباحث سابقة أهمية الحديث في الحياة الإسلامية، وبيّنا اهتمام الصحابة والتابعين بجمعه وحفظه في صدورهم، ورأينا أن المسلمين الأوائل اهتموا بصورة خاصة بتفاصيل حياة النبي وأقواله وأفعاله وتقريراته وشمائله وسيرته لأنهم مأمورون بالاقتداء به في حياتهم العامة والخاصة. ونوهنا بأهمية الحديث باعتباره المصدر النقلي الثاني للتشريع الإسلامي بعد القرآن، ولأنه يبين القرآن، ويفصل في أحكامه المجملة، ويقيد مطلقه، ويخصص عامه، ويقرر أحكاماً جديدة لم ينص عليها. ومن هنا كان اهتمام المسلمين بحفظ الحديث وفهمه، وتدوينه على مرّ العصور.

وكلما تطورت الحياة الإسلامية، واتسعت الفتوحات، واندلعت الفتن، واختلط المسلمون بغيرهم من الأقوام، استُخدِم الحديث للدفاع عن أحزاب سياسية متناحرة، وطُوّع لخدمة الشعوبية والزنادقة، والتجأ إليه علماء الكلام والفلاسفة لتقوية حججهم العقلية والجدلية، واستخدمه القاصون للتأثير على العامة مبالغين في وصف الثواب والعقاب وموفرين مادة مشوقة ومثيرة للسامعين الذين ينجذبون لهذه القصص المستندة إلى الأحاديث الموضوعة. بل شارك في الوضع بعض الصالحين لترغيب الناس في عمل الخير وزجرهم عن الشر وهذا من جهلهم، وقلة معرفتهم، وضيق أفقهم لأن الأحاديث الصحيحة تغني عن الموضوعة لمن أراد الترغيب والترهيب. ووضعت الأحاديث لتحقيق الأغراض الخاصة. ولدفاع المذاهب عن أفكارها، وكان نتيجة هذا الوضع أن بذل العلماء الأتقياء مجهوداً علمياً رائعاً لتصفية الأحاديث الصحيحة من الموضوعة، فوضعوا معايير علمية صارمة انصبت على سند الحديث ومتنه لغربلته ومعرفة عدالة راويه وصدقه وانسجام متنه، والقواعد العامة الموضوعة للتعرف إلى موضوعه من صحيحه.

درس المستشرقون أسباب وضع الأحاديث، وتعمقوا في دراستها، وأصّلوا دوافعها، وأشاروا إلى مجهودات العلماء لتصحيحها ومعرفة موضوعها من مكذوبها، ولكن تحليلاتهم هذه تمتاز بالكثير من الغمز واللمز، وافتراض الفروض المتعسفة والأحكام المسبقة والإشارة إلى الحوادث الغامضة، والتمثيل بالوقائع الضعيفة، والركون إلى الروايات الشاذة حتى أتت تحليلاتهم في غاية من التحامل والتعسف،

ومشوبة بالتعصب والهوى، وبعيدة عن مناهج البحث العلمي الصارمة.

سنتعرض في هذا المبحث إلى دراسة المستشرقين لأسباب وضع الحديث وجهود علماء المسلمين لتنقيتها في المطالب التالية:

المطلب الأول: الحديث والصراع السياسي.

المطلب الثاني: دور القاصين وغيرهم في وضع الحديث.

المطلب الأول

الحديث والصراع السياسي

اندلع الصراع السياسي على السلطة منذ وفاة الرسول، بل وحتى قبل دفنه، واختلف المسلمون فيمن يتولى أمرهم. فبعضهم يرى اختيار الخليفة عن طريق الشورى، وبعضهم الآخر يرى أحقية البيت الهاشمي فيها. وانتصر الفريق الأول بعد اختيار أبي بكر خليفة للمسلمين، وذلك بعد القضاء على الفتنة في مهدها بعد اجتماع السقيفة المشهور والذي استبعد بموجبه الأنصار نهائياً من الحكم. وبعد وفاة أبي بكر أوصى بالخلافة إلى عمر فسلّم المسلمون بهذه الوصية وارتضوا حكمه حتى قتل غيلة بناء على مؤامرة شعوبية مفضوحة. وقبل أن يلفظ أنفاسه اختار عمر ستة من كبار الصحابة ليتولى أحدهم الحكم من بعده، فاختار الستة «عثمان» بدلاً من «علي» الذي كان يعتقد أنه قاب قوسين أو أدنى من الخلافة. وفي منتصف حكمه حدث شقاق كبير حوله، وتفرقت الأمة عنه، وثارت بعض الأمصار عليه وأدت تلك الثورة إلى مقتله. ومنذ هذه اللحظة أطلّت الفتنة بشعة مظلمة لم يسلم المسلمون من آثارها إلى يوم الناس هذا.

وعندما تولى عليّ الخلافة نَفَس عليه نفر من الصحابة كالزبير وطلحة وعائشة، فوقعت معركة الجمل التي قاتل المسلمون فيها بعضهم بعضاً. ثم اندلعت الحرب الضروس بشعة هي الأخرى بين معاوية وعليّ وانتهت أخيراً وبعد خطوب إلى مقتل عليّ وتفرق المسلمين إلى شيع وأحزاب متنافرة بأسها بينها شديد فمنهم من يتشيع لعلي ومنهم من ينضم إلى معاوية، ومنهم من يخرج على كليهما. فزادت الهوة بينهم اتساعاً وسالت بينهم الدماء أنهاراً، وما زال هذا الصراع يطل على الجماعة الإسلامية من آن لآخر إلى يوم الناس هذا أيضاً.

حاول كل فريق وحزب أن يضع الحديث لتقوية مركزه، وإضفاء الشرعية على تصرفاته ومعتقداته. ومن هنا كثر الوضع في الحديث عندما لم تسعف هذه الفرق النصوص القرآنية للدفاع عن معتقداتها وإضفاء الشرعية على عقائدها. فوضع الشيعة أحاديث في فضل علي والطعن على معاوية. ووضع خصومهم أحاديث في فضائل أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية رداً على من ينتقص منهم. وهكذا أصبحت هذه الأحاديث الموضوعة تعكس الصراع الفكري والسياسي بين الأحزاب المختلفة.

عالج «جولدزيهر» هذا الموضوع باستفاضة وعمق في كتابه المنوه عنه «دراسات إسلامية» ودرس هذا الموضوع في إطار تاريخ الحضارات، واعتبر أن دراسة الحديث لا تكمن في أهميته من الناحية التشريعية بمقدار ما تكمن في إيضاح ما ينكشف من ورائها من صراع سياسي طبقاً للظروف السياسية التي مرّ بها الإسلام منذ عصوره الأولى.

قدّم «جولدزيهر» العديد من الأحاديث التي رآها قد وضعت لخدمة أهداف سياسية صرفة. منها ما يَحُثُّ على وجوب الطاعة لأولياء الأمر وعدم الخروج عليهم مهما كانت تصرفاتهم المنافية للدين باعتبار طاعة الخلفاء هي طاعة الله. وكان السؤال المطروح في الدوائرا الدينيّة إبّان العصر الأموي: كيف يتصرف المسلم التقي أمام تصرفات الولاة الأمويين البعيدة عن روح الدين الإسلامي ونصوصه كالحجاج بن يوسف وخالد القسري وغيرهما؟. كانت هذه القضية من أهم المشاكل المطروحة أمام الدوائر الدينية في ذلك العصر. فكان الأتقياء يرون عدم شرعية هذا النظام فحاربوه سلباً وأحياناً إيجاباً، وكانوا يرون أن مقاومة هؤلاء الحكام واجب ديني لا محيص منه ويشاركون آراء الخوارج فيه. ولكنهم يختلفون عن الخوارج لأنهم يعتقدون شرعية خلافة عليّ وخلفائه المحتملين. وكانوا في لحظات حياتهم الأخيرة ينطقون بالشهادة ويعترفون بأن الحجاج لا يمكن اعتباره من بين المؤمنين[1].

وفي مواجهة هذا التيار المعارض للسلطة الأموية نشأ تيار فكري مخلص لهذا النظام وموال له أطلق عليه اسم «المرجئة».

وكما نشأ الخوارج نشأة سياسية في الصراع على السلطة، وكما كانت عقيدة

(1) Goldziher, E.T.I. op. cit, p.108.

الشيعة في الإمام هي التاريخ الحقيقي لنشأة هذه الفرقة، كذلك كانت نشأة المرجئة نشأة سياسية ارتبطت بقضايا السياسة، سواء منها ما اتصل بالخلافة مباشرة أو ما تعلق بموقف الدولة الأموية من الشعوب غير العربية التي دخلت في الإسلام.

وترى المرجئة أنَّهُ طالما كان الأمويون مؤمنين ولكنهم لا يطبقون الشريعة كما ينبغي، فإنهم لا يستحقون في الوقت ذاته رفض الطاعة لهم والخروج على ولايتهم، ولا يصنفون إلا نظرياً بأنهم غير مؤمنين. والمرجئة لا يهتمون بالتطبيق العملي للأمويين لأمور الشريعة، ومن هنا كانوا لا يندِّدون بتصرفات حكّامهم القاسية تجاه الأتقياء الذين يرفضون طاعتهم وسلطانهم[1].

ونحن نرى أن الإرجاء يعني فك الارتباط بين العمل والإيمان. فلا تَقِفُ صحة الإيمان على الأعمال التي تعرب عنه وتدل عليه، فلا تنفع مع الكفر طاعة ولا تضر مع الإيمان معصية. وعلى المسلم أن يرجئ الحكم على من لا يقرن الإيمان بالعمل إلى يوم القيامة ليفصل فيه الله طبقاً لما يراه.

نشأ الإرجاء في عهد بني أمية، وأول من قال به هو الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب، فهو أول من قال بالإرجاء وكتب بذلك كتاباً كان يقرأ نيابة عنه في الأمصار[2]. وتدل كتب المؤرخين على أن «الإرجاء» الذي أظهره الحسن بن محمد كان ذا طابع سياسي، نادى فيه بالتمييز ما بين قضايا العقيدة واستخدام أحكام الكفر والإيمان وما بين قضايا السياسة والإمامة بالذات[3].

وتذكر كتب الفرق الإسلامية أن أول من قال بالإرجاء المحض معاوية وعمرو بن العاص، كانا يزعمان أنه لا يضر مع الأيمان معصية، ولذلك قال معاوية لمن قال له: حاربت من تعلم وارتكبت ما تعلم.. فقال: وثقت بقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[4].

---

(1) Ibid, p.109.

(2) أ ـ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4، ص204.
ب ـ المقريزي، خطط المقريزي، ج3، ص292.

(3) د. محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1977م، ص168.

(4) المرجع السابق، ص174.

فالإرجاء يعني الفصل بين الإيمان والعمل[1]، وقد استخدم سياسة لتبرير أفعال بني أمية وعدم تصنيفهم من ضمن الكفار ما داموا مؤمنين ولا يضيرهم عملهم في إطلاق صفة الكفر عليهم، لأن ذلك أمر يُرجَأُ النظر فيه إلى الله ليحكم فيه. وهو بذلك قد قصد من ورائه تبرير سياسة الحكومة القائمة مهما كان فعلها. وهكذا يرى جولدزيهر أن المرجئة يؤلفون حزباً موالياً للسلطة الأموية. ومعارضاً لحزب «الجبل» أي لأولئك المعارضين لهذا الحكم بل ومبرراً لكل حاكم يتصرف خلافاً لقواعد الشريعة. وبين هذين التيارين المتعارضين نشأ حزب وسط استطاع أن يأخذ مكانه في الضمير العالمي للأمة الإسلامية، وخلّفت مفاهيمه آثاراً عديدة على الحديث. أهمها قيام الفقهاء بنشر مذهب مفاده لزوم الطاعة لمن يتولى مقاليد السلطة ليعم الأمن والنظام في الدولة خدمة لوحدة الإسلام والبعد به عن الفتن والشقاق مهما بلغ سوء الحكام[2].

وضعت أحاديث عديدة تدعو إلى هذا المذهب الذي يسبغ الشرعية على أعمال الحكام مهما كانت تصرفاتهم المجافية للدين، وتلزم المسلمين بطاعة أولياء أمورهم مهما كان ظلمهم وجورهم وجبروتهم، فقدموا بذلك خدمات غير جليلة لهم. وبمقدار ما كان هذا الاتجاه يدعو إلى الطاعة والخضوع للحكام الشرعيين. فإنه يسبغ ذات الشرعية على أي نظام آخر يصل إلى السلطة عن طريق الانقلابات والثورات ما دام قد تجذَّرَ واكتسب هذه الشرعية بعد نجاحه. وكأن الأمر لا يستدعي إلا تهدئة الضمير الديني الذي أصبح قلقاً لدى الأتقياء الديماغوجيين والثوار ومدعي العروش. أما بقية الشعب فلا يهمه أن يرى فوق كرسي الخلافة زيداً أو عمراً[3].

وضعت أحاديث عديدة لتبرير الطاعة لأولياء الأمور مهما كانت تصرفاتهم منها: أن تساءل الرسول عن كيفية العمل عند اشتداد جور الحكام واستيلائهم على بيت المال فأجابه أحدهم: نحمل سيوفنا على أعتاقنا.. الخ فأجابه الرسول أطع «الحاكم» برّاً كان أو فاجراً.. الخ[4]. ومنها: «**من أهان سلطان الله في الأرض فقد أهان الله**»[5].

---

(1) المرجع السابق.

(2) Goldziher, op. cit, p.112.

(3) Ibid, p.112.

(4) أبو داود ج1، ص252، ذكره جولدزيهر في كتابه المنوه عنه، ص114، هامش رقم 3 والترجمة من عندنا.

(5) الترمذي، ج11، ص35 ذكره جولدزيهر، ص114، هامش رقم (5).

ومنها: «**من كره من أمره شيئاً فليصبر فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية**»[1].

انطلاقاً من هذا المبدأ يرى ممثلو هذا الاتجاه أن قتل الطاغية حرام، قال الزبير بن عدي: أتينا أنس بن مالك فشكونا إليه ما نلقى من الحجاج فقال: «اصبروا لا يأتي عليكم زمان إلا الذي بعده شر منه..». فالحجاج هو عقاب من الله، فلا يجب معارضة عقاب الله بالسيف[2]. وعن «عبادة بن الصامت» قال: «دعانا النبي فبايعناه وقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة... الخ وألاَّ ننازع الأمر أهله» رواه البخاري في كتاب الفتن. ويتضح من هذه الأحاديث وغيرها حضُّ المسلمين على القبول بالأمر الواقع واجتناب الفتن، والبقاء ساكنين في بيوتهم منتظرين نهايتها إذا وقعت بصبر واستسلام. «**فالقاعد فيها خير من القائم. والقائم فيها خير من الماشي. والماضي فيها خير من الساعي من تشرف لها تستشرفه فمن وجد فيها ملجأ أو معاذاً فليعذ به**» رواه البخاري في باب الفتن. ومنها: «أن السعيد لمن جنب الفتن». وإذا أرغم أحد على الاشتراك في هذه الفتن فإن «المقتول فيها خير من القاتل». وإذا ادلهمّت الفتن فعلى المرء أن يتخذ سيفاً من خشب ويبتعد عن مواطنها بقدر الإمكان. ومن شهد هذه الفتن وكرهها كمن غاب عنها.

هذه الأحاديث الموضوعة تحتوي على المبادئ العامة التي يذيعها وينشرها الفقهاء على الشعب لدعم النظام القائم وتجنب الاضطرابات المدنية. وهذه الأمثلة تبين لنا الاتجاه الذي سكله هذا المذهب في الحفاظ على الأمن العام وإقرار السلام، وآية ذلك أن الأحنف بن قيس يقول: إنه بينما كان ذاهباً إلى مساعدة عليّ قبل معركة الجمل التقاه أبو بكرة فقال له: إلى أين أنت ذاهب؟ فلما أجابه أنه ذاهب إلى مساعدة علي فقال له أبو بكرة: عد من حيث أتيت فقد سمعت النبي يقول: «**إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فكلاهما من أهل النار قيل: هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال إنه أراد قتل صاحبه**» رواه البخاري في كتاب الفتن.

إن المثال السابق وغيره من الأمثلة التي أشار إليها جولدزيهر استنتج منها أن هذه

---

(1) البخاري، كتاب الفتن.

(2) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج3، ص22، ذكره جولدزيهر، ص115 هامش رقم (7) والترجمة من عندنا.

الأحاديث قد وضعت منذ القرن الأول الهجري، وهي تبين العلاقة بين النظام السياسي القائم وبين بعض الفقهاء الذين حاولوا تطويع الأحاديث لخدمة هذه القوى السياسية. وبجانب ذلك فإن بعض خلفاء بني العباس قد اضطهدوا ممثلي هذا المذهب ونددوا بتصرفاتهم تجاه السلطة الحاكمة الأموية التي حاولوا أن يضفوا عليها الشرعية والطاعة باختراع الأحاديث المزورة، وطلبوا منهم تطوير المبادئ وتطويع الأحاديث في عصرهم كي تتفق والمصلحة العامة. وهذه المبادئ الجديدة هي التي هيأت لظهور «الإجماع» الذي أكد بموجبه عدم أحقية أي أحد في الخروج على الحاكم المعترف به مِن قِبَلِ الأمة الإسلامية حتى وإن كان قد فقد من الناحية الدينية الصفات الواجب توفرها فيه[1].

لا يبتغي الإسلام التقليدي ترسيخ مفهوم وراثة الخلافة في ضمير الناس، إلا أن الأسرة العباسية قد حظيت بشرعية دينية واضحة، وقد ساندها في ذلك الاتجاه الديني في الجماعة الإسلامية. ولكن هذه الشرعية لا تستند إلى أن هؤلاء الأمراء يمثلون الشرعية في حد ذاتها وراثة، ولكنهم يتمتعون بهذه الصفة لإجماع الأمة عليهم. وطبقاً للمذهب التقليدي الإسلامي فإن الإجماع فقط هو الذي يضفي صفة الشرعية على الحاكم. فالإمام الشرعي هو ذلك الإمام المجمع عليه، والإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيها. وهذا هو المبدأ الذي واجه به السلطة العباسية من يعتقد في شرعية الخلافة في علي وبنيه. وهكذا أصبح الإجماع هو المعيار المطلق لشرعية النظام السياسي الإسلامي طالما كان المسلمون الأتقياء لا يريدون أن يصبغوا حكم الخلفاء الراشدين الثلاثة وحكام بني أمية بعدم الشرعية وبعدم الاستمرارية القانونية للدولة الإسلامية منذ القرن الأول الهجري، وهو الأمر الذي حاول فيه هذا المذهب الإسلامي التقليدي تجنبه قدر الإمكان. وهكذا وجد الفقهاء مبرراً قانونياً لشرعية نظم الحكم السابقة على العصر العباسي، ووضعت أحاديث تشير إلى تتالي الخلافة من أبي بكر إلى عمر إلى عثمان[2].

وهكذا أصبحت الثورة والخروج على النظام الحاكم مهما كانت مبرراته واستناده

---

(1) البخاري، كتاب الديات، رقم (2) ذكره جولدزيهر في ص116، هامش رقم (1). والترجمة من عندنا.

(2) Goldziher, op. cit, p.118.

إلى حجج شرعية تمثل فتنة تعارضها السنة، ومن يفعل ذلك أو يشارك فيها فهو رجل ترفعه الفتنة وتضعه السنة[1].

ولكن الخلفاء العباسيين ودعاتهم السياسيين لم يستندوا فقط إلى الإجماع لتأسيس شرعية حكمهم، بل إنهم استندوا أيضاً إلى نظام الوراثة باعتبار جدهم عم الرسول. وقد طوروا نظريات تعطي الحق في الإرث للعم بدلاً من أبناء البنت، وقد استخدموا نظرية الوراثة هذه ضد العلويين وضد الأمويين أيضاً. فالعلويون يستندون في حقهم في الخلافة إلى عقيدة النص والوصية لا إلى إجماع الأمة الإسلامية على ذلك[2]. ونحن لا يهمنا هنا الإشارة إلى تلك المناظرات الشعرية التي تبادلها شعراء العلويين والعباسيين، بحيث حاول كل فريق من خلالها استخدام الفقه في إضفاء الشرعية على مطالبه. وسنقتصر فقط على حديث منع إرث النبي الذي قال عنه جولدزيهر: إنه موضوع لدعم شرعية خلافة أبي بكر وعمر وعثمان، وإن مسألة حرمان فاطمة من إرث والدها بعد ذلك لم يكن مقتصراً على حرمانها من قطعة أرض أو أملاك منقولة ولكن الموضوع أبعد من ذلك وهو حرمان زوجها من المطالبة بالخلافة، طالما كان الحديث يقول: «**نحن معاشر الانبياء لا نورَثُ ما تركنا صدقة**»[3]. والغريب أن هذا الرأي قد أذعناه في الجامعة وقدمنا الأدلة المقنعة على عدم إمكانية صحته وقد تطابق رأينا مع ما ذهب إليه جولدزيهر حتى قبل أن نطلع عليه. ورأينا أن هذا الحديث لا ينظم القانون الخاص فحسب، ولكنه قد استخدم كمبدأ أساسي في القانون العام أيضاً.

فإذا كانت الأنظمة السياسية التي وصلت إلى الحكم وضعت أحاديث عديدة لإضفاء الشرعية على حكمها وسلطتها، فإن الأحزاب المعارضة وجدت نفسها في حاجة ماسة إلى وضع مثل تلك الأحاديث لتأسيس شرعية مطالبها أيضاً. فهؤلاء الشيعة لم يقتصروا على وضع الأحاديث التي تناسبهم فحسب ولكنهم اتهموا أهل السنة بتزوير القرآن عند جمعه إبان خلافة عثمان، وادعوا بأنه جاء خالياً من الآيات التي تعلن صراحةً

(1) Ibid, P.119, Marge I.

(2) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، المرجع السابق، ج2، ص355 ذكره جولدزيهر، ص120 هامش رقم (2).

(3) الموطأ، ج4، ص231، ورد فيه «لا نرث ما تركنا فهو صدقة».

على خلافة «علي» وفضله، بل إنهم غيروا الحديث الذي رواه أبو بكر وعمر في رواية أخرى من عدم وراثة الرسول فقالوا «لا يرث» بدلاً من «لا نورث» ما تركناه صدقة». وهذا يعني أن ما تركه الرسول من أموال تنتقل إلى ورثته مثل بقية المسلمين. ولكن أهل السنة عدلوا أيضاً في هذا الحديث ليتوافق وما ذهب إليه أبو بكر من عدم إرث أموال الرسول فأضافوا كلمة «فهو» فأصبح الحديث «ما تركناه فهو صدقة». بل إن الشيعة طوروا مبدأ «الوارثة» هذا، وذهبوا به كل مذهب حتى رووا عن عليّ يقول: «أنا عبد الله وأخ رسول الله وأنا الصادق الكبير، فالكاذب من يدعي بعدي هذه الصفة فقد صليت مع الرسول تسع سنوات قبل الناس»[1]. وهذا القول أريد به كما هو معروف معارضة من يقول: إن لقب الصديق مقتصر على الخليفة أبي بكر وحده. وهذا القول أريد به أيضاً عدم شرعية خلافة أبي بكر، وبطلان القياس الذي قيل في حقه من أنه طالما استخلفه الرسول على الصلاة فإنه قد استخلفه على ولاية أمر المسلمين من بعده.

لم يضع الشيعة الأحاديث النبوية لدعم نظريتهم السياسية فحسب ولكنهم فسّروا القرآن ليتلاءم وما يعتقدونه، فأخذوا ينزلون نصوص القرآن على ما قرروه، بل وزادوا على ذلك فقالوا: إن كل آيات المدح والثناء وردت في الأئمة ومن والاهم. وكل آيات الذم والتقريع وردت في مخالفيهم وأعدائهم. وقالوا: إن القرآن الذي نزل به جبريل على محمد سبعة عشر ألف آية، والتي بأيدينا منها ستة آلاف ومائتان وثلاث وستون آية، والباقي مخزونة عند أهل البيت فيما جمعه علي[2]. ووصل تفسيرهم المتعسف للقرآن أن فسرّوا الشجرة الملعونة في القرآن بأنها العائلة الأموية. وشجع العباسيون هذا التفسير أيضاً في حق هذه العائلة التي قضوا عليها ولكنهم فسروا الآية: ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ من أن المراد بها عائلتهم. فإذا كان العلويون حاولوا تفسير القرآن بما يتفق ونظرياتهم فإنهم مقابل ذلك وضعوا أحاديث كثيرة للغرض ذاته. لكن الذي يجب التنويه عنه أن الحزب العلوي وجد نفسه في مأزق صعب عندما استولى العباسيون على السلطة واستندوا في شرعيتهم إلى الوراثة والإجماع، ومن هنا حاولوا الاستناد إلى نظرية أخرى تبرر أحقيتهم في الخلافة وهي اختيار الرسول علياً خليفة له نصاً وتعييناً. وإن أبا بكر كان مغتصباً للخلافة، وبعبارة

(1) الطبري، تاريخ الطبري، ج1، ص1160، ذكره جولدزيهر في كتابه ص130 هامش رقم (13).

(2) الذهبي، التفسير والمفسرون، ط2، 1976م، ص35.

أخرى فإن الرسول «أوصى» علياً بالخلافة. وهكذا وضع حديث «خُمْ» لتدعيم هذه النظرية، وهو الحديث الأكثر انتشاراً والأكثر تصديقاً لدى أهل السنة أيضاً ولكنهم فسروه تفسيراً آخر. وخلاصة هذا الحديث أن النبي كان راجعاً من حجة الوداع في مجموعة من أصحابه استراحوا في «غدير خم»فأخذ بيد علي ووقف به على الصحابة جميعاً وهم يشهدون وقال: «هذا وصيّي وأخي والخليفة من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا، اللهم وَالِ من والاه وعادِ من عاداه. . .»[1]. فالشيعة يُعِيرُون أهمية بالغة لهذا الحديث ويعتبرونه أساساً متيناً لمذهبهم القاضي بأحقية الخلافة لعلي وبنيه.

هناك حديث آخر قد وضع لمساندة نظرية الشيعة في الإمامة ويطلق عليه «حديث الطير» وقد روي بألفاظ وروايات مختلفة وملخص إحداها: أهدي طير إلى رسول الله فأكل منه ووجده لذيذاً وقال «لعل الله يبعث لي أحب مخلوق لديه». ـ ليأكل معه ـ، وكان أنس على باب رسول الله فقدم عليّ واستأذن في الدخول على الرسول فمنعه أنس من الدخول عدة مرات فأصر عليّ على الدخول قائلاً: إنه قدم إلى الرسول في أمر مستعجل، وعندما دخل عليه لامه الرسول على تأخره فأخبره علي بتعرض أنس له ومنعه من الدخول. وبرر أنس فعله آملاً في أن يأتي أحد من الأنصار قبله فصاح الرسول «يا أنس أيوجد أحد من الأنصار أحسن من عليّ أو أفضل منه»[2].

هناك أحاديث أخرى وضعتها الشيعة في فضائل علي وشمائله واستحقاقه للخلافة منها: «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه، وإلى موسى في هيبته، وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى علي». ومنها: «أنا ميزان العلم، وعليّ كفّتاه، والحسن والحسين خيوطه وفاطمة علاقته، والأئمة منا عمود توزن فيه أعمال المحبين لنا والمبغضين لنا»[3].

شك علماء السنة في صحة الأحاديث الموضوعة في فضائل عليّ والوصية له بالخلافة، وانتقدوا حديث «غدير خم» من عدة وجوه منها: إن من إمارات الوضع في هذا الحديث أن يصرح بوقوعه على مشهد من الصحابة جميعاً، ثم يقع بعد ذلك أن يتفقوا جميعاً على كتمانه عند استخلاف أبي بكر، ومنها: انفراد الشيعة في رواية هذا الحديث إذ لو كان صحيحاً لرواه آخرون غيرهم. وقال الإمام ابن تيمية بالخصوص:

---

(1) ذكره جولدزيهر في كتاب السابق، ص104.

(2) الدارمي، ج2، ص400 ذكره جولدزيهر في كتابه ص141.

(3) مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص94.

إن النص على خلافة علي مكذوب من طرق كثيرة. لأن هذا النص لم يبلّغه أحد بإسناد صحيح فضلاً عن أن يكون متواتراً، ولا نقل أن أحداً ذكره على جهة الخفاء، مع تنازع الناس في الخلافة وتشاورهم فيها يوم السقيفة وحين موت عمر وحين جعل الأمر بينهم شورى في سنة، ثم لما قتل عثمان واختلف الناس على عليّ، فمن المعلوم أن مثل هذا النص لو كان كما تقوله الرافضة من أنه نص على عليّ نصّاً جلياً قاطعاً للعُذر وعلمه المسلمون، لكان من المعلوم بالضرورة أنه لا بد أن ينقله الناس نقل مثله وأنه لا بد من أن يذكره كثير من الناس بل أكثرهم في مثل هذه المواطن التي تتوافر الهمم على ذكره فيها غاية التوافر، فانتفاء ما يعلم أنه لازم يقتضي انتفاء ما يعلم أنه ملزوم[1].

وقد توافر لدى الجماعة الإسلامية أن الرسول لم يوص لأحد بالخلافة من بعده، ولم يترك وصية مكتوبة أو شفهية تبين ذلك. ومن الأحاديث السابقة استنتج جولدزيهر كيفية وضعها لخدمة الأغراض السياسية. واعتبرها مرآة عاكسة لهذه الأحزاب التي تستشهد بالرسول للدفاع عن شرعيتها.

ولعل من المفيد الإشارة في هذا السياق إلى أن الشيعة لديهم منهج خاص في الأخذ بالأحاديث النبوية وآثار الصحابة. فهم يجرحون معظم الصحابة بل ويكفرونهم لمبايعتهم الخلفاء الثلاثة الأوائل قبل عليّ. وهم يرددون الأحاديث والآثار التي لا تتفق ونظرياتهم كحديث تحريم زواج المتعة، وأحاديث المسح على الخفين. فهم لا يأخذون الحديث إلا ممن كان شيعياً، ولا يقبلون تفسيراً إلا ممن كان شيعياً، ولا يثقون بشيء إلا إذا وصل إليهم عن طريق شيعي، ولا يعتمدون إلا على الأحاديث الموجودة في كتبهم مثل كتاب الكافي، وكتاب التهذيب لمحمد بن الحسن الطوسي، وكتاب الاستبصار لمحمد بن الحسن الطوسي أيضاً، وغالباً هذه الأحاديث المبثوثة في هذه الكتب وغيرها تروى بدون سند، وإذا كانت مروية بالسند فلا بد من أن يكون في هذا السند شيعي. وهو منهج مخالف لمناهج أهل السنة في الأحاديث.

فإذا تركنا الأحاديث الموضوعة في دعم وسند الأحزاب السياسية المختلفة من الأمويين والعباسيين والعلويين فما دور الخوارج في وضع الأحاديث؟.

اتفق المؤرخون وأهل الحديث ببراءة الخوارج من وضع الأحاديث خدمة

---

(1) ابن تيمية، منهاج السنة، ج4، ص118 ذكره السباعي المرجع السابق ص118.

لأغراضهم ومعتقداتهم السياسية، لأنهم يرون أن مرتكب الكبيرة كافر، ولهذا لا توجد في كتب الموضوعات أدلة على وضع الخوارج للحديث[1]. كما أن الخوارج كانوا يخلصون لعقيدتهم ويتمسكون بإيمانهم إلى حد كبير، ويرون أن الكذب من الجرائم الكبيرة يخرج الإنسان من عداد المؤمنين، ومن هنا قل وضعهم للأحاديث التي تساعد نظرياتهم. ويقول الأستاذ مصطفى السباعي في هذا الخصوص: إنه بالرغم من بحثه كثيراً في كتب الموضوعات لم يعثر على خارجي عد من الكذابين والوضاعين، ورفض من اتهم الخوارج بوضع حديث «إذا أتاكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فأنا قلته». ويرى أن هذا الحديث وضعته الزنادقة وليس الخوارج[2]. وقال عنهم أبو داود «ليس في أهل الأهواء أصح حديثاً من أهل الخوارج» وقال عنهم ابن تيمية «ليسوا ممن يعتمدون الكذب بل هم معروفون بالصدق حتى يقال: إن حديثهم من أصح الحديث»[3]. ومن هنا عدم تعرض جولدزيهر لهذه الفرقة عند حديثه عن وضع الأحاديث من قِبَلِ الأحزاب الإسلامية.

ونحن لم نرد على آراء «جولدزيهر» في هذا المبحث، لأن معظم علماء المسلمين اتفقوا معه بل وقرروا قبله على قيام الأحزاب السياسية المختلفة بوضع أحاديث مرفوعة إلى النبي لسند وجهة نظرها، ودعم نظرياتها، وإضفاء الشرعية على تصرفات حكامها. فإذا كان الأمر كذلك فما دور القاصين وغيرهم في وضع الأحاديث النبوية؟. هذا ما سنراه في المطلب المقبل.

المطلب الثاني

دور القاصين وغيرهم في وضع الحديث

القصص فن من فنون الأدب العربي، توسط بين آداب الخاصة والآداب الشعبية. وكان مرآة للون من ألوان الحياة النفسية عند المسلمين. وازدهر في عصر بني أمية وصدراً من أيام بني العباس، حتى إذا كثر التدوين، التفت الناس إلى قراءة الكتب

(1) د. أكرم ضياء العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، المرجع السابق، ص29.
(2) مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، المرجع السابق، ص97.
(3) ابن تيمية، منهاج السنة، ج3، ص31 ذكره السباعي، المرجع السابق، ص98.

المدونة وتركوا مجالس القاصين. فضعف أمر هذا الفن، وفقد صفته الأدبية الراقية حتى ابتذل وانصرف عنه الناس[1].

وتروي الأخبار أن أول من قصّ القصص في مسجد رسول الله كان تميم الداري، وقد استأذن عمر أن يقص للناس فأبى عليه، حتى كان آخر ولايته فأذن له أن يذكر الناس في يوم الجمعة قبل أن يخرج عمر. ثم استأذن تميم عثمان فأذن له أن يذكّر الناس يومين في الجمعة، وهو نصراني من اليمن، أسلم سنة تسع للهجرة وذكر للنبي قصة الجساسة والدجال[2].

ازدهر هذا النوع من الفن لأن العامة تستسيغه وتتشوق إليه فيجلس القاص في المسجد، ويذكر له الروايات والأساطير الخيالية عن الأيام الخوالي، ويعتمد في ذلك على الترغيب والترهيب دون اعتماده على الصدق فيما يرويه.

وبعد اندلاع الصراع السياسي بين المسلمين اتخذت الأحزاب السياسية المناوئة القصص لترويج أفكارها، ودعم نظرياتها، والدعوة إلى مبادئها. واشتهر من القاصين في الصدر الأول للإسلام بالإضافة إلى تميم الداري وهب بن منبه، فروّج قصصاً وأساطير تتعلق بأخبار الأولين وقصص الأنبياء السابقين، واشتهر بهذا اللون من الفن «كعب الأحبار» الذي سرّب معظم الإسرائيليات إلى التفاسير والعلوم الإسلامية.

كان الحسن البصري يقص على الناس في المساجد قصصاً وأحاديث يعتمد فيها على الوعظ والإرشاد والتذكير بالآخرة، فكان يجلس في مسجد بالبصرة وحوله الناس يسألونه عن الفقه وحوادث الفتن التي حصلت في عهده، ويحدثهم بما صحّ عنده من حديث[3].

استمد القصص قوته وثروته من مصادر مختلفة أهمها مصدر عربي وهو القرآن وما يتصل به من الأحاديث والروايات، وما كانت تتحدث به العرب عن أيامها وأمجادها وأساطيرها، وهناك مصدر يهودي نصراني، وهو الذي روّجه اليهود والنصارى الذين اعتنقوا الإسلام وأدخلوا فيه الكثير من الإسرائيليات والنصرانيات، وهم الذين وضعوا الكثير من الأحاديث ودلسوها على الرسول بحسن نية أو بسوئها.

(1) طه حسين، الأدب الجاهلي، المرجع السابق ص158.
(2) أحمد أمين، فجر الإسلام، المرجع السابق، ص159.
(3) المرجع السابق، ص161.

كما أن هنالك مصدراً فارسياً للقصص ترعرع في العراق واستمد أصوله من فارس، وكانت القصص تتناول أخبارهم وأساطيرهم وغيرها من أخبار وأساطير الأمم المجاورة لهم كالهند. وأخيراً هناك مصدر قصصي مختلط من جراء اختلاط المسلمين في الأقطار المفتوحة فكان مرآة عاكسة لهذا الامتزاج الشعبي الحضاري، وأشهر الكتب التي تمثله كتاب «ألف ليلة وليلة». وسيرة عنترة وغيرها من الكتب الشعبية.

كان هناك قاصون وضعوا الكثير من الأحاديث النبوية ليعجب بهم الناس ويتأثروا بأساطيرهم، فكانوا يخترعون من الأحاديث المؤثرة على عقول العامة وينسبونها كذباً إلى رسول الله فيبالغون في وصف خيرات الجنة بأوصاف تخرج عن المعقول، ويبالغون في النار وعذابها فيتأثر بهم الناس ويعجبون من هذه الأقاويل المسنودة عادة بأحاديث باطلة.

تحدث جولدزيهر عن دور القاصين في وضع الأحاديث في إطار حديثه عن جهود علماء الإسلام في تنقية الأحاديث الصحيحة من الأحاديث الموضوعة. وأشار إلى أن جهود هؤلاء العلماء قد انصبت على تنقية جميع الأحاديث إلاَّ أنهم اهتموا بصورة خاصة بالأحاديث المنظمة للأمور الفقهية أي تلك التي تحل الحلال وتحرم الحرام. ويرى أن القاصين قد تباروا في وضع الأحاديث للعامة حتى اضطر الآخرون إلى وضع أحاديث تندد بالقاصين، وتصوّر الويل والثبور الذي سيؤولون إليه بسبب اختراعهم للقصص لتسلية الناس. ويروي لنا جولدزيهر قصة «محمد بن جعفر» الآدمي (ت 349هـ) عندما كان في طريقه إلى الحج رفقة محمد الأسدي والعالم اللغوي أبي القاسم، فعندما وصلوا إلى المدينة رأوا أعمى واقفاً والناس من حوله متحلقون عليه وهو يروي لهم الأحاديث الموضوعة على الرسول، وأراد أبو القاسم وضع حدّ لهذه الفضيحة، إلاّ أن المقرئ جعفر الآدمي منعه من ذلك خوفاً من أن تناصر العامة هذا القاص المدلس، فاخترع طريقة لطيفة حتى يصرف الناس عنه فبدأ في قراءة القرآن وتجويده بصوت رخيم، وما أن سمع الناس هذه التلاوة حتى انفضوا عن الأعمى وتركوه واقفاً وتحلقوا حوله[1].

وحدث ذات مرة أن اجتمع الناس على أحد القاصين وهو يروي لهم حديثاً عن الرسول يقول فيه: إن من صام شهر رجب وشعبان ورمضان بنى الله له قصراً في الجنة

(1) Goldziher, op, cit, p.196. Ibid, p.197.

طوله كذا وعرضه كذا. وحصل أن مر عليه الشاعر «بشار بن برد» فصاح فيه «تباً لهذا القصر في شهر كانون الثاني»[1].

كان أولئك القاصون يخترعون سلسلة من الرواة فيرفعون الحديث بوساطتها إلى الرسول وكانت العامة تصدق هذه الأحاديث، وتعتقد صحة إسنادها. فقد روى ابن الجوزي بإسناده إلى أبي جعفر الطيالسي قال: «صلى أحمد بن حنبل ويحيى بن معين في مسجد الرصافة، فقام بين أيديهم قاص فقال: حدثنا أحمد بن حنبل ويحيى بن معين قالا: حدثنا عبد الرازق عن معمر عن قتادة عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ من قال لا إله إلا الله خلق الله من كل كلمة طيراً منقاره من ذهب، وريشه من مرجان. وأخذ في قصته نحواً من عشرين ورقة، فجعل أحمد بن حنبل ينظر إلى يحيى بن معين، وجعل يحيى بن معين ينظر إلى أحمد وكلاهما مندهش. فقال له: حدثته بهذا؟. فيقول: والله ما سمعت هذا إلا الساعة، فلما فرغ من قصصه وأخذ العطيات، ثم قعد ينتظر بقيتها أشار له يحيى بن معين بيده: تعال. فجاء متوهماً لنوال، فقال له يحيى: من حدثك بهذا الحديث؟ فقال: أحمد بن حنبل ويحيى بن معين. قال: أنا يحيى بن معين وهذا أحمد بن حنبل ما سمعنا بهذا قط في حديث رسول الله ﷺ. فقال: لم أزل أسمع أن يحيى بن معين أحمق، ما تحققت هذا إلا الساعة. كأن ليس فيها يحيى بن معين وأحمد بن حنبل غيركما وقد كتبت عن سبعة عشر أحمد بن حنبل ويحيى بن معين. فوضع أحمد كمّه على وجهه، وقال: دعه يَقُم فقام كالمستهزئ بهما[2].

هكذا ساهم القاصون في وضع الحديث. وكانوا من المبالغين في اختراع الحوادث الغريبة وإسنادها بأحاديث موضوعة ليوفروا مادة مشوقة للسامعين الذين هم غالباً من عامة الناس التي تتشوق إلى هذه القصص التي تتحدث عن الكرم والبطولة والنخوة ووصف الجنة وملذاتها ووصف النار وأهوالها. فانتشر الوضع من هذا الطريق حتى حذّر منه العلماء وحاربوه بجميع السبل والوسائل. وذكر ابن قتيبة أن القاصين على قديم الزمان كانوا يميلون وجوه العامة إليهم ويستدرون ما عندهم بالمناكير والغريب والأكاذيب من الحديث، وكان من شأن العوام القعود عند القاص ما كان حديثه عجباً خارجاً عن فطر العقول أو رقيقاً يحزن القلوب ويستغزر العيون فإذا ذكر

---

(1) عن الأغاني ج3، ص30. Ibid, p.198.

(2) ذكره صبحي الصالح في علوم الحديث ص269.

الجنة زعم أن الله يبوئ وليه قصراً من لؤلؤة بيضاء فيه سبعون مقصورة في كل مقصورة سبعون ألف قبة في كل قبة سبعون ألف كذا. . كأنه يرى ألا يجوز أن لا يكون العدد فوق السبعين ولا دونها[1].

تعرض العلماء كما أسلفنا إلى القاصين وفضحوهم في أماكن تجمعاتهم، وشنعوا عليهم أفعالهم، ومما قيل في هذا الصدد أن الأعمش (ت 148هـ) دخل مسجد البصرة فنظر إلى قاص يقول حدثنا الأعمش عن أبي إسحاق عن أبي وائل، فتوسط الأعمش الحلقة وأخذ ينتف شعر إبطه فقال له القاص: ألا تستحي نحن في علم وأنت تفعل مثل هذا؟ فقال الأعمش: الذي أنا فيه خير من الذي أنت فيه. قال: وكيف؟ قال: لأني في سُنّة وأنت في كذب، أنا الأعمش وما حدثْتُك مما تقول شيئاً[2].

لم يكن القاصون وحدهم هم الذين وضعوا الأحاديث المزورة، ولكن هناك الزنادقة الذين آمنت ألسنتهم ولم تؤمن قلوبهم بالإسلام، فوضعوا أحاديث غريبة وكثيرة عن الرسول، خاصة أولئك الذين فتحت بلدانهم، فلم يتمكنوا من مقاومة الإسلام بالسيف فقاوموه بالقلم والتدليس، قاصدين من ذلك إبعاد الناس عن الإسلام، فصوروا عقائده وعباداته وأفكاره في أبشع صورة. وكان منهم من يفحش في الكذب والافتراء على الرسول، فهذا ابن أبي العواء اعترف قبل أن تضرب عنقه بأنه وضع أربعة آلاف حديث حرّم فيها الحلال، وأحل فيها الحرام[3]، وهذا حماد بن يزيد يقول «وضعت الزنادقة على رسول الله ﷺ اثني عشر ألف حديث، بثوها في الناس»[4].

كان بعض الزنادقة يعترف بوضعه الحديث بإصرارٍ وتحدٍ وبعضهم الآخر يعترف بذنبه بعد توبته وندمه، قال ابن لهيعة «دخلت على شيخ وهو يبكي فقلت له ما يبكيك؟ قال: وضعت أربعئمة حديث أدخلتها في برنامج الناس فلا أدري كيف أصنع؟»[5].

هناك دجالون آخرون ـ كما يقول جولدزيهر ـ وضعوا الكثير من الأحاديث

---

(1) ابن قتيبة، تأويل مختلف الأحاديث، ص355 ـ 357.

(2) السيوطي، تحذير الخواص، ص49، ذكره العمري في كتابه بحوث في تاريخ السنة، المرجع السابق، ص35.

(3) الذهبي، ميزان الاعتدال، ج2، ص144.

(4) ابن الجوزي، الأحاديث الموضوعة، ج1، ص4.

(5) المرجع السابق، ج1/7ب، ذكره العمري في المرجع السابق، ص32.

خاصة من يطلق عليهم «المعمّرون» الذين يدعون بأنهم يرفعون أحاديثهم إلى الرسول مباشرة طالما كانوا قد عمروا دهراً طويلاً. فكان لادعاءاتهم هذه نوع من الصدقية طالما كانوا يروِّجون لسامعيهم من أنه نظراً لطول أعمارهم فقد استقوا أحاديثهم مباشرة من الرسول أو الصحابة الأوائل. وكان هؤلاء يخترعون سلسلة الرواة اختراعاً، ويوهمون السامعين بصدقها، بل إنهم يوهمون سامعيهم بأنهم من صحابة رسول الله طالما طال بهم العمر إلى هذا الأمد البعيد العريض وبذلك فهم ليسوا في حاجة إلى الإسناد وغالباً ما كانوا ينجحون في ادعاءاتهم وينجون من نقد سلسلة الرواة الصارمة[1].

وهؤلاء المعمرون لم يظهروا في العصر الإسلامي فحسب ولكنهم وجدوا في العصر الجاهلي أيضاً، فيحكى أن الشاعر الجاهلي زهير بن عتاب عاش 340 سنة وأن جده عمّر 650 سنة. وأن دريد بن الصمة أحد أبطال قصة عنترة عاش 450 سنة هو الآخر وعمَّر حتى أدرك النبي.

هكذا دخل في عقول العامة وجود هؤلاء المعمرين الذين عاشوا في الأيام الأولى للإسلام وأصبحوا رواة للحديث عن الرسول مباشرة. وقد انتشر هذا الاقتناع الشعبي حتى اعتقدت العامة بوجود هؤلاء الأقوام في القرن الثالث الهجري، وإنهم نظراً لطول أعمارهم وإدراكهم للرسول وصحابته الأوائل فإنهم ليسوا محتاجين إلى سلسلة الرواة للتأكد من صحة الأحاديث التي ينقلونها. فهذا عثمان بن الخطاب الذي أطلق عليه «ابن أبي الدنيا» (ت 327هـ) قد ادعى أنه التقى شخصياً «بعلي». ووضع أحاديث انتشرت عن طريق رواة كثيرين. وظهر في الأندلس معمر آخر يُدعى منصور بن حزام يدعي أن أباه كان حاضراً في عهد الرسول وكان من صحابته، وأنه كان شخصياً يعرف عائشة وعثمان عندما كان طفلاً صغيراً. وقد ذهب أحد معاصريه إلى أبعد من ذلك ـ وهو جعفر بن نسطور الرومي ـ حينما ادعى أنه كان مرافقاً للنبي في غزوة تبوك، وأنه عندما سقط كرباج الرسول نزل من فرسه فالتقطه وأعطاه إياه فدعا له النبي بـ«طول العمر» وبناء على هذا الدعاء يقول هذا المعمر: إنه بلغ 350 سنة من عمره ولا يزال على قيد الحياة[2].

ظهر هؤلاء المعمرون في آسيا الوسطى أيضاً منهم الأمير «سرباتاك» الذي قيل

---

(1) Goldziher, op. cit, p.209.

(2) Ibid, p.211.

عنه: إنه عاش 725 سنة وادعى بأنه كان أميراً للهند عندما بعث إليه النبي رسله. كما ادعى أنه شاهد الرسول مرتين إحداهما بمكة والأخرى بالمدينة. وقيل: إنه عمّر حتى عام 333 ومات عن عمر بلغ 894 سنة[1].

وأخطر هؤلاء المعمرين الدجالين جميعاً هو «راتان بن عبد الله» من الهنود المسلمين الذي توفي عام 632هـ وبعض الناس يقول: إنه توفي عام 608هـ. فقد ادعى هذا الشخص أنه عندما كان لا يزال صغيراً رأى في المنام قرب ظهور نبي من الحجاز، فارتحل من بلاده إلى الحجاز، وبعد أهوال ومشاق كابدها خلال رحلته بلغ غايته، وشاهد النبي وهو لا يزال غلاماً صغيراً ووضعه بين يديه في الطريق من جدة إلى مكة، فنشر وأذاع في الآفاق ثلاثمئة حديث ادعى روايتها عن النبي مباشرة. وبعضٌ من هذه الأحاديث يحمل آثار الوضع الشيعي خاصة فضائل يوم عاشوراء. ويقول جولدزيهر: إن ابن حجر أشار إلى العلماء الذين سافروا إلى الهند لطلب الحديث منه. وحتى «الكتبي» في كتابه «فوات الوفيات» يشير إلى المقابلة التي أجراها بعض علماء خراسان مع هذا الدجال الهندي. وبعد وفاته استمر ابنه كمصدر أساسي لهذه الأحاديث التي تناقلها عنه. فنشرها في الآفاق. واعتقد الناس صحتها، وأضاف إلى هذه الأساطير أساطير منها: حضور والده لظاهرة انشقاق القمر في عهد الرسول. وحضوره غزوة الخندق والحوادث الأخرى الهامة التي وقعت في عهد الرسول.

انتقد «الذهبي» أسطورة هذا الدجال الهندي واستند في ذلك إلى أنه لم يعمر أي صحابي بعد القرن الأول الهجري ووصفه بالدجال والكذاب الكبير. وكان «ابن حجر» من أولئك المنكرين لهذه الأساطير ووصف راتان بأنه «كذاب أشر»[2].

لم يقتصر وضع الحديث على القاصين والزنادقة والمعمرين ولكنه تعدّاهم إلى بعض الصالحين الذين شاركوا في هذا الوضع لترغيب الناس في عمل الخير وزجرهم عن الشر. وهذا من جهلهم فقد كان يغنيهم عن ذلك الأحاديث الصحيحة التي تقدم مادة غزيرة في الترهيب والترغيب. وقد اشتهر بالوضع من هذه الفئة غلام خليل الذي كان زاهداً في الحياة حتى قيل: إن بغداد أغلقت أسواقها حين موته، ومع ذلك وضع كثيراً من الأحاديث في الرقاق فلما سئل عنها قال معترفاً: «وضعناها نرقّق بها قلوب

(1) ابن حجر، ج11، ص354. Ibid, p.211.

(2) Ibid, p.213.

العامة»[1]. وذكر أبو داود السجستاني أن غلام خليل وضع أربعمئة حديث[2].

هؤلاء الناس يقول عنهم جولدزيهر: إنهم وضعوا الحديث بحسن نية، ولا يعتقدون أنهم يأثمون على ذلك، ولا يشعرون بالخزي والعار من أفعالهم، ولكنهم يعترفون صراحة بما اقترفوه: مفسرين ذلك أنه من الأعمال الصالحة التي تؤدي إلى الترغيب والترهيب. وقد أودعت كتب التفسير أحاديث فضائل السور الموضوعة كالبيضاوي والواحدي والثعلبي والزمخشري. ويورد جولدزيهر الخبر المروي عن أبي عمار المروروزي أنه قيل لأبي عصمة نوح بن أبي مريم «من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن وسوره، وليس عند أصحاب عكرمة هذا؟ فقال: إني رأيت الناس قد أعرضوا عن القرآن، واشتغلوا بفقه أبي حنيفة، ومغازي ابن إسحاق فوضعت هذا الحديث حسبة»[3].

يشير جولدزيهر إلى وقائع محددة لها أثرها فيما يتعلق بوضع الحديث، ونعتقد أنه أخطأ فهمها. فهو يرى أنه من السهولة بمكان وضع أحاديث عن الرسول تتعلق بالترغيب والترهيب، وتنظم الأمور الأخلاقية وهي أن الأحاديث الموقوفة على الصحابي والمقطوعة على التابعي قد حورت وبدلت بحيث أصبحت مرفوعة إلى النبي ذاته، ويكفي لهذا إضافة أشخاص إلى سند الحديث بصورة تعسفية حتى تنقلب هذه الأحاديث الموقوفة والمقطوعة إلى المرفوعة. وقد حدث هذا حتى في الأحاديث التشريعية التي تحلل الحلال وتحرم الحرام طالما كان الوضاع يعتقدون أن القرآن اشتمل على الكثير من الحكم السابقة على الإسلام، فالحديث المنسوب للرسول «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» هو مثل عربي قديم ينتمي إلى العصر الجاهلي فأعجب به المسلمون ونسبوه إلى الرسول. ويصدق نفس التحليل على الحديث «الخيل معقود في نواصيها الخير» الذي ورد في شعر امرئ القيس[4].

ونحن نرى أن ما ذهب إليه جولدزيهر ليس صحيحاً إذ ليس المقطوع والموقوف ينقلب طبقاً لرغبة المسلمين إلى مرفوع إلى النبي. ولكن الحقيقة كما ذكرنا آنفاً أن

---

(1) ابن الجوزي، الأحاديث الموضوعة، ج1/ ص 4ب.

(2) الخطيب، تاريخ بغداد، ج5، ص79.

(3) Goldziher, op, cit, p.192.

(4) Ibid, p.194.

المحدثين الذين اقتصروا لترادف الحديث والخبر لاحظوا ـ إلى جانب المدلول اللغوي المتماثل بين اللفظين ـ أن الرواة لم يكتفوا بنقل المرفوع إلى النبي، بل عنوا معه بنقل الموقوف على الصحابي والمقطوع على التابعي: فقد رووا إذاً ما جاء عن النبي وما جاء عن غيره، والرواية أخبار هنا وهناك، فلا ضير من تسمية الحديث خبراً والخبر حديثاً[1].

لم يقتصر وضع الحديث على الأسباب الآنف بيانها ولكن العصبية القبلية، والعصبية للمدن والجنس قد لعبت دورها هي الأخرى في هذا الوضع، ولم تتأخر الأغراض الخاصة في وضع أحاديث لتحقيق أغراض معينة لبعض قليلي التقوى من الناس فوضعوا أحاديث تقربهم من الحكام، وتندد بمعلمي الصبيان، ولإظهار العلم والبراعة في العلوم، ولنصرة المذاهب الفقهية، ونصرة الفرق الكلامية المتعددة كالقدرية والمرجئة والجهمية والمشبهة والمعتزلة. وهذه الفرق اشتُهِرَ عن بعضها استخدام العقل فأساءت استخدامه عندما ساندت أفكارها بأحاديث موضوعة لدعمها. بل إن بعض هذه الفرق وقد تضلعت من المنطق والحوار والجدل العقلي اتخذت من التناقض الظاهري في بعض الأحاديث وسيلة للتشنيع على أهل الحديث وانتقادهم، كما وضعت أحاديث لدعم آرائهم.

ونحن وإن تعرضنا إلى أسباب وضع الأحاديث طبقاً لآراء المستشرقين فإننا نستنتج أن هذه الآراء ليست جديدة على علماء المسلمين منذ القدم فألفوا الكتب وصنفوا المصنفات للرد عليها وتسفيهها. ولم يقم المستشرقون بإضافة أشياء جديدة حولها، اللهم إلا ترديدها، والإشارة إلى الأمثلة والروايات الشاذة فيها. وفرض الفروض ومحاولة البرهنة عليها تعسفاً وعنتاً. الأمر الذي يجعلنا في حل من الرد عليها مطولاً إلاّ ما سبق أن بيّناه عقب كل فقرة إذا اقتضى الحال ذلك.

ولكن السؤال المطروح هو: ما المجهود الذي قام به علماء المسلمين لمقاومة هذا الوضع؟. وكيف نظر المستشرقون إلى نقد الحديث من حيث سنده ومتنه؟.. هذا ما سنعالجه في المبحث المقبل.

---

(1) د. صبحي الصالح، علوم الحديث والمرجع السابق، ص10.

المبحث الخامس

المستشرقون ونقد الحديث

كان من نتيجة وضع الأحاديث وتدليسها وتزويرها أن شمّر العلماء عن ساعد الجد لنقدها وتبين صحيحها من موضوعها. وكان هذا الاهتمام مبكراً منذ عصر الصحابة الذين وَقفوا جهودهم على نقد السند، فبحثوا في الرواة من حيث عدالتهم وضبطهم وتكلموا فيهم تعديلاً وتجريحاً وتوثيقاً وتضعيفاً. وعندما بدأت تتعدد حلقات الإسناد، بحث فيه العلماء من حيث الاتصال والانقطاع خشية أن يكون قد سقط اسم أحد الرواة من الإسناد وهو غير مرض في العدالة أو الضبط.

ولم يهتم المسلمون بنقد الحديث من حيث سنده فقط ولكنهم نقدوه من حيث متنه أيضاً، فوضعوا قواعد محددة للتثبت من ذلك كألاّ يكون الحديث ركيك اللفظ، أو مخالفاً لبديهيات العقول أو مخالفاً للقواعد العامة في الحكم والأخلاق، أو مخالفاً للحس والمشاهدة أو داعياً إلى رذيلة، أو مخالفاً للمعقول في أصول العقيدة من صفات الله، أو مخالفاً لسنة الله في الكون والإنسان، أو غيرها من القواعد التي سنتعرض لها مستقبلاً.

إن اهتمام علماء المسلمين بنقد الحديث لم يظهر في عصور الإسلام المتأخرة كما ذهب المستشرقون إلى ذلك ولكنه بدأ في فترة مبكرة منذ عصر الصحابة الأوائل، لأن الأحاديث وضعت هي الأخرى في زمن مبكر، وخشي الصالحون كثرة وضع الأحاديث فانبروا للدفاع عن الأحاديث الصحيحة، وطرح الموضوع منها. وقد قيل للإمام المبارك: ما شأن هذه الأحاديث الموضوعة؟ فقال: تعيش لها الجهابذة ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ قرآن[1]. وعنى ابن المبارك من مقولته قيام العلماء بغربلة الأحاديث لمعرفة صحيحها من موضوعها سالكين في ذلك مناهج علمية قل نظيرها. وقد أدى هذا العمل إلى خلق «المنهج النقلي» الذي سيطر على الحياة العلمية العالمية أحقاباً طويلة. واستخدمه الغربيون بعد أن نسبوه زوراً إلى علمائهم.

ولعل من نافلة القول الإشارة إلى أهم القواعد التي يتمكن الباحث من خلالها من معرفة صحيح الحديث من موضوعه وهي: اعتراف الواضع بنفسه باختلاق

(1) د. صبحي الصالح، علوم الحديث، المرجع السابق، ص263.

الأحاديث كذلك الزنديق الذي اعترف بوضعه الأحاديث قبل تنفيذ الحكم عليه فتطرح جانباً جميع الأحاديث المروية عنه، وكما فعل أبو عصمة نوح بن أبي مريم الذي أقرّ بوضعه أحاديث في فضائل القرآن سورة سورة. ومنها أن يكون في المروي لحن في العبارة أو ركة في المعنى، ويراد به هنا نقد متن الحديث. ومنها: أن يكون المروي مخالفاً للعقل أو الحس أو المشاهدة. ومنها: أن يتضمن المروي وعيداً شديداً في أمر صغير أو وعداً عظيماً على أمر حقير[1]. ومنها أن يكون واضع الخبر مشهوراً بالكذب، يختلق الأحاديث والأسانيد انتصاراً لرأي شخص أو هوى مذهبي أو سياسي.

ونحن لا نريد في هذه الدراسة التعرض لما بذله المسلمون من جهود في هذا الصدد لأننا قصرنا دراستنا على آراء المستشرقين حول السنة النبوية. ومن هنا فإننا سنورد أقوالهم في ما يتعلق بنقد الحديث ثم الرد عليها إذا كان ذلك لازماً.

أشار المستشرقون إلى جهود علماء الإسلام في تنقية الأحاديث وبيان صحيحها من موضوعها وذهبوا إلى ذلك مذاهب شتى منها: أن المسلمين وضعوا أحاديث تحرض على عدم وضع الأحاديث، أي أنهم عالجوا وضع الأحاديث بوضع أحاديث أخرى تناقضها. وأنهم اهتموا بدراسة سند الحديث دون الاهتمام بمتنه، فما آراؤهم بالخصوص يا ترى؟

يقول جولدزيهر: إن أسهل وسيلة لجأ إليها الأتقياء في الدفاع عن الأحاديث الصحيحة هي اختراع أحاديث موضوعة لمكافحة الأحاديث الموضوعة. بحيث تكون هذه الأحاديث قاسية جداً في مواجهة واضعي الأحاديث المزورة والتي تهدد الوضّاعين والمدلسين بالعذاب وبئس المصير لأولئك الذين يتعمدون الكذب على رسول الله. ومن هنا اخترع المسلمون ذلك الحديث القائل: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوّأ مقعده من النار». وقد روي هذا الحديث بألفاظ مختلفة ورواه أكثر من أربعة وعشرين صحابياً تقريباً[2].

ويرى جولدزيهر أن هذا الحديث وضع بأخرة، ولم يكن معروفاً زمن الرسول، لأنه روي بألفاظ مختلفة، وطرق مختلفة. ومثل هذا الحديث ظهرت تلك الأمثال عن

---

(1) المرجع السابق، ص265.

(2) Goldziher, E.T.I. op. cit, p.102.

رجال القرن الأول الهجري الذين يحذرون من الكذب على رسول الله، كقولهم: إن الشيطان يتخذ شكل الإنسان ويذيع على الناس أحاديث كاذبة. وعندما يتفرق السامعون، ويروي أحدهم بأنه سمع شخصاً يروي له أحاديث يعرف وجهه ولا يعرف اسمه أو أصله. ومثل ذلك ما يقال: إن هناك شياطين مرصودين في البحر بأمر سليمان بن داود. وهناك احتمال كبير من أنهم ينطلقون من أصفادهم ويروون للناس قرآناً كاذباً[1].

ونحن نود الرد على جولدزيهر فيما ذهب إليه من اختراع أحاديث لمكافحة تلك الأحاديث الموضوعة. ومثال ذلك الحديث الذي وضع بأخرة: «من كذب علي متعمداً فلْيَتَبَوَّأْ مقعده من النار». فنقول: نعم، إن هذا الحديث روي بطرق مختلفة وبألفاظ متغايرة، وأحياناً لم يتضمن كلمة «متعمداً» ومثال ذلك: ما روي عن البخاري عن ربعي بن خراش قال سمعت علياً يقول: قال النبي «**لا تكذبوا عليّ فإن من كذب علي فليلج النار**». وروى البخاري عن أنس وأبي هريرة بزيادة لفظة «متعمداً». وروي هذا الحديث عن عدة مسانيد خالياً من لفظة «متعمداً».

وذهب أبو رية في كتابة: «أضواء على السنة المحمدية» إلى أن هذا الحديث موضوع لأنه روي بروايات مختلفة وألفاظ مختلفة، وأضيف إليه لفظة «متعمداً»، وقد استشهد بصحة رأيه بأعداد كبيرة من المراجع القديمة المبثوثة في هامش بحثه. وأكد أن هذا الحديث ليس متواتراً، لأن شرط المتواتر استواء طرفيه. وانتهى إلى نتيجة مفادها أن بعض الناس كذبوا على النبي قبل وفاته مورداً بذلك الشواهد التي تدل على صحة استنتاجه[2].

ويرى «أحمد أمين» في كتابه: «فجر الإسلام» أن هناك من استباحوا لأنفسهم وضع الحديث ونسبته إلى رسول الله. ويظهر أن هذا الوضع حتى في عهد الرسول، فحديث «من كذب عليّ متعمداً فليتبوّأ مقعده من النار» يغلب الظن على أنه قيل لحادثة حدثت زُوِّر فيها على رسول الله»[3].

---

(1) يقول جولدزيهر: إن هذه الأقوال رواها مسلم ج1، ص41 وما بعدها. انظر كتابه المشار إليه ص 103 هامش 4.

(2) محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، المرجع السابق ص36 ـ 42.

(3) أحمد أمين، فجر الإسلام، المرجع السابق، ص211.

هكذا نجد أنفسنا أمام آراء متغايرة فهذا جولدزيهر وشيعته يرون أن هذا الحديث وأمثاله موضوعة بأخرة كإجراء قام به المسلمون لمكافحة الوضع في الأحاديث التي كثرت بعد الفتن والحروب الأهلية الإسلامية. وآخرون يرون عكس ذلك، وينفون عن الصحابة أي كذب عن الرسول لأنهم أسمى بكثير من أن يخوضوا في الكذب والوضع، ويرون أنه ما دام الصحابة قد سمعوا هذا الحديث الذي يصوّر مصير الكاذبين عليه فإنه لا يعقل أن يخالفوه ويفتروا عليه الأقاويل. ولكن إذا لم يكن هناك وضع أو تحريف لأحاديث الرسول فلماذا أذاع فيهم النبي هذا الحديث؟. ولماذا اختلف في رواية هذا الحديث سنداً ومتناً؟. ولماذا لم تتضمن الروايات القديمة لهذا الحديث لفظة «متعمداً»؟ وهل يجب علينا أن نخالف رأي جولدزيهر وشيعته ونذهب مع من يرى أن الحديث المذكور إنما قاله الرسول حينما أمرهم بتبليغ حديثه إلى من بعدهم، ولم يقله بشأن واقعة كذب حصلت عليه إبان حياته؟

إن إصدار حكم شخصي على هذه الواقعة أمر عسير، وقد استعرضنا لك رأي الطرفين ونترك لك أيها القارئ لوحدك إصدار الحكم الذي تراه مناسباً فيها. أمّا نحن فنقول: إنه إذا صح هذا الحديث فلا بد من أن يكون أحدهم قد كذب على النبي حال حياته أو نقل عنه خبراً محرفاً أو مزوراً فقال ما قال لقطع دابر كل كذاب أثيم. وإذا وافقنا على رأي جولدزيهر فإننا لا نعدو الصواب كثيراً لأن هناك العديد من علماء المسلمين من وضعوا أحاديث ترهيب عن الرسول لمكافحة الأحاديث الموضوعة عندما قالوا نحن نكذب له لا عليه.

ولكن جولدزيهر يجانبه الصواب لا محالة عندما يتحدث في نفس السياق تحت عنوان «رد الفعل ضد وضع الأحاديث» قائلاً: إن هناك مسلمين تقدميين لا يرون غير القرآن بديلاً في تقرير الأحكام ويرفضون أي مصدر آخر بجانبه سواء أكان حديثاً أو سنة أو غيره بحيث يصبح في مرتبة القرآن لاستنباط الأحكام، وهنا نجد أنفسنا أمام وجهتي نظر متعارضتين إحداهما ترفض السنة كأصل من أصول التشريع والأخرى تراها كذلك، وقد استندت الأخيرة إلى الحديث المروي عن الرسول **«لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته ويقول: هذا كتاب الله ما فيه من حلال أحللناه، وما فيه من حرام حرمناه، ألاَ وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرّم الله»**[1]. ويستنتج جولدزيهر من ذلك وضع

(1) الترمذي، ج2، ص111 ذكره جولدزيهر في كتابه المشار إليه ص176، هامش رقم (2).

هذا الحديث في مواجهة من ينكر حجية السنة. وإن كان لم يصرح بهذه النتيجة صراحة إلاّ أن سياق حديثه يفهم منه ذلك. وهو استنتاج خاطئ أصلاً لأن الأحاديث قد تواترت وصحت على حجية السنة، ولم يوضع هذا الحديث بأخرة لنصرة الفريق القائل بحجية السنة على المنكرين لها.

تعرض جولدزيهر إلى تقسيم الحديث إلى سند ومتن، فالأول هو سلسلة الرواة الذين يتناقلونه عن بعضهم من مصدره إلى آخر رَاوٍ فيهم على أساس عدالة كل واحد منهم. وتعرف هذه السلسلة بسند الحديث أو إسناده، والثاني وهو متن الحديث، ولم يظهر للمرة الأولى في العصر الإسلامي على هذا المفهوم. وهذا الاصطلاح الفني للعلم العربي التقليدي قد استخدم في اللغات القديمة للدلالة على النصوص المكتوبة[1].

ويستطرد جولدزيهر قائلاً: إن اختيار مصطلح «المتن» لوصف نص حديث ما، يتعارض مع توثيقه من خلال سلسلة الرواة ـ بمعنى أن ذلك لا يستلزم نقد السند بقدر ما يستلزم نقد المتن ـ ويمكن أن يعد هذا دحضاً لما يفترضه المسلمون من أن الحديث لم يدون في بدايته، وإنما نقل على هيئة روايات شفوية فقط[2].

ويُوضح جولدزيهر في مقطع آخر في كتابه: «دراسات محمدية» أن وضع الأحاديث المدلسة ألّف خطراً كبيراً بحيث شمل جميع ميادين السنة سواء ما تعلق منها بالعبادات أو المعاملات ومن هنا استلزم من أولئك الذين يسعون إلى صحة الحديث فحص حالة الراوي وسلسلة رواته. فاشترطوا عدالة الراوي وتقواه وأمانته وبذلك فقد اهتموا بسند الحديث أكثر من اهتمامهم بمتنه ومحتواه[3]، ومن هنا جاءت تسمية الإسناد «بقوائم الحديث» وبـ«قيد الحديث» وأصبح صحة سلسلة الرواة المعيار الحقيقي لصحة الحديث.

ويقرر جولدزيهر أن الاهتمام بالإسناد لم يكن له تلك المكانة السامية في نقد الأحاديث في العصر الإسلامي الأول، وكان الاهتمام «بالرجال» قليلاً. حتى إن الإمام مالكاً كان يهتم بفائدة التطبيق العملي للحديث أكثر من اهتمامه بسلسلة الرواة. وإنه

(1) Goldziher, op. cit, p.7.
(2) Ibid, p.9.
(3) Ibid, p.172.

هكذا نجد أنفسنا أمام آراء متغايرة فهذا جولدزيهر وشيعته يرون أن هذا الحديث وأمثاله موضوعة بأخرة كإجراء قام به المسلمون لمكافحة الوضع في الأحاديث التي كثرت بعد الفتن والحروب الأهلية الإسلامية. وآخرون يرون عكس ذلك، وينفون عن الصحابة أي كذب عن الرسول لأنهم أسمى بكثير من أن يخوضوا في الكذب والوضع، ويرون أنه ما دام الصحابة قد سمعوا هذا الحديث الذي يصوّر مصير الكاذبين عليه فإنه لا يعقل أن يخالفوه ويفتروا عليه الأقاويل. ولكن إذا لم يكن هناك وضع أو تحريف لأحاديث الرسول فلماذا أذاع فيهم النبي هذا الحديث؟. ولماذا اختلف في رواية هذا الحديث سنداً ومتناً؟. ولماذا لم تتضمن الروايات القديمة لهذا الحديث لفظة «متعمداً»؟ وهل يجب علينا أن نخالف رأي جولدزيهر وشيعته ونذهب مع من يرى أن الحديث المذكور إنما قاله الرسول حينما أمرهم بتبليغ حديثه إلى من بعدهم، ولم يقله بشأن واقعة كذب حصلت عليه إبان حياته؟

إن إصدار حكم شخصي على هذه الواقعة أمر عسير، وقد استعرضنا لك رأي الطرفين ونترك لك أيها القارئ لوحدك إصدار الحكم الذي تراه مناسباً فيها. أمّا نحن فنقول: إنه إذا صح هذا الحديث فلا بد من أن يكون أحدهم قد كذب على النبي حال حياته أو نقل عنه خبراً محرفاً أو مزوراً فقال ما قال لقطع دابر كل كذاب أثيم. وإذا وافقنا على رأي جولدزيهر فإننا لا نعدو الصواب كثيراً لأن هناك العديد من علماء المسلمين من وضعوا أحاديث ترهيب عن الرسول لمكافحة الأحاديث الموضوعة عندما قالوا نحن نكذب له لا عليه.

ولكن جولدزيهر يجانبه الصواب لا محالة عندما يتحدث في نفس السياق تحت عنوان «رد الفعل ضد وضع الأحاديث» قائلاً: إن هناك مسلمين تقدميين لا يرون غير القرآن بديلاً في تقرير الأحكام ويرفضون أي مصدر آخر بجانبه سواء أكان حديثاً أو سنة أو غيره بحيث يصبح في مرتبة القرآن لاستنباط الأحكام، وهنا نجد أنفسنا أمام وجهتي نظر متعارضتين إحداهما ترفض السنة كأصل من أصول التشريع والأخرى تراها كذلك، وقد استندت الأخيرة إلى الحديث المروي عن الرسول «**لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته ويقول: هذا كتاب الله ما فيه من حلال أحللناه، وما فيه من حرام حرمناه، ألاَ وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرّم الله**»[1]. ويستنتج جولدزيهر من ذلك وضع

---

(1) الترمذي، ج2، ص111 ذكره جولدزيهر في كتابه المشار إليه ص176، هامش رقم (2).

هذا الحديث في مواجهة من ينكر حجية السنة. وإن كان لم يصرح بهذه النتيجة صراحة إلاّ أن سياق حديثه يفهم منه ذلك. وهو استنتاج خاطئ أصلاً لأن الأحاديث قد تواترت وصحت على حجية السنة، ولم يوضع هذا الحديث بأخرة لنصرة الفريق القائل بحجية السنة على المنكرين لها.

تعرض جولدزيهر إلى تقسيم الحديث إلى سند ومتن، فالأول هو سلسلة الرواة الذين يتناقلونه عن بعضهم من مصدره إلى آخر رَاوٍ فيهم على أساس عدالة كل واحد منهم. وتعرف هذه السلسلة بسند الحديث أو إسناده، والثاني وهو متن الحديث، ولم يظهر للمرة الأولى في العصر الإسلامي على هذا المفهوم. وهذا الاصطلاح الفني للعلم العربي التقليدي قد استخدم في اللغات القديمة للدلالة على النصوص المكتوبة[1].

ويستطرد جولدزيهر قائلاً: إن اختيار مصطلح «المتن» لوصف نص حديث ما، يتعارض مع توثيقه من خلال سلسلة الرواة ـ بمعنى أن ذلك لا يستلزم نقد السند بقدر ما يستلزم نقد المتن ـ ويمكن أن يعد هذا دحضاً لما يفترضه المسلمون من أن الحديث لم يدون في بدايته، وإنما نقل على هيئة روايات شفوية فقط[2].

ويُوضح جولدزيهر في مقطع آخر في كتابه: «دراسات محمدية» أن وضع الأحاديث المدلسة ألَّف خطراً كبيراً بحيث شمل جميع ميادين السنة سواء ما تعلق منها بالعبادات أو المعاملات ومن هنا استلزم من أولئك الذين يسعون إلى صحة الحديث فحص حالة الراوي وسلسلة رواته. فاشترطوا عدالة الراوي وتقواه وأمانته وبذلك فقد اهتموا بسند الحديث أكثر من اهتمامهم بمتنه ومحتواه[3]، ومن هنا جاءت تسمية الإسناد «بقوائم الحديث» وبـ«قيد الحديث» وأصبح صحة سلسلة الرواة المعيار الحقيقي لصحة الحديث.

ويقرر جولدزيهر أن الاهتمام بالإسناد لم يكن له تلك المكانة السامية في نقد الأحاديث في العصر الإسلامي الأول، وكان الاهتمام «بالرجال» قليلاً. حتى إن الإمام مالكاً كان يهتم بفائدة التطبيق العملي للحديث أكثر من اهتمامه بسلسلة الرواة. وإنه

(1) Goldziher, op. cit, p.7.
(2) Ibid, p.9.
(3) Ibid, p.172.

قبل ونقل دون حرج تلك الأحاديث المروية عن المغني الغزلي «عروة بن أذينة» وربما قد فعل ذلك لتعاطفه مع مهنة الغناء التي زاولها في شبابه المبكر[1]. ولكن عندما وقعت الفتن وذاعت الأحاديث الموضوعة بكثرة اهتم الفقهاء بسلسلة الرواة، وأصبح الحديث الصحيح معتمداً على صحة سلسلة الرواة. وولد هذا النقد على أيدي ابن عون (ت 150هـ) وعبد الله بن المبارك (ت 181هـ) وآخرين من معاصريهم. وكان هؤلاء النقاد قساة جداً في ما يتعلق بنقل الأحاديث المذاعة في الكوفة لأن كثرة الوضع بها بعد اشتداد الفتن أدّى إلى إعطاء فكرة سيئة عن العراق كمركز من مراكز العلم والرواية في العالم الإسلامي.

ونحن نرى أن الاهتمام بالإسناد، ودراسة «الرجال» الناقلين له، قد بدأ منذ زمن مبكر. بل إنه ابتدأ بعد الفتنة التي أدت إلى اغتيال الخليفة «عثمان» فظهرت الأهواء السياسية المتعارضة التي أخذت تضع الأحاديث لتدعيم مراكزها وأفكارها الأمر الذي حدا بالعلماء إلى التثبت من مصادر الرواة والسؤال عن الرجال الذين اشتركوا في نقلها. لكن الصحابة لم يطبقوا هذا المنهج النقدي في بداية أمره بكثرة لأنهم لم يلتزموا ذكر إسناد الحديث عندما لا يكون الصحابي قد سمع الحديث من النبي مباشرة، ولأنهم كانوا يثقون بصدق بعضهم بعضاً. وقد كان السؤال عن الإسناد في جيل التابعين غير مرغوب فيه هو الآخر فعندما سأل أحدهم الحسن البصري عن إسناد مراسليه قال: والله ما كذبنا ولا كذّبنا[2]. إلاّ أنه بعد جيل الصحابة وكبار التابعين أصبح التشديد على الإسناد والإلحاح في طلبه ضرورة حتمية أملتها كثرة الوضع واتساع نطاقه بسبب ظهور الأحزاب السياسية. وقال ابن سيرين في هذا الصدد: إن الناس لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا سمّوا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم[3].

أنكر «شاخت» ما نسب من قول إلى ابن سيرين واعتبره موضوعاً عليه، ورأى أنه قد توفي سنة 110 هجرية بينما هاجت الفتنة سنة 126 هجرية عندما اضطرب أمر بني مروان وكانت الفتنة تلك التي أدت إلى مقتل الوليد بن يزيد وليست الفتنة التي وقعت

---

(1) Ibid, p.173.

(2) العمري، المرجع السابق، ص47.

(3) مسلم، الصحيح، ج1، ص15.

زمن عثمان أو تلك التي اندلعت بين علي ومعارضيه، واستنتج أنه ليس مقبولاً أن نفترض أن التطبيق العملي للإسناد قد بدأ قبل القرن الثاني الهجري[1].

أخطأ شاخت في استنتاجه الآنف بيانه، لأن زمن الفتنة قد بدأ منذ انقلاب الناس على عثمان حتى قتلوه، واستمرت الفتنة بشعة بين علي ومناوئيه سواء أكانوا من أصحاب الجمل أو أصحاب معاوية. وبدأ الانشقاق السياسي منذ ذلك التاريخ الذي بدأ فيه وضع الأحاديث المكذوبة على الرسول. ولم تكن فتنة بني مروان التي أدت إلى مقتل الخليفة الوليد هي المقصودة بالذات حتى وإن أوردها الطبري في حوادث سنة 126هـ. ومن هنا كان قول ابن سيرين صحيحاً ولم توضع عليه تلك المقولة التي أنكرها شاخت بناء على تحليله الخاطئ.

إن الزمن الحقيقي الذي بدأ الإسناد يتخذ فيه أوضاعه المنهجية الصارمة قد تبلور منذ عصر الزهري وقد قال فيه مالك: «إن أول من أسند الحديث الزهري». وقال عنه النسائي: أحسن أسانيد تروى عن رسول الله ﷺ أربعة: الزهري عن عليّ بن الحسن عن أبيه عن جده. والزهري عن عبيد الله عن ابن عباس. وقال الإمام أحمد: الزهري أحسن الناس حديثاً وأجودهم إسناداً[2].

وقد ذهب إلى هذا الرأي المستشرق هوروفتس Horovitz الذي ذكر أن الإسناد قد تأسس في جيل الزهري، وأنكر إرجاع الإسناد إلى ما قبل سنة 75 هجرية[3].

أما المستشرق الإيطالي كايتاني Caetani فقد ذكر أن أقدم من قام بجمع الأحاديث هو عروة (ت 94هـ) ولكنه لا يستعمل الأسانيد. ويرى أنه بعد وفاة الرسول بأكثر من ستين سنة لم يكن معروفاً بعد استعمال الأسانيد في الأحاديث النبوية. وأرجح الآراء لديه أن استعمال الأسانيد في الأحاديث بدأ بين عروة وابن إسحاق (ت 151هـ) وعلى ذلك فإن الجزء الأعظم من الأسانيد الموجودة في كتب السنة لا بد من أنه قد اختلقها المحدثون في القرن الثاني، بل وفي القرن الثالث أيضاً[4]. وهو رأي يطابق ذلك الذي ارتآه جولدزيهر كما أسلفنا.

---

(1) Schacht, The origins... op. cit, pp: 36 - 37.

(2) السباعي، السنة ومكانتها، المرجع السابق، ص393.

(3) Schacht, Origins, Op. cit, p.37, Marge I.

(4) Ibid, p.37. Marge I.

تحدث «روبسون» في الموسوعة الإسلامية الثانية عن تطور الأحاديث ونقدها. ولكنه عند حديثه عن «نقد الحديث» لم يؤرخ للزمن الذي بدأ فيه الإسناد. وبعد أن تطرق إلى أسباب وضع الحديث طبقاً لما أشرنا إليه آنفاً ـ ذكر أن النقد قد انصب على نَقَلَةِ الحديث لأسباب عدة منها الإهمال في النقل، واختلاط العقل في أواخر العمر، والتحديث عن الحفظ ممن كانت له كتب يعتمد عليها فلم يتقن الحفظ فضاعت الكتب فوقع الغلط[1]. وانصبت جهود العلماء بحثاً عن الأحاديث الصحيحة على تأليف كتب «الرجال» الذين نقلوا الحديث وهو ما أطلق عليه «سلسلة الرواة»، وبالرغم من القول: إن هذه المواد قد جمعت منذ القرن الأول الهجري إلاّ أن هذه الكتب لم تؤلف إلا بداية من القرن الثالث الهجري. وقد أدّى نقد الحديث إلى ظهور العديد من المصطلحات العلمية التي نراها في الكتب الستة الصحاح والتي تحدد طبيعة الحديث من حيث صحته وضعفه[2].

عالج «روبسون» قضية الإسناد بشيء من التوسع في مقالة «الإسناد في الحديث الإسلامي» وملخص قوله: إن بإمكان المرء أن يتوقع شيئاً مما يشبه الإسناد في منتصف القرن الأول الهجري، وكان الصحابة يروون أحاديث عن الرسول فكان مستمعوهم يسألونهم عن المصادر التي استقوا منها معلوماتهم إذا لم يسمعوا تلك الأحاديث مباشرة من الرسول. وينفي روبسون تكوين نظام دقيق للإسناد منذ ذلك العصر المبكر، ويرى أنه قد تطور تدريجياً وبمرور الزمن حتى أصبح على ما هو عليه طبقاً لما كتب عنه في علم الرجال والكتب الستة الصحيحة. ويوجز في تحليله عن تطور الإسناد قائلاً: (إننا نعلم أن ابن إسحاق في النصف الأول من القرن الثاني أعطى أكثر معلوماته بدون إسناد، وأكثر ما بقي منه بدون إسناد كامل، وإن أسلافه لا بد من أنهم كانوا أقل اهتماماً منه بالأسانيد لكنه لا يصح أن نقول: إن الإسناد راجع إلى عهد الزهري ولم يكن معلوماً في عصر عروة. بينما نظام الأسانيد البالغ إلى كامل نشوئه أخذ وقتاً طويلاً، ونما نمواً بطيئاً، ويمكن أن يقبل أن بعض الأسانيد راجع إلى القدم كما يدعيه الناس)[3].

---

(1) ROBSON; E.I. 2. 11em edition, Art «HADITH» p.26.

(2) Ibid, p.26.

(3) ROBSON; The Isnad in Muslem Tradition, GLASGAW.

ذكره الشيخ الأعظمي، في كتابه: «دراسات في الحديث النبوي»، ج2، ص394.

رفض روبسون نظرية «شاخت» حول تفسيره «للفتنة» التي تم بعدها وضع أحاديث بأنها تلك التي قتل فيها الوليد بن يزيد. وأشار إلى أن المقصود بها هي فتنة «ابن الزبير» في حدود عام 72هـ عندما أعلن نفسه خليفة بمكة ونازع عبد الملك بن مروان في ملكه، ويستند روبسون في تفسيره هذا إلى إطلاق «مالك» كلمة «الفتنة» على حركة ابن الزبير (الموطأ: كتاب الحج 99). وهذا التفسير ـ حسب قوله ـ يتفق وعمر ابن سيرين الذي كانت ولادته سنة 33 هجرية مما يجعله ـ عند حدوث فتنة ابن الزبير ـ بِعُمْرٍ يمكنه من الكلام بإدراك واطلاع عمّا يحدث في هذه الفترة، ويرى «روبسون» أن ما توصل إليه في تفسير الفتنة يؤيد نظرية «هوروفتس» التي تقول: إن الإسناد أدخل في أدب الحديث في الثلث الأخير من القرن الأول[1].

ولكننا نرى أن تفسير «الفتنة» عند شاخت أو روبسون ليس صحيحاً، فالفتنة المذكورة في مقولة ابن سيرين لا يراد بها فتنة بني أمية التي أدت إلى مقتل الوليد بن يزيد. وليست هي فتنة ابن الزبير الذي ادعى الخلافة لنفسه بعد تصدع البيت الأموي وانتقال الخلافة من البيت السفياني إلى البيت المرواني. ولكن المقصود منها الفتنة التي ابتدأت منذ زمن عثمان وانتهت بالحروب الأهلية الطاحنة بين عليّ ومعاوية. وفي هذه الفترة وعليها أيضاً وضعت الأحاديث لتأييد وجهات النظر السياسية المتضاربة. وآية ذلك أن فتن الأمويين أو ابن الزبير لم توضع بشأنها أحاديث معينة، لأنها حوادث لم يكن لها شأن يذكر في تاريخ الإسلام. فالأولى كانت صراعاً بين البيت المرواني انتهت بمقتل الخليفة الوليد الذي شنع عليه الكثير لإساءة سمعته. والثانية انتهت بمقتل ابن الزبير الذي لم يترك جزئياً حزباً سياسياً قوياً من بعده يناصره ويضع السنة المدلسة لمصلحته بعد وفاته.

وإذا كان «هوروفتس» وكايتاني وسيزكين قرروا أن الإسناد الفعلي بدأ بالزهري فهو كلام يفتقر إلى الأدلة العلمية لسياغته. فهذا «هوروفتس» الذي يراه شاخت بأنه قد أكّد انتظام الإسناد وتأسيسه في جيل الزهري يقرر في موضع آخر أن الإسناد في الفترة التي سبقت الزهري كان عادة لكنه لم يكن ضربة لازب[2]. ثم نرى هوروفتس في

---

(1) أورده العمري، في كتابه بحوث وROBSON; op. cit, pp:21-22 في تاريخ السنة، المرجع السابق، ص 49.

(2) هوروفتس، المغازي الأولى ومؤلفوها، ص23، ذكره العمري، المرجع السابق، ص50.

موضع آخر يرد على استنتاجات «كايتاني» الذي رأى أن الإسناد لم يكن موجوداً زمن عبد الملك بن مروان. وعلى استنتاجات «شبرنجر» الذي يرى أن كتابات عروة إلى عبد الملك خالية من الأسانيد، ولذلك فإن ما نسب إلى عروة من استعماله للأسانيد لا بد من أن يكون شيئاً متأخراً نسبياً[1]. ويقرر «هوروفتس» أن بداية الإسناد في الأحاديث تذهب إلى الثلث الثالث من القرن الأول[2].

درس «شاخت» نظرية «الأسانيد» في معرض دراسته لأصول الشريعة المحمدية وخلط بين دراسة الحديث والفقه بحيث درس الأسانيد في الكتب الفقهية التي أخضعها لفحصه وتحليله مثل كتاب الموطأ للإمام مالك، وكتاب الموطأ للإمام محمد الشيباني، وكتاب الأم للإمام الشافعي، وهي كتب فقهية أكثر منها كتب حديثية، ولكن النتيجة التي وصل إليها من خلال دراسته للأسانيد فرضها على جميع كتب الحديث الأخرى، ومفادها أن الأسانيد جزء اعتباطي في الأحاديث. وأنها نمت وتطورت على يد الأحزاب المختلفة التي كانت تريد أن تنسب نظرياتها إلى أشخاص مرموقين من القدماء وبارك «روبسون» نظرية شاخت هذه وقال عنها: «إن النقد الموجه إلى الإسناد في الواقع نقد عميق، ولقد جاء بحجج قوية تبين أن استعمال الأسانيد شيء متأخر لكن المرء يتردد أن يقبل كلامه بكامله. . . لقد بحث شاخت مجال الأحاديث الفقهية ويمكن أن يكون كلامه أدق في هذا الميدان من ميادين أخرى في الأحاديث لأن تغير الحالات والتطور في الأفكار القانونية كانت لا بد تتطلب قواعد جديدة، لكنه يتعجب المرء أليست مناقشته جارفة»[3].

ولعل أهم نقد وجهه شاخت لـ «الأسانيد» هو أن أكبر جزء منها اعتباطي، وأنها بدأت بشكل بدائي، ووصلت إلى كمالها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري. . وكانت الأسانيد كثيراً ما تلصق بأدنى اعتناء. . وإن أي حزب يريد نسبة آرائه إلى المتقدمين كان يختار تلك الشخصيات ويضعها في الإسناد وفي الأمثلة التالية نجد مظاهر الاعتباط في الأسانيد وانعدام الثقة بها[4].

---

(1) ROBSON; OP. cit, p.79.

(2) الأعظمي، المرجع السابق، ص393.

(3) ذكره الأعظمي، المرجع السابق، ص394، ROBSON, Op. cit, p.20.

(4) Schacht, op, cit, p.163.

ثم يورد شاخت بعض الأمثلة التي أراد أن يعزز بها صحة فروضه منها إشارته إلى رواية الموطأ وهي بإسناد منقطع عن مالك عن هشام بن عروة عن أبيه أن عمر بن الخطاب قرأ سجدة وهو على المنبر يوم الجمعة فنزل فسجد وسجد الناس معه، ثم قرأها يوم الجمعة الأخرى فتهيأ الناس للسجود. فقال: على رسلكم إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء فلم يسجد. ومنعهم من السجود. فيعلق «شاخت» على هذا قائلاً: لكن البخاري عنده سند آخر متصل غير منقطع لكن هناك نسخة قديمة للموطأ فيها (وسجدنا معه) وهذا لم يقله عروة، بل نسب إليه وهو في واقع الأمر ـ النص الأصلي للموطأ ـ. وهذا ما يدل على أن صناعة النص جاءت في الوجود مقدماً ثم وضع مع النص الإسناد وضعاً اعتباطياً ثم طوّر الإسناد وأدخلت التحسينات عليه ونسب الحديث إلى زمن متقدم[1].

ويورد «شاخت» مثالاً آخر على خلق الإسناد بطريقة اعتباطية وهو أنه بالاطلاع على كتاب الأم للشافعي 7: 156 نجد ثلاث روايات عن «علي» للصلاة على قبر سهل بن حنيف. والصلاة على القبور كانت بدعة عراقية، ولكنها لم تنتشر في العراق وكذلك المدينة أيضاً. ووجد حديث عن النبي في هذا الموضوع وسنده عن مالك عن الزهري عن أبي أمامة بن سهل. وهذا الإسناد استخدمه أبناء سهل في هذا الغرض وهو مرسل. وأكمل هذا الإسناد في وقت متأخر عن طريق إدخال سهل نفسه في الإسناد وعن طريق إيجاد أسانيد أخرى عن طريق الصحابة الآخرين[2].

ونحن ننقل لك رد الشيخ الأعظمي على هذه الأمثلة وغيرها، ونترك لك الحكم عليها لوحدك. فيقول: «يواجه الباحث عدة متاعب قبل أن يوافق على نظرية شاخت، أولاً: نرى أن شاخت أخطأ هنا، لأن الرواية واحدة لا ثلاث كما قال. ثانياً: إذا كانت الصلاة على القبر بدعة عراقية، ثم وضع حديث منسوب إلى النبي ﷺ لهذا الغرض بالمدينة والعراق في كلا المكانين، إذاً فَلِمَ لم ينتشر هذا المذهب في العراق حيث وجدت هذه البدعة واخترع لها الحديث النبوي.. ثم لِمَ لم تنتشر هذه البدعة بالمدينة وهم قلدوا العراقيين في هذه المسألة، ووضعوا الأحاديث لهذا الغرض؟. ثالثاً: كيف تمكن المدنيون من إقناع العراقيين المعادين لهم والمخالفين لهم بوضع حديث

(1) Ibid, p.164.

(2) Ibid, p.165.

مكذوب على النبي ﷺ لبدعة هم اخترعوها؟. رابعاً: ما وجه الاستحالة إذا كان النبي ﷺ صلى على القبر مرة أو مرتين في حياته. ثم أخذ به علي رضي الله عنه؟ أما كان الناس يموتون في حياة الرسول؟ أم ما كانوا يصلون على موتاهم؟ أضف إلى ذلك: إن «شاخت» لم ينقل كلام الزرقاني كاملاً، بل حذف ما حذف وعكس الموضوع. وقد ثبت للعلماء صحة هذا الحديث بعد أن نقّبوا في هذا الإسناد، ووقفوا على الخطأ ـ طبقاً لرواية الزرقاني الكاملة ـ ولم يقبلوه متصلاً، بل قبلوه مرسلاً من هذا الطريق بالذات، مع العلم أن الحديث عندهم صحيح وثابت من عدة وجوه أخرى بأسانيد صحيحة متصلة، ويفهم من هذا أنهم كانوا يحكمون على كل قضية حسب مقتضياتها فإذا وجدوا متناً صحيحاً والإسناد لم يكن قائماً، لم يقبلوا ذلك المتن صحيحاً، لكن بسند آخر، وهذا غاية في الدقة والتحري؟[1].

ولكن انظر إلى المراجع التي استند إليها «شاخت» في إيراد حججه وهي مصادر عربية فقهية قديمة منها كتاب الأم للشافعي، وكتاب الموطأ للشيباني، وكتاب الموطأ للإمام مالك حتى يتبين لك الفرق بين العرضين والاختلاف بين النتيجتين.

ولكن الذي نود إقراره ـ بعد استعراضنا لآراء بعض المستشرقين حول «الإسناد» وتاريخه وتطوره وكيفية تطبيقه ـ أن الإسناد الحقيقي وجد فعلاً في عهد الإمام الزهري لا قبله، لأن الصحابة وكبار التابعين كانوا في غير حاجة إلى إسناد مروياتهم عن الرسول للثقة المتبادلة بينهم. ولكن بعد اندلاع الفتن والحروب الأهلية بين المسلمين، وُضع الكثير من الأحاديث فاستلزم الأمر البحث عن طريق علمية لغربلة الأحاديث الموضوعة من الصحيحة، فوجد الإسناد للتأكد من عدالة الرواة، ونزاهتهم، وعلمهم، وتقواهم. وأصبح العلماء لا يقبلون أي حديث على علاّته مهما كان متنه ما لم يكن رواته من الثقاة الصالحين. وعن هذا الطريق نشأ علم «الجرح والتعديل» الذي يبحث عن الرواة من حيث ما ورد في شأنهم ما يشينهم أو يزكيهم، ومن الكتب الجامعة في هذا العلم «طبقات ابن سعد» (ت 230هـ) ويقع في 15 مجلداً، اختصره السيوطي (ت 911هـ) تحت عنوان «إنجاز الوعد المنتقى من طبقات ابن سعد». وللبخاري تواريخ ثلاثة فيها تعديل وتجريح. ولعلي بن المديني (ت 234هـ) تاريخ يقع في عشرة أجزاء، ولابن حبّان (ت 354هـ) كتاب في أوهام أصحاب التواريخ في عشرة أجزاء.

---

(1) الشيخ الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي، المرجع السابق، ج2، ص427.

وللعماد بن كثير (774هـ) كتاب التكميل في معرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل[1].

أصبح الإسناد في أوائل القرن الثاني الهجري ضرورة علمية لا يقبل حديث إلاّ إذا فُحصت سلسلة رواته فحصاً دقيقاً جرحاً وتعديلاً. وقال به كثير من العلماء حتى إن ابن سيرين يراه ـ أي الإسناد ـ من الدين ولولاه لقال مَنْ شاء ما شاء[2].

ولأهمية الإسناد، وما حظي به من عناية واهتمام كبيرين فقد التزمت به كتب الأحاديث التي دونت منذ النصف الأول من القرن الثاني الهجري وأطلق عليها اسم «المسانيد» وقد كانت كتب المسانيد هذه مادة أساسية اعتمدت عليها الكتب الستة الصحاح. ومن هنا ندرك ـ اعتباراً من تواريخ كتب المسانيد ـ خطأ ما ذهب إليه المستشرقون من أن القسم الأعظم من الأسانيد اختلقه المحدثون في فترة متأخرة يحددها «كايتاني» بنهاية القرن الثاني وربما القرن الثالث. ورأى «شاخت» أن الأسانيد المتصلة متأخرة وضعها أصحاب المذاهب الفقهية رغبة في إرجاع آرائهم إلى الصحابة، ومن ثمّ فإن تحسن الأسانيد استمر حتى عصر الكتابة حيث ظهرت الأسانيد بصورتها الكاملة، وقد استشهد شاخت بأسانيد وردت مرسلة أو منقطعة في موطأ مالك أو في كتاب الرسالة للشافعي ثم وردت في الكتب الستة المتأخرة عن مالك متصلة مسندة مما يدل على أن الأقسام العليا من الأسانيد المختلفة وضعت فيما بعد قبل أرباب المذاهب[3]. غير أن ورود الأحاديث مرة مرسلة ومرة متصلة لا يقطع بوضعها ولا بإكمال أسانيدها في فترة متأخرة، فقد يروي العالم الحديث الواحد مرة بإسناد متصل وأخرى بإرسال أو انقطاع للاختصار أو النسيان، وهذا لا يعني ـ كما يقول العمري ـ عدم وقوع الخطأ في الأسانيد بزيادة رجل فيها أو تبديل اسم آخر بل ووضع أسانيد كاملة لأحاديث موضوعة مما بينته كتب مصطلح الحديث، ولكن إطلاق القول باختلاف الأسانيد المتصلة مجازفة كثيرة لا تقل عما في اتهام المذاهب الفقهية بوضع هذه الأسانيد المتصلة من مجازفة[4].

---

(1) د. صبحي الصالح، علوم الحديث، المرجع السابق، ص110.

(2) مسلم، الصحيح، ج1، ص15.

(3) العمري، المرجع السابق، ص55، وأشار إلى مرجع شاخت السابق ذكره الصفحات 163، 165، 166، 167، 169.

(4) المرجع السابق، ص56.

يقول جولدزيهر: إن الجهود التي بذلها علماء المسلمين في نقد الحديث لاستخراج صحيحه من موضوعه تبين لنا الحالة التي كانت عليها هذه الأحاديث من حيث وضعها وتزويرها وتدليسها. كما تبين لنا هذه المجهودات التي بُذِلَتْ لتصحيحها وتنقيتها. ولكن الوضاعين نشروا هذه الأحاديث وأذاعوها في جميع الأقطار الإسلامية. ولم يقتصر أمر هؤلاء على وضع أسماء حقيقية في سلسلة الرواة ولكنهم وضعوا أيضاً أسماء خيالية لإيهام السامعين بصحتها بل وتبدو أحياناً غريبة في نطقها كطرغال، وطربال وكركدن[1]. ونظراً لتعدد هذه الحالات فإن نقد الرواة ذهب إلى أقصى مداه. وأعطى جولدزيهر مثالاً على ذلك فتوى عبد الله بن مسعود حول قضية «بروع بنت واشق» ـ التي أشرنا إليها آنفاً ـ وبعد إيراد للقصة بكاملها، واستحقاق بروع لمهرها بالكامل بعد وفاة زوجها قبل الدخول بها وإن عليها العدة، رأى أن الشافعي قد أفتى خلافها، وأن عثمان بن سعيد الدارمي (ت 280هـ) ـ وهو تلميذ يحيى بن معين وأحمد بن حنبل ـ ادعى بأن الله لم يخلق مقيلاً ـ زوج بروع ـ وأن بروع بنت واشق لم توجد أصلاً. ويعلق جولدزيهر قائلاً: إنه لمن الصعوبة بمكان نظراً لمضي الزمان التحقق من وجود «مقيل» أصلاً وتصبح هذه القضية خيالاً من تأليف الفقهاء. ولم يكن الدارمي وحده قد شك في وجود رجال ذكرهم التاريخ الإسلامي، فهذا مالك بن أنس قبله بقرن من الزمان أعلن بشجاعة عن عدم وجود «أويس القرني» الذي وصف بـ«سيد التابعين» وتوج بسلسلة من الأساطير الدينية[2].

وكانت نتيجة دراسات جولدزيهر حول نقد الحديث تتلخص في نقطتين أساسيتين أولاهما: اقتصار نقد الحديث على عدالة الرواة وصحة سلسلة الإسناد. وثانيهما: عدم الاهتمام بنقد متن الحديث. أي أن المسلمين اهتموا بالنقد الخارجي للحديث أكثر من اهتمامهم بالنقد الداخلي له.

وإذا كان النقد الخارجي هو الأساس الذي تبنى عليه صحة الحديث من حيث متنه، فهو يرى أن صحة سلسلة الإسناد تخضع عادة إلى المعايير الموضوعية. أما عدالة الراوي فإنها تخضع في العادة إلى المعايير الذاتية، لأنه من النادر إجماع علماء المسلمين على صدق وعدالة أحد الرواة بل نرى تضارباً شديداً حوله. ومثال ذلك

---

(1) أشار فيها جولدزيهر إلى كتاب ياقوت الحموي، ج3، ص3، 357 و178 Goldziher, op, cit.

(2) ابن حجر، ج1، رقم Ibid, p.180.496 .

سؤال سعيد الدارمي ليحيى بن معين حول صدق وعدالة جبير بن الحسن فأجابه يحيى: إنه «ليس بشيء» وعندما وجه نفس السؤال إلى أبي حاتم أجاب «لا أرى بحديثه بأساً» ووصفه النسائي بأنه ضعيف. وأحياناً يكون الحكم الصادر على الراوي غامضاً حتى إن المصطلح المخترع من النقاد «أهل النقل» مرن بحيث يجنب إصدار حكم محدد. فهذا البخاري يصف الليث بن أبي سليمان بأنه «صادق وربما يهيم في الشيء». ويصفه أحمد بن حنبل بأنه «لا يُفْرَحُ بحديثه». فأحياناً يرفع حديثه إلى الرسول، وأحياناً في أحاديث مماثلة لا يصل برفعها إلى الرسول ومن هنا أطلق عليه «ضعيف» وهكذا لا يعرف إذا كان صادقاً أو ضعيفاً[1].

ونحن بعد أن استعرضنا لك آراء المستشرقين حول جهود علماء المسلمين في نقد الحديث من حيث سنده وردودنا على بعض النقاط التي نختلف فيها معهم نود ـ قبل التعرض إلى شبهاتهم حول إهمال المسلمين لنقد المتن ـ أن نؤكد أن المعايير الموضوعية التي وضعت لنقد الرواة وسلسلة الإسناد هي من القوة والتجانس بحيث تنفي عنها كل تناقض أو مرونة أو إهمال أو إصدار أحكام ذاتية. وبيان ذلك أن الشروط الواجب توافرها في الراوي الصادق العادل هي: التكليف، فلا تقبل رواية الصبي والمجنون، والإسلام، فلا تقبل من الكافر يهودياً كان أو نصرانيّاً أو غيرهما إجماعاً. والعدالة، وهي ـ كما قال الرازي في المحصول ـ هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً حتى يحصل ثقة النفس بصدقه ويعتبر فيها الاجتناب عن الكبائر وعن بعض الصغائر[2]. والضبط، أي لا بد من أن يكون الراوي ضابطاً لما يرويه ليكون المروي له على ثقة منه في حفظه وقلة غلطه وسهوه، فإن كان كثير الغلط والسهو ردت روايته إلاّ فيما علم أنه لم يغلط فيه ولا سها عنه[3].

وضع العلماء ـ بالإضافة إلى الشروط السابقة ـ ضوابط لمعرفة دقة الراوي وتحريه وتثبته وعدم غفلته من أهمها: عرض روايته للحديث على رواية غيره من الثقات المعروفين بالحفظ والضبط والإتقان، فإن كانت تلك الرواية موافقة ولو من حيث المعنى لرواية هؤلاء الثقات، أو موافقة لها في الأغلب، والمخالفة نادرة، فهو

---

(1) Ibid, op, cit, pp: 184-185.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص53.

(3) المرجع السابق، ص54.

ثبت ضابط يحتج بحديثه، وإلاّ كان مختل الضبط مهجور الأحاديث غير مقبولة ولا مستمعة[1].

وقد نتج عن نقد سند الحديث، والتحقق من عدالة الرواة وصدقهم أقسام الحديث وهو ما يطلق عليه علماء الحديث بالأحاديث الصحيحة، والأحاديث الحسنة والأحاديث الضعيفة.

فالحديث الصحيح هو ذلك الحديث المسند الذي تصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه بدون شذوذ ولا علة. ويدخل ضمن هذا التصنيف الحديث المتواتر أو الأحادي. وقد يعدل نقاد الحديث عن قولهم «حديث صحيح» إلى قولهم «صحيح الإسناد» قاصدين من ذلك إلى الحكم بصحة السند من غير أن يستلزم صحة المتن، لجواز أن يكون في المتن شذوذ أو علة. وإذا أرادوا صحة السند والمتن معاً أوردوا العبارة مطلقة فقالوا: «هذا حديث صحيح». وهذه العبارة أرقى من قولهم: «صحيح الإسناد» بهذا التقييد[2].

والحديث الحسن هو ما اتصل سنده بنقل عدل خفيف الضبط، وسلم من الشذوذ والعلة. وجاء في «جامع الترمذي» بعض المصطلحات المتعلقة بهذا النوع من التصنيف منها: حديث حسن ضعيف. وحديث حسن صحيح غريب. والمراد بالاصطلاح الأول أن الرواية التي وصفت «بالحسن» تثبت من طريق آخر لها شروط «الصحة» فما يقول فيه الترمذي: «حسن صحيح» أعلى عنده من «الحسن دون الصحيح». أما المراد باصطلاح الثاني أي وصف الحسن الصحيح بالغرابة فقائم على أن الصحيح يروى أحياناً من وجه واحد فيكون غريباً، فالحسن الذي هو دون الصحيح أجدر أن يوصف كذلك بأنه غريب[3].

والحديث الضعيف هو ما لم تجتمع فيه صفات الصحيح ولا صفات الحسن وهو ينقسم إلى أقسام عديدة جداً وأهمها: المرسل وهو ما سقط منه الصحابي أي أنه لم يقيد بالصحابي الذي تحمله من الرسول. والمنقطع، وهو الحديث الذي سقط من إسناده رجل، أو ذكر فيه رجل مبهم. والمعضل: وهو الحديث الذي سقط منه راويان

---

(1) مسلم، صحيح مسلم، ج1، ص7.

(2) د. صبحي الصالح، علوم الحديث، المرجع السابق، ص154.

(3) المرجع السابق، ص158.

فأكثر بشرط التوالي. والمدلس: وهو على قسمين أحدهما مدلس بالإسناد، وهو الحديث الذي يؤديه الراوي عمن عاصره ولقيه مع أنه لم يصح سماعه منه، أو عمن عاصره ولكنه لم يلقه موهماً أنه سمعه من لفظه. والآخر تدليس الشيوخ وهو أن يصف راويه بأوصاف أعظم من حقيقته أو يسميه بغير كنيته قاصداً إلى تعمية أمره. والمعلل: هو الحديث الذي اكتشفت فيه علة تقدح في صحته، وإن كان يبدو الظاهر سليماً من العلل. والمضطرب: وهو الحديث الذي تتعدد رواياته وهي ـ على تعددها متساوية ـ متعادلة لا يمكن ترجيح إحداها بشيء من وجوه الترجيح، وقد يرويه راو واحد مرتين أو أكثر، أو يرويه اثنان أو رواة متعددون. والمقلوب: وهو الحديث الذي انقلب فيه على أحد الرواة لفظ في المتن، أو اسم رجل أو نسبه إلى الإسناد، فقدم ما حقه التأخير، أو أخر ما حقه التقديم، أو وضع شيئاً مكان شيء. والشاذ: وهو كما عرَّفه الحافظ بن حجر «ما رواه المقبول مخالفاً لمن هو أولى منه». ويراه الشافعي بأن الشاذ هو ما يرويه الثقة مخالفاً الثقات[1].

ويطول بنا المقام لو تعرضنا إلى أقسام الحديث الأخرى ولكننا أوردنا لك صورة من هذا النقد الخارجي للأحاديث الذي تحرى فيه المسلمون الدقة البالغة، والمنهجية الصارمة لغربلة الأحاديث واستخراج صحيحها من موضوعها. وهذا التقسيم وهذه المعايير تنفي كل شبهة من اختلاط الأحاديث التي قال بها المستشرقون. ذلك أن الدراسة التاريخية التحليلية لأقوال الرسول وأفعاله تنصب على البحث عن أحوال الراوي والمروي في آن واحد. وهم يقصدون بالراوي سلسلة السند ويقصدون بالمروي متن الحديث.

وإذا كان المستشرقون قد اعترفوا بجهود علماء المسلمين في نقد الراوي وسلسلة الإسناد فما رأيهم في جهود هؤلاء العلماء في نقد متن الحديث؟

أشرنا آنفاً إلى رأي جولدزيهر بالخصوص ومفاده اهتمام علماء المسلمين بسند الحديث أكثر من اهتمامهم بمتنه. وأضاف في فصل آخر من كتابه «دراسات محمدية» قائلاً: إنه ما دام النقد الخارجي للحديث صحيحاً، وما دامت سلسلة الإسناد متصلة غير منقطعة، وأن الرواة جديرون بالثقة والصدق فالحديث صحيح، ولا يجرؤ أحد

---

(1) اعتمدنا في تقسيم وتعريف الأحاديث على ما أورده د. صبحي الصالح في كتابه «علوم الحديث» من ص145 ـ 196.

على القول: إن الإسناد غير صحيح حتى وإن احتوى المتن على أمور منافية للمنطق والتاريخ[1].

ويقول «شاخت» في مادة «أصول» بالموسوعة الإسلامية: إن المسلمين تخلصوا من المتناقضات التي ظهرت بالطبع في الحديث أكثر من ظهورها في القرآن بنفس الوسيلة التي اتبعوها في التخلص من المتناقضات التي وردت في القرآن، وكذلك عن طريق نقد الإسناد ومن المهم أن نلاحظ أنهم أخفوا نقدهم لمادة الحديث وراء نقدهم للإسناد نفسه[2].

ويذهب المستشرق «جوينبول» في مقاله المنشور في دائرة المعارف الإسلامية المترجمة تحت مادة «الحديث» إلى نفس رأي «شاخت وجولدزيهر»، فهو يعقد فصلاً بعنوان «نقد المسلمين للحديث» يقول فيه: «لا يعد الحديث صحيحاً في نظر المسلمين إلاّ إذا تتابعت سلسلة الإسناد من غير انقطاع، وكانت تتألف من أفراد يوثق برواياتهم»[3]. وهو عند حديثه عن نقد الإسناد أغفل ذكر نقد المتن، ولسان حاله يقول: إن المسلمين لم يتعرضوا لنقد الحديث من حيث متنه بالرغم من نقدهم له من حيث سنده.

سلك المنهج ذاته المستشرق «روبسون» في مادة «حديث» المنشورة في الموسوعة الإسلامية الثانية عندما تحدث بتفصيل عن جهود المسلمين في نقد سند الحديث، والكتب التي ألفت حوله، والمصطلحات الجديدة النابعة من هذا النقد، وتقسيم الأحاديث إلى صحيحة وحسنة وضعيفة، وإلى متواترة ومشهورة وآحاد، وإلى طبيعة الإسناد كالمتصل، والمتصل المرفوع، والمتصل الموقوف. ولكنه لم يتعرض إلى نقد المسلمين لمتن الحديث[4].

ومن هذا الرأي الأستاذ المرحوم أحمد أمين الذي ذكر أن علماء المسلمين عنوا بنقد الإسناد أكثر مما عنوا بنقد المتن، فقل أن تظفر منهم بنقد من ناحية أن ما نسب إلى النبي ﷺ لا يتفق والظروف التي قيلت فيه، أو أن الحوادث التاريخية الثابتة

---

(1) Goldziher, E.T.I, op. cit, p.180.

(2) شاخت، «أصول» الموسوعة الإسلامية، المترجمة، ج2، ص279.

(3) جوينبول، «الحديث» الموسوعة الإسلامية المترجمة، ج7، ص335 ـ 337.

(4) ROBSON, «HADITH» E.I.2, pp: 25-27.

تناقضه، أو أن عبارة الحديث نوع من التعبير الفلسفي يخالف المألوف في تعبير النبي، أو أن الحديث أشبه في شروطه وقيوده بمتون الفقه وهكذا. . . ولم تظفر منهم في هذا الباب بعشر معشار ما عنوا به من جرح الرجال وتعديلهم، حتى نرى البخاري نفسه على جليل قدره، ودقيق بحثه، يثبت أحاديث دلت الحوادث الزمنية والمشاهدة التجريبية على أنها غير صحيحة، لاقتصاره على نقد الرجال[1].

ويستطرد المرحوم أحمد أمين في موضع آخر من كتابه «ضحى الإسلام» قائلاً: إن المحدثين عنوا عناية فائقة بالنقد الخارجي، ولم يعنوا هذه العناية بالنقد الداخلي، فقد بلغوا الغاية في نقد الحديث من ناحية روايته جرحاً وتعديلاً. . . ولكنهم لم يتوسعوا كثيراً في النقد الداخلي، فلم يعرضوا لمتن الحديث هل ينطبق على الواقع أم لا؟.

ويقول في موضع آخر من كتابه المنوه عنه: إنهم ـ أي علماء المسلمين ـ لو اتجهوا كثيراً لنقد المتن، وأوغلوا فيه إيغالهم في النوع الأول، لانكشفت أحاديث كثيرة وتبين وضعها، مثل كثير من أحاديث الفضائل، وهي أحاديث رويت في مدح الأشخاص، والقبائل، والأمم، والأماكن، تسابق المنتسبون إليها إلى الوضع فيها، وشغلت حيزاً من كتب الحديث[2].

ثم يقتبس أحمد أمين قول «ابن خلدون» بالخصوص عندما ذكر «وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم على مجرد النقل، غثًّا أو سميناً، ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط»[3].

وفي معرض حديثه عن المحدثين يقول أحمد أمين: إنه يؤخذ عليهم ـ أي علي المحدثين ـ أنهم عنوا بالسند أكثر من عنايتهم بالمتن، فقد يكون السند مدلساً تدليسا متفقاً، فيقبلونه، مع أن العقل والواقع يأبيانه بل قد يعده بعض المحدثين صحيحاً لأنهم لم يجدوا فيه جرحاً، ولم يسلم البخاري ولا مسلم من ذلك، وربما لو امتحن الحديث بمحك أصول الإسلام لم يتفق معها وإن صح سنده[4].

---

(1) أحمد أمين، فجر الإسلام، المرجع السابق، ص217 ـ 218.
(2) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج2، ص130، 132.
(3) ابن خلدون، مقدمة، ص9.
(4) أحمد أمين، ظهر الإسلام ج2، ص48.

وذهب الأستاذ محمود أبو ريّة نفس المذهب في كتابه «أضواء على السنة المحمدية» حيث ذكر أن المحدثين قلما يحكمون على الحديث بالاضطراب، إذا كان الاختلاف فيه واقعاً في نفس المتن ـ لأن ذلك ليس من شأنهم من جهة كونهم محدثين، وإنما هو من شأن المجتهدين ـ وإنما يحكمون على الحديث بالاضطراب إذا كان الاختلاف فيه في نفس الإسناد لأنه من شأنهم[1].

ونحن بعد أن عرضنا عليك آراء المستشرقين وبعض علماء المسلمين حول اهتمام المسلمين بنقد سند الحديث أكثر من اهتمامهم بمتنه، وبمعنى آخر اهتمامهم بالنقد الخارجي للحديث أكثر من اهتمامهم بالنقد الداخلي له نتساءل: ما الحقيقة حول هذا الموضوع يا ترى؟

إننا نؤكد منذ الوهلة الأولى اهتمام علماء المسلمين بسند الحديث ورواته اهتماماً عظيماً، بلغوا فيه شأواً كبيراً، فهم اخترعوا العديد من العلوم والمعارف ترمي جميعاً إلى التثبت من صحة الرواة وسلسلة الإسناد ولكنهم بمقدار اهتمامهم بسند الحديث فإنهم قد اهتموا بمتنه وذلك في سياق حديثهم عن الإسناد أولاً، ولوضعهم قواعد منظمة للنقد الداخلي للأحاديث ثانياً وإن كان الاهتمام بالمتن أقل من الاهتمام بالسند.

عندما درس المسلمون الحديث وقسموه إلى الأقسام السابقة من صحيح وحسن وضعيف طبقاً لدرجة رواته من الثقة والورع والعدالة وغيرها من صفات الراوي ودرسوا كذلك سلسلة الإسناد من حيث الاتصال والانقطاع فإنه يبدو للباحث منذ الوهلة الأولى اهتمامهم بسند الحديث أكثر من اهتمامهم بمتنه، ولكن الحقيقة عكس ذلك، فهم عندما قسموا الأحاديث إلى صحيحة وحسنة، فإنهم في الحقيقة تناولوا السند والمتن معاً، أو السند دون المتن أو المتن دون السند، فهم عند دراسة هذه الأمور يبينون صحة الحديث أو حسنه في إسناده ومتنه، فما كل ما صح سنداً، صح متناً. ومرسل الصحابة مقبول برغم انقطاع السند، لأن المتن الذي يرويه الصحابة لا يعقل أن يكون مخترعاً، ولكنهم تشددوا في مراسيل الصحابة المتسمة بالإسرائيليات لأن متونهم متون الأحاديث النبوية، ومن هنا كان رفض بعضٍ منهم مراسيل الصحابة.

وعند حديث العلماء عن الحديث المعلل فإنهم لم ينفوا تعليل المتن، فقالوا: لا

---

(1) محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، المرجع السابق، ص300.

يطلق الحكم بصحة حديث ما لجواز أن يكون فيه علة في متنه، وقد جاؤوا بشواهد كثيرة على ذلك.

وعندما تحدثوا ـ أي العلماء ـ عن المقلوب قسّموه إلى قسمين مقلوب متناً ومقلوب إسناداً، ومن هنا جاء تشددهم في أداء الحديث باللفظ الموجه أساساً إلى المتن، حتى لا يكذب الناس على رسول الله، خاصة إذا لحن الراوي زاعماً أن خطأه من لفظ رسول الله فقد عدّوه متعمداً للكذب[1].

وخلاصة القول: إن المسلمين اهتموا بمتن الحديث عند دراستهم لسنده، وقد اختلط النقد حتى أصبح القراء لا يفرقون بينهما فاعتقدوا أن النقد قد انصب على السند أكثر من انصبابه على المتن.

وجولدزيهر الذي أكد في مناسبات عديدة في دراساته اهتمام المسلمين بسند الحديث أكثر من اهتمامهم بمتنه يعترف بأن النقد الخارجي للأحاديث يقود في بعض نقاطه إلى نقده داخلياً. فعند التحقق من صدق الرواة المذكورين في الإسناد ينفرد أحياناً برواية الحديث رجل فلا يعرف متنه من غير روايته وهو ما يطلق عليه «بالمنكر» وبمعنى آخر فإن أسلوبه ومحتواه يدلان على وضعه[2].

تصدى المستشرق الإيطالي كايتاني إلى هذا الموضوع في كتابه «الحوليات الإسلامية» وفي حديثه عن الملاحظات النقدية عن القيمة التاريخية لأقدم ما روي عن السنة في شؤون الرسول. ذكر أن كل قصد المحدثين ينحصر ويتركز في واد جدب ممحل من سرد الأشخاص الذين نقلوا المروي، ولا يشغل أحد نفسه بنقل العبارة والمتن نفسه، لكنه استطرد في فقرة أخرى قائلاً: «لكن إذا كان الإسناد كامل النظام، محتوياً أسماء حسنة، استبعد كل اشتباه وسوء ظن». ويعلل كايتاني عدم اهتمام العلماء بنقد المتن أكثر من اهتمامهم بسنده بأنهم ـ أي النقاد المسلمون ـ لا يجسرون على الاندفاع في التحليل النقدي للسنة إلى ما وراء الإسناد، بل يمتنعون عن كل نقد للنص، إذ يرونه احتقاراً لمشهوري الصحابة، وقحة ثقيلة الخطر على الكيان الإسلامي[3].

---

(1) د. صبحي الصالح، علوم الحديث، المرجع السابق، ص275 ـ 281، بتصرف كبير.

(2) Golziher; E.T.I, op, cit, pp: 185- 186.

(3) أمين الخولي، في تعليق على رأي شاخت حول اهتمام المسلمين بسند الحديث أكثر من اهتمامهم بمتنه، الموسوعة الإسلامية، ج2، هامش ص279.

نستنتج من تحاليل «كايتاني» أنه إذا كان سند الحديث صحيحاً حسناً كان المتن كذلك، وهي نتيجة قريبة للصواب لأنه كلما كان الرواة ثقة وسلسلة الإسناد صحيحة متصلة كان متن الحديث أقرب إلى الصحة والسلامة. ولكن هذه النظرية التي تقرر دوران قوة الحديث مع قوة السند وجوداً وعدماً تنقضها قاعدة مشهورة عند علماء أصول الرواية هي قولهم: «واعلم أنه لا تلازم بين الإسناد والمتن إذ قد يصح السند أو يحسن لاستجماع شروطه من الاتصال والعدالة والضبط، دون المتن لشذوذ أو علة، وربما لا يصح السند ويصح المتن من طريق آخر»[1].

ونحن لو حاولنا دراسة اهتمام المسلمين بالمتن مثل اهتمامهم بسنده لذهب بنا القول كل مذهب ولأطلنا وفصلنا فيه القول تطويلاً وتفصيلاً، ولكننا طالما حددنا منهجنا في كتابنا باستعراض آراء المستشرقين حول السنة النبوية ثم الرد عليها فإننا نختصر القول في هذا الموضوع مؤكدين أن الاهتمام بمتن الحديث كان الشغل الشاغل للمسلمين منذ عصر الصحابة حتى اعتماد هذا النقد عند علماء الحديث الذي اتخذ مناحي مختلفة تناولت مصطلحات الحديث، والأخذ بعين الاعتبار المؤثرات العقلية، والمعاني الفنية والدينية والتاريخية التي قابلوا بها متن الأحاديث وحكموا بموجبها عليها بالصحة أو الوضع.

إن الصحابة أول من نقد متن الحديث عندما ردوا على بعضهم بعضاً خاصة عندما يرون أن الحديث مخالف للعقل أو القرآن أو السنة. فهذه السيدة عائشة نقدت مرويات أبي هريرة خاصة حول روايته للحديث «ولد الزنا شر الثلاثة» وحديث «الميت يعذب ببكاء الحي» فقالت عائشة: «لم يكن الحديث ـ الأول ـ على هذا. إنما كان رجل من المنافقين يؤذي رسول الله ﷺ فقال «من يعذرني من فلان؟» قيل: يا رسول الله إنه مع ما به ولد زنا، فقال «هو شر الثلاثة». والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾.

أما ردها عن الحديث «الميت يعذب ببكاء الحي» فإن أصله أن الرسول ﷺ مرّ بدار رجل من اليهود، قد مات، وأهله يبكون عليه، فقال: «إنهم يبكون عليه وإنه ليعذب» والله تعالى يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾.

---

(1) الأجهوري، حاشيته على شرح البيقونية ص26، 27 رواه أمين الخولي في الموسوعة الإسلامية، المرجع السابق، ج2، هامش ص280.

وهكذا ردت عائشة على فهم أبي هريرة لهذين الحديثين وصححت رواياته لهما، واستدركت على روايته وذلك بعرضها على القرآن الكريم ومخالفتها لآيات منه.

ونقدت السيدة عائشة رواية أبي هريرة للحديث: «يقطع الصلاة المرأة والحمار، والكلب، وبقي ذلك مثل مؤخرة الرجل»[1]. وقالت عائشة كيف تقطع المرأة الصلاة هل المرأة دابة سوء؟. لقد رأيتني بين يدي رسول الله معترضة كاعتراض الجنازة وهو يصلي. وقالت في رواية أخرى: «بئسما عدلتمونا بالحمار والكلب»[2].

وكما نقدت السيدة عائشة مرويات أبي هريرة، فقد نقدت مرويات عمر منها: ما رواه عمر أن النبي نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس، وبعد العصر حتى تغرب[3]. وعندما سمعت عائشة هذا الحديث قالت: أوهم عمر إنما نهى رسول الله ﷺ قال: «لا تتحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها»[4].

وقد نقد متن الحديث الخليفة عمر بن الخطاب في قضية طلاق فاطمة بنت قيس من زوجها أبي عمر بن حفص، وقولهم لها لا نفقة لها ولا سكن، فرد عمر هذه الرواية لمخالفتها لكتاب الله لقوله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾[5].

ونقد الإمام علي متن الحديث في قضية بروع بنت واشق الأشجعية ورفض فتوى عبد الله بن مسعود حولها الذي قيل: إن قضاءه وافق قضاء الرسول في قضية مماثلة وقال: «لا يقبل قول أعرابي من أشجع على كتاب الله»[6].

فإذا انتقلنا من عصر الصحابة إلى عصر علماء الحديث، فإننا نرى اهتمام هؤلاء العلماء بمتن الحديث من خلال اهتمامهم بنقد حال الراوي أو المروي. وقد أشرنا إلى ذلك جزئياً ولكن علينا أن نشير إلى بعض الحالات التي ترينا أن الاهتمام بالسند قد انصب فعلاً على الاهتمام بالمتن. ومثال ذلك اتهام الرواة بالوضع من أجل مروياته،

(1) مسلم، صحيح مسلم، ج4، ص228.
(2) سنن أبي داود، رقم الحديث 710 ـ 714.
(3) صحيح مسلم، ج6، ص118.
(4) سنن الترمذي، ج5، ص72.
(5) النبأ، بدائع السنن في جمع وترتيب مسند الشافعي والسنن، ج2، ص327.
(6) الذهبي، ميزان الاعتدال، ج4، ص353 ـ 354.

ويظهر نقد المتون عندهم عندما تبين كذبهم على الرسول وتعمدهم الكذب عليه في متون الأحاديث التي يروونها، ومن خلال نقد العلماء لتلك المرويات فقد حكموا على رواتها بأنهم وضّاعون مثل وهب بن وهب بن كثير البختري الذي وضع عدة أحاديث مكذوبة عن الرسول كالحديث: «إن الحدة تعتري جماع القرآن» قيل لم يا رسول الله؟ قال: «لغيرة القرآن في أجوافهم»[1].

رأينا أن النقد الموجه لسند الحديث يشتمل أيضاً على متنه، وبيان ذلك أن العلماء عندما بحثوا في الحديث «الصحيح» اشترطوا فيه عدة شروط منها السلامة من الشذوذ، والسلامة من العلة قد يكونان في السند. وقد يكونان في المتن. وعند بحثهم للحديث «الحسن» يتعرض العلماء للفرق بين «حديث صحيح»، وبين «حديث صحيح الإسناد»، والإسناد قد يكون صحيحاً أو حسناً ولا يكون المتن كذلك. وفي بحثهم عن الشاذ، والمنكر، والمعلل، والمضطرب، والمدرج، والمقلوب، بينوا وقوع الشذوذ والنكارة والعلة والاضطراب والإدراج والقلب في السند وفي المتن. ومتى تكون هذه الصفات قادحة في صحة ثبوت الحديث، وموجبة لردِّه[2].

بالإضافة إلى ما سلف بيانه فإن علماء المسلمين وضعوا معايير صارمة يعرفون بموجبها الوضع في المتن من عدمه. منها ركاكة اللفظ في المروي بحيث يدرك من له إلمام باللغة أن هذا لا ينطبق وما عرف عن النبي من فصاحة وبلاغة وحسن بيان. وقال ابن دقيق العيد في هذا الصدد: «وكثيراً ما يحكمون بذلك (أي بالوضع) باعتبار أمور ترجع إلى المروي وألفاظ الحديث، وحاصله أنها حصلت لهم بكثرة محاولة ألفاظ النبي ﷺ هيئة نفسانية وملكة قوية يعرفون بها ما يجوز أن يكون من ألفاظه وما لا يجوز. . . فإن معرفة الوضع من قرينة حال المروي أكثر من قرينة حال الراوي»[3].
ومنها: فساد المعنى، وذلك بأن يكون الحديث مخالفاً لبديهيات العقول من غير أن يمكن تأويله، أو أن يكون مخالفاً للقواعد في الحكم والأخلاق. . أو داعياً إلى الشهوة والمفسدة، أو يكون مخالفاً لقطعيات التاريخ، أو سنة الله في الكون والإنسان. وفي

(1) د. صلاح الدين الأدلبي، منهج نقد المتن، المرجع السابق، ص191 ـ 192.

(2) توضيح الأفكار، ج2، ص94، محمد عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين، المرجع السابق، ص242.

(3) تدريب الراوي، ص180، المرجع السابق، محمد عجاج الخطيب ص244.

هذا الصدد يقول ابن الجوزي: ما أحسن قول القائل: إذا رأيت الحديث يباين المعقول أو يخالف المنقول أو يناقض الأصول فاعلم: أنه موضوع. ومنها: مخالفة الحديث لنص الكتاب أو السنة المتواترة أو الإجماع القطعي أو ما يناقض السنة مناقضة بيّنة. ومنها: كل حديث يدَّعي تواطؤ الصحابة على كتمان أمر، وعدم نقله كما تذهب الشيعة إلى ذلك في حديث «غدير خم» فهو موضوع. ومنها: كل حديث يخالف الحقائق التاريخية التي جرت في عصر الرسول، أو اقترن بقرائن تثبت بطلانه فهو موضوع مثل حديث وضع الجزية عن أهل خيبر لأن الجزية لم تنزل في ذلك الوقت وإنما نزلت بعد عام تبوك حين وضعها الرسول عن نصارى نجران ويهود اليمن. ومنها: ألاّ يوافق الحديث لمذهب الراوي وهو متعصب مغال في تعصبه. ومنها: ألاّ يخبر الحديث عن أمر وقع بمشهد عظيم ثم ينفرد راو واحد بروايته. ومنها ألاّ يشمل على إفراط في الثواب العظيم على الفعل الصغير، والمبالغة بالوعيد الشديد على الأمر الحقير[1].

وقد أضاف الأستاذ محمد الصباغ قاعدة أخرى لنقد متن الحديث وهو عدم مخالفة الحديث لمقصد من مقاصد الشريعة، أو هدف من أهدافها، أو قاعدة من قواعدها، مثل «خيركم بعد المئتين من لا زوجة له ولا ولد». فحفظ النسل مقصد من مقاصد الشريعة لا يمكن أن يخالفه حديث[2].

وإذا كانت جهود المسلمين قد اتجهت إلى نقد الحديث من حيث سنده ومتنه كما بيَّنا، فإن هذه الجهود لم تقف عند هذا الحد ولكنها تعدتها إلى أمور أخرى منها التطرق إلى تحمُّل الحديث وأدائه، والرحلة في طلب الحديث لاستقائه من مصادره الأصلية.

أما بالنسبة إلى موضوع تحمُّل الحديث وصوره فقد تعرض «روبنسون» إليه في مقاله عن «الحديث» في الموسوعة الإسلامية وأوردها كما جاءت على لسان علماء المسلمين وكتبهم دونما نقد أو تمحيص اللهم إلا إشارته إلى أن علماء المسلمين لم يتفقوا على الأهمية النسبية لبعض طرق تحمُّل الحديث وأدائه[3].

---

(1) السباعي، السنة ومكانتها. المرجع السابق، ص250 ـ 251، وقد عدد الأستاذ السباعي خمس عشرة قاعدة لنقد متن الحديث رويناها باختصار وبالاستناد إلى مصادر أخرى أشرنا إليها في إبانها.

(2) محمد الصباغ، الحديث النبوي، مصطلحه، بلاغته، ص327.

(3) ROBSON, «HADITH», E.I.2, p.28.

ونحن نرى أن معرفة طرق تحمُّل الأحاديث وصوره يبين لنا ذلك الاهتمام الكبير الذي أسبغه علماء المسلمين على صحة نقل ورواية الأحاديث النبوية من السلف إلى الخلف. وهو منهج صارم نفهم منه تحرز هؤلاء العلماء وحرصهم على نقل هذه الأحاديث بطريقة علمية خالية من الوضع والتدليس والتزوير. وأنه منهج علمي سلكه المحدثون في تدوين السنة ونقلها، مبينين الشروط الواجب تحققها في كل منها توثيقاً لتلك الطرق، وضبطاً لنقل الخبر، والغريب أن جولدزيهر لم يتعرض لها لأنه لم يجد مطعناً عليها ولم يعتبرها من الطرق التي سلكها المسلمون للدفاع عن الأحاديث الصحيحة ومقاومة الأحاديث الموضوعة إلا فيما يتعلق «بالإجازة» في سياق حديثه عن طلب الحديث.

وطرق تحمُّل الحديث هي نفس طرق أدائه فالشروط والصفات الواجب توافرها في تحمّل الحديث يجب أن تتوافر لدى من يؤديه. وأهم هذه الطرق السماع، الذي هو أن يسمع المتحمِّل من لفظ شيخه سواء أكان تحديثاً منه أم إملاء من حفظه، أو من كتابه، وهو أرفع طرق النقل وأعلاها وأقواها ومن هذه الطريقة جاءت المصطلحات «حدثنا» و«أخبرنا» وهما عبارتان تدلان على معنى واحد كما تدخل في سياقهما عبارات «سمعت»، و«قال لنا» و«ذكر لنا فلان»، ومهما قيل في اختلاف هذه المصطلحات والغرض الذي يقال في كل واحدة فيه فإن معناها واحد ويراد به سماع الحديث من الراوي سواء أكان شفاهاً أو كتابة. ومنها: القراءة على الشيخ، وأكثر المحدثين يسمونها عرضاً، لأن التلميذ يعرض على شيخه ما يقرأه، والقراءة من الكتاب أفضل، لأن العرض به أوثق وآمن. وهي تلي السماع في الدرجة وبعضهم يراها مساوية له. ومنها: الإجازة، وهي عبارة عن إذن الشيخ لتلميذه برواية مسموعاته أو مؤلفاته أو بعض منها، ولو لم يسمعها منه، ولم يقرأها عليه. ويعترض ابن حزم على هذه الطريقة في تحمّل الحديث ويراها «بدعة غير جائزة». وتأتي الإجازة في المرتبة بعد السماع والقراءة. ومنها: المناولة، والمقصود بها أن يعطي الشيخ تلميذه كتاباً أو حديثاً، ليقوم بأدائه في روايته، وهي إمّا أن تكون مناولة مقرونة بإجازة أو غير مقرونة بإجازة. ومنها: المكاتبة وهي أن يكتب الشيخ إلى الطالب وهو حاضر أو غائب شيئاً من حديثه بخطه، أو يأمر غيره بأن يكتب له ذلك، وهي إمّا أن تكون مقترنة بالإجازة أو أن تكون غير مقترنة بها. ولا شك أن المكاتبة مع الإجازة أقوى من المكاتبة وحدها، بل يذهب بعضهم إلى ترجيح الكتابة المقرونة بالإجازة حتى على السماع نفسه. ومنها: الإعلام

والمراد به أن يعلم الشيخ تلميذه بأن هذا الحديث أو الكتاب من مروياته، وقد سمعه من فلان أو أخذه من فلان، مقتصراً على هذا الإعلام من غير أن يصرح بإجازته له في روايته عنه. ومنها: الوصية، وهي أن يوصي العالم قبل سفره أو قبل موته بكتاب من مروياته لشخص بروايته عنه، ومنها: الوجادة، وهي أخذ العلم من صحيفة بدون سماع أو إجازة أو مناولة. وهذه الطريقة يراها السلف من أضعف الطرق في تحمُّل الحديث وأدائه، واشترطوا لها أن يكون الراوي ثقة حافظاً لما في الكتاب وأميناً في نقله[1]. وهذا يدل على أن هذه الطريقة وغيرها من الطرق المؤدية إلى رواية الحديث وأدائه خالية من كل وضع وتدليس وتزوير. وهي طريقة علمية تدخل في نطاق الجهود التي بدأها علماء المسلمين في مقاومة الوضع في الأحاديث.

ونحن نعتبر أن الرحلة في طلب الحديث من ضمن المناهج التي سلكها علماء المسلمين للتثبت من صحة الأحاديث الصحيحة والبحث عنها في مظانها. وقد طاف المسلمون بأركان الدنيا الخمسة، وتجشموا الصعاب، وتعدوا العقبات للبحث عن الأحاديث الصحيحة من رواتها الأصليين. وكانت المدينة هي مهد نشأة الحديث فكان العلماء يأتون إليها من كل حدب وصوب، يسمعون الحديث من أهلها، بل كانوا يأتون إليها ليأخذوا منها ما تفرد به رواتها، بل كانوا يذهبون إلى الحج وليس لهم من همة إلا سماع الحديث[2].

وما دمنا في نطاق الدراسات الاستشراقية فقد خص «جولدزيهر» فصلاً كاملاً في كتابه «دراسات محمدية» عن «طلب الحديث». وهو يرى أنه لكي يسمع بنشر حديث معين فإنه يجب على من يبتغي روايته أن يسمعه شخصياً من فم أحد نقلة الحديث المدونين في سلسلة الإسناد. وقد اقتضت الضرورة أن يرتحل طلاب الأحاديث إلى مسافات بعيدة لأخذ الحديث من مصادره الأصلية وهو ما يطلق عليه «طالب الحديث» أو «طالب العلم». وهذه الطريقة ـ يقول جولدزيهر ـ كانت لها نتائجها في تطور الحديث بحيث أسبغت عليه «صفة الوحدة» بصورة عامة. وهو يعطي هنا مثالاً تعسفياً

---

(1) أوردت هذه المعلومات العديد من المصادر، مثل علوم الحديث ومصطلحه والإلماع للقاضي عياض، ومقدمة في المنهج، ومنهج البحث في العلوم الإسلامية للدسوقي، وقد اختصرنا هذه الطرق من هذه الكتب مجتمعة.

(2) سنن الترمذي، ج1 ص196.

دحضناه في مبحث سابق عندما يذكر أن حديث «العمل بالنيات» كان معروفاً في المدينة فقط ثم أصبح بعدئذ مبدأ عاماً مسيطراً في نظرية التشريع الإسلامي[1].

كان العلماء يرتحلون طويلاً لطلب الحديث الذي لا يوجد في مقاطعاتهم، وكانت القواعد الصارمة تقتضي لكي يصبح الحديث صحيحاً وله قيمته الدينية والتشريعية أن يسمع شخصياً ومباشرة من حامله. حتى يتمكن السامع بعدئذ من إذاعته باسمه. ومن هنا على طالب الحديث أن يضع اسمه في سلسلة الإسناد كآخرهم والذي له الشرف في رواية الحديث. ونحن نخالف «جولدزيهر» فيما ذهب إليه من أن طلب الحديث هو أحد مظاهر تطور الحديث، وأنه ساعد على نشر أحاديث يشكّ في صحتها ثم انتشرت بعدئذ كحديث «النيات». ولكننا نرى أن هذه الطريقة ساعدت بالفعل على توثيق الحديث واستخلاص صحيحه من موضوعه. كما ساعدت على انتشار السنة، فكان طالب الحديث يرى راويه شخصياً، ويطلع على سيرته ووضعه الاجتماعي حتى يحظى بالتقدير والاحترام، ويسأل أهل بلده عنه. نعم يستطيع الراوي أن يسمع من رواة الحديث في البلاد التي سافر إليها أحاديث لم يسمعها من علماء بلده، ولكن هذه الطريقة الصحيحة لا يفهم منها ـ كما ذهب جولدزيهر ـ أنها وسيلة من وسائل تطور الحديث، وأنها قد تؤدي إلى وضع أحاديث جديدة.

يعترف جولدزيهر صراحة بأهمية رواية الحديث من المروي عنه شخصياً ومباشرة حتى يصبح الرواة من حملة الحديث أيضاً. وهذا الإقرار يدل على التثبت من المروي عنه ويدل بالتالي على التأكد والتحقق من صحة الحديث المروي. وهكذا كانت هذه الرحلات الشاقة والطويلة لطلب الحديث وسماعه من أفواه رواته. فهذا أحمد بن موسى الجوالقي (ت 306هـ) من الأهواز كان يرتحل كل مرة من عبدان إلى البصرة لسماع أحاديث هناك وقد كرر الرحلة ثماني عشرة مرة لهذا الغرض. وقد وردت أحاديث تشجع على العلم والحصول عليه والرحلة من أجله إلى أقصى المعمورة ولو كان بالصين. وهذا الصحابي أبو الدرداء يقول «لَو أعيتني آية من كتاب الله فلم أجد أحداً يفتحها علي إلا في برك الغماد لرحلت إليه»[2].

---

(1) Goldziher, E.T.I op. cit, p.215.

(2) ياقوت، معجم البلدان، ج1، ص590، ويعلق جولدزيهر على هذه الرواية بأنها قيلت بأخرة وليس في الوقت الذي ادعى روايتها عن أبي الدرداء. ولكنه لم يورد حجته في ذلك، انظر كتابه المنوه عنه، ص219.

ويشهد «جولدزيهر» لهؤلاء العلماء الذين يجوبون الأقاليم الإسلامية من شرقها إلى غربها لطلب الحديث بالصدق والحجة وأنهم فعلاً يستحقون لقب «طوّاف الأقاليم» ويرى أن بعض هؤلاء الجوّالين قد طوفوا بالشرق والغرب مراراً وهم ـ في نظره ـ ليسوا مبعدين ولا مغالبين[1].

ويرى «جولدزيهر» أنه من نتيجة الرحلات في طلب الحديث تمهيدها لطبع الحديث بطابع مشترك تتماثل فيه النصوص والتشريعات، وإن كانت أصول روايتها مختلفة المصادر حين تفرد بها أول الأمر إقليم واحد لم يشركه أحد. وكان أقل ما يفترض في هذا التفرد الإقليمي اختلاف العبادات باختلاف الرواة في الأقاليم. ولكن هذه الروايات المتباينة أخذت في التقارب شيئاً فشيئاً حتى أمكن صهرها في قالب واحد. ولم يقف أثر هذه الرحلات عند حد التشابه بين النصوص، أو التوحيد بينها، بل تعداه إلى وحدة التشريع ووحدة الاعتقاد.

ويورد «جولدزيهر» حديث «النيات» كمثال على وحدة الحديث الناجمة عن طلبه من قِبَل رواته، ويراه من الأحاديث الأخلاقية الهامة وقد بدأ به مصنفو الأحاديث كتبهم. ويرى أنه كان معروفاً بالمدينة فقط ولكنه انتشر في المقاطعات الإسلامية الأخرى نتيجة الرحلة في طلب الحديث التي أدت إلى توحيد نصّه ونقله من طابعه الإقليمي الأصلي إلى الطابع العام المشترك، ولذلك تشابهت الروايات المماثلة في الكتب الصحيحة حول الموضوع الواحد[2].

وكما أدت الرحلات في طلب الحديث إلى توحيده، وتوحيد التشريع الإسلامي فإنها أدت بالتالي إلى التشدد في الأسانيد، لمعرفة كل رجل ورد اسمه في سلسلة الإسناد. فهذا البخاري قد استمع إلى أكثر من ألف شيخ وعليه أن يتحقق من صدقهم وعدالتهم وضبطهم لأن معرفة الرجال نصف العلم. ولم يقتصر الأمر على الرحلة في طلب الحديث لجمعه ووضعه في الكتب، ولكن الأمر يقتضي الطالب الذهاب إلى الرواة لسماع الحديث منهم مباشرة. ويرى «جولدزيهر» بعض المبالغة التي قد تحف أخبار الرحالين ومنها ما قيل في أبي عبد الله بن منده، (ت395هـ) أنه «ختام الرحالين»

(1) Goldziher, op. cit, p.220.

(2) Ibid, p.222.

لأنه لما رجع من رحلته الطويلة كانت كتبه ـ كما قيل ـ حمل أربعين بعيراً[1].

ويتحدث «جولدزيهر» عن الرحلة للمتاجرة بالحديث ذلك أن هذه الرحلات كانت في بداية أمرها للمعرفة والعلم والتحقق من وجود أحاديث يحملها رواة منتشرون في أصقاع متفرقة بعيدة، ولكن ما لبثت هذه الرحلات أن اتخذت طابعاً تجارياً. ويورد «جولدزيهر» أمثلة عديدة على ذلك جميعها مستقاة من الكتب العربية القديمة. ولكن العلماء تصدوا إلى هؤلاء المتاجرين بالحديث، وينصحون طلبة العلم قائلين «عَلِّمْ مجاناً كما عُلِّمْتَ مجاناً». ويستندون في ذلك إلى الكتب السماوية التي تنص على أن التعليم مجاناً. كما يستندون إلى أحاديث نبوية تحثُّ على التعلم المجاني فهذا عبادة بن الصامت علّم أناساً من أهل الصُّفَّة الكتاب والقرآن، فأهدى إليه رجل منهم قوساً رمزاً للشكر والعرفان بالجميل. فاستفتى عبادة النبي عن هذه الهدية فيفتيه الرسول قائلاً: «إن كنت تحب أن تطوَّق طوقاً من نار فاقبلها»[2].

ويذكر «جولدزيهر» أنه بعد انقضاء الأيام وتوالي الأزمنة وتعاقب الأجيال تتحول تلك الرحلات العلمية الجادة إلى رياضة يُطلَب فيها بُعْدُ الصيت، والبروز في سلسلة الإسناد. وقد كثرت هذه الرحلات ـ الرياضية ـ في القرن الهجري الثالث. وانتهت إلى أسوأ النتائج في القرن الخامس الهجري مما أدى بالعلماء الأتقياء إلى معارضتها والتنديد بالقائمين بها. وأشهر من قام بذلك أبو بكر بن أحمد المعروف بالخطيب البغدادي (ت 463هـ) الذي ذكر في مقدمة كتابه «الكفاية في علم الرواية» تلك الحالة السيئة التي كان عليها رواة الحديث والطالبون له فيقول «بل قنعوا من الحديث باسمه، واقتصروا على كتبه في المصحف ورسمه. فهم أغمار، وحملة أسفار»[3]. وينقل «جولدزيهر» صفحة كاملة من مقدمة كتاب «الكفاية في علم الرواية» وهي تبين باختصار حال هؤلاء الناس الذين يتجشمون الصعاب، ويبذلون الأنفس والأموال طلباً لما علا من الإسناد، ولا يريدون شيئاً سواه، فيحملون عمن لا تثبت عدالته، ويأخذون ممن لا تجوز أمانته، ويروون عمن لا يعرفون صحة حديثه، ولا يفرقون بين السماع والإجازة، ولا بين المسند والمرسل، والمقطوع والمتصل. . . الخ[4].

(1) Ibid, p.223.

(2) Ibid, pp: 224-225.

(3) Golaziher, op. cit, p.227.

(4) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية ص 3 ـ 4 ذكره جولدزيهر في كتابه ص 227.

كما أورد «جولدزيهر» مقالة الغزالي حول هؤلاء الناس الذين يذهبون في رحلات طويلة لغرض طلب الحديث وهي لا تخرج عن فحوى مقالة الخطيب البغدادي مستشهداً بها على الحالة السيئة التي وصل إليها الحديث من جراء تصرفات هؤلاء النقلة الذين لا يعرفون كيف ينقلون ولا يتحرون الدقة فيما يأخذون وممن يأخذون.

وبعد أن يستعرض «جولدزيهر» تطور الحديث في القرن الخامس الهجري، يشير إلى إنشاء أول مدرسة لعلم الحديث، «دار الحديث» التي أسسها «نور الدين محمد بن أبي سعيد الزنجي» (ت 569) المعروفة «بالمدرسة النورية» وقد تخصصت في تدريس علم الحديث. ويحذو حذوه بمصر الأمير الأيوبي الملك الكامل «نصر الدين» فينشئ عام 622هـ دار الحديث بالقاهرة. وبعد استعراضه لمثل هذه المؤسسات العلمية ينقل إلى الحديث عن «الإجازة» كطريق من طرق تحمُّل الحديث والتي يراها قد حلّت محل الرحلة في طلب الحديث، بحيث يستطيع الطالب بموجبها تلقي الحديث عن شيخه دونما حاجة إلى البقاء معه مدة طويلة، ثم يجيز الشيخ تلميذه برواية مسموعاته أو مؤلفاته. ولو لم يسمعها منه أو يقرأها عليه.

ويرى «جولدزيهر» أن الإجازة قد انتشرت بكثرة بداية من القرن الخامس الهجري وضاهت «السماع» في قوتها وعلوها. وأنه منذ هذا التاريخ أصبح معظم فقهاء وعلماء المسلمين الكبار من الذين يمنحون الإجازة ويؤدونها. مثل القاضي عياض (ت 544) الذي تلقى الإجازة عن كتاب «أبي بكر الطرطوشي» المسمى بـ «سراج الملك» وأبي طاهر السلافي الذي كتب صحفاً كثيرة للزمخشري المقيم بمكة للحصول منه على «إجازة» لإذاعة كتبه ورواياتها. وغيرهم كثيرون[1].

وأخيراً يقرر جولدزيهر أن الإجازة لا تمنح لتحمُّل الأحاديث وأدائها فحسب ولكنها تعطى كذلك للمؤلفات الأدبية سواء أكانت متعلقة بالعلوم الدينية أم الدنيوية، وتتبع نفس المناهج المتبعة في تحمل الأحاديث ولكن يطلق عليها «الوجادة»[2]. ولكننا رأينا آنفاً أن الوجادة هي إحدى طرق تحمل الحديث الصحيحة، ولا تقتصر على الكتب الأدبية أو اللغوية فحسب. خاصة أن جميع ما ننقله من كُتب الحديث الصحيحة

(1) Goldziher, op, cit, p.236.

(2) Ibid, p.237.

هو ضرب من ضروب الوجادة لأن حفاظ الحديث عن طريق التلقين والسماع أصبحوا نادرين جداً في أيام الناس هذه، خاصة بعد أن أصبحت الكتب واسعة الانتشار بفضل تطور الطباعة الحديثة.

فإذا كانت الأحاديث قد تطورت من حيث توثيقها وفحصها وتدقيقها على النحو الذي أتينا على ذكره في المباحث السابقة، فإن الأمر يقتضي منا أخيراً التعرض إلى تدوين الحديث باعتباره التطور النهائي الذي وصل إليه عبر سلسلة من المعايير استخدمت جميعاً للتمييز بين الصحيح والموضوع فكيف تم تدوين الحديث؟ وفي أي عصر بدأ؟ وما مميزاته في هذه المرحلة؟ هذا ما سنعالجه في المبحث المقبل.

المبحث السادس

المستشرقون وتدوين الحديث

كان التدريس معروفاً لدى العرب قبل الإسلام، لوجود العديد من النصوص العربية منقوشة على الأحجار وإن كانت قد كتبت بلهجات عربية متنوعة تختلف عن لغة القرآن. وأهم النصوص العربية القريبة من لغة القرآن هما نصّ «النّمارة»، ونص «حرّان» المدون عام 568م[1].

اختلف العلماء حول وجود مدونات عربية للنثر والشعر، فبعضهم يرى وجودها في ما يتعلق بالنثر وينفي وجودها في الشعر. وبعضهم الآخر يرى تدوينها جميعاً، والسبب في عدم عثورنا عليها يرجع إلى أنها مكتوبة على مواد قابلة للتلف، مثل الجلود والخشب والعظام، ولذلك فهي قابلة للزوال والتآكل خاصة مع عدم توافر وسائل الحفظ السليمة.

وذهب بعض المستشرقين إلى عدم وجود مدونات للأدب العربي قبل الإسلام سواء أكان شعراً أم نثراً، لأن الأمر لو كان خلاف ذلك لما خفي ذكرها ولتحدث بها الركبان. وأنه لو كان عرب الجاهلية قد زاولوا الكتابة والتأليف لما ورد الشعر وبعض الحكم والأمثال رواية ولم يرد كتابة. ولو كان التدوين متداولاً بينهم لسار على هديهم من جاء بعدهم في الإسلام، ولكن ليس هناك من ذكر اسم مدوّن من مدونات الجاهلية

(1) جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج1، ص189.

وبالتالي فلا يمكن لأحد الجزم على وجود تدوين عند الجاهليين[1].

لكن جميع الشواهد تدل على معرفة العرب قبل الإسلام للكتابة كوجود الكتابات المنقوشة على الأحجار في شمال الجزيرة العربية، وتلك المنقوشة على ألواح الطين والأحجار في جنوب الجزيرة العربية. وتوافر مصطلحات الكتاب ووسائلها لديهم، وتأكيد أن بعضاً منهم مثل عدي بن زيد العبادي كان حاذقاً في الكتابة بالعربية والفارسية. ووجود الكتاتيب المستخدمة لتعليم القراءة والكتابة وقد تخرج فيها العديد من أهل مكة ممن اشتهروا إبان الدعوة الإسلامية كأبي سفيان، وبشر بن عبد الملك السكوني، وأبي قيس بن عبد مناف بن زهرة وغيرهم، وقد استقدم أبو جفينة إلى المدينة ليعلم الكتابة[2].

ومع ذلك لا يذهب بنا الظن إلى أن الكتابة كانت منتشرة في جميع الأوساط العربية ولكنها كانت محصورة العدد ومقتصرة على بعض سراة القوم من التجار الذين تضطرهم طبيعة أعمالهم التجارية إلى الإلمام بالقراءة والكتابة. ولكنهم لم يكونوا فقط بضعة عشر رجلاً ممن يعرف القراءة فقط ـ كما ذكر في بعض المصادر[3] ـ بل كانوا حتماً يزيدون على ذلك بكثير.

وبعد ظهور الإسلام انتشرت الكتابة نظراً لحث الإسلام على العلم والتعلّم. واقتضت تطورات الدعوة الإسلامية زيادة كتبة الوحي عن الرسول الذين استخدمهم لتدوين القرآن وكتابة بعض معاهداته ومراسلاته للملوك والأمراء المجاورين له. ثم اتسع نطاق الكتابة وكثر من يزاولها بعد الهجرة، والفتوحات الكبرى وازدياد الحركة العلمية التي شملت جميع ميادين الحياة حتى أصبحت بذلك الخصب والثراء المعروفين لدينا إلى الآن.

تعرضنا في مباحث سابقة إلى كيفية تدوين القرآن وجمعه ورسمه واهتمام المسلمين به نظراً لمتطلبات الظروف ومواجهة الأحوال المستجدة. واستقر في أذهان الكثير من الباحثين أن عدم تدوين السنة يرجع إلى نقص في أدوات الكتابة وندرة في الكتابة. وأن الرسول قد نهى عن كتابة الحديث حتى لا يختلط بالقرآن. وهذه الأسباب

(1) هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، دار العلم للملايين ص294 وما بعدها.
(2) الطبري، تاريخ، المرجع السابق، ج5، ص42.
(3) طبقات ابن سعد، قسم 2، ج3، ص83.

لا نراها وجيهة فيما سطرت من أجلها لأن كلَّ هذه الاعتبارات ليست مقبولة من الناحية الواقعية أو التاريخية.

ونحن نرى ـ مع آخرين ـ أن تدوين السنة بدأ في عصر مبكر من عصور الدعوة الإسلامية. ولا يمكن الركون إلى تلك الأحاديث التي استشهد بها منكرو تدوين السنة في عصر مبكر لأنها تتناقض والمبادئ العامة التي ينادي بها الإسلام في نشر العلم والمعرفة والثقافة ناهيك بالسنة التي تعتبر المصدر التشريعي الثاني، فلا يعقل أن ينهى الرسول عن كتابتها، ولكن ربما يفهم من تلك الأحاديث أن النهي عن الكتابة الوارد فيها كان من باب الاحتياط والتحرز حتى لا يختلط القرآن بالحديث في صحيفة واحدة.

ونحن نستعرض عليك تلك الأحاديث الناهية عن الكتابة، وتلك الأحاديث التي تسمح بها لكي تُجريَ منهج المطابقة والمقابلة بينهما وتتضح لك الحقيقة من الخيال. قال رسول الله: «**لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج**»[1]. وقال أبو سعيد الخدري: «جهدنا بالنبي ﷺ أن يأذن لنا في الكتابة فأبى»[2]. وحدّث أبو هريرة قائلاً: «خرج علينا رسول الله ونحن نكتب الأحاديث فقال: **ما هذا الذي تكتبون؟** قلنا: أحاديث نسمعها منك. قال: **كتاب غير كتاب الله. أتدرون؟ ما أضلَّ الأمم قبلكم إلا بما اكتبوا من الكتب مع كتاب الله تعالى**»[3].

ومما روي من الآثار في الخصوص أن عائشة قالت: جمع أبي الحديث عن رسول الله فكانت خمسمئة حديث فبات يتقلب قالت: فغمّني كثيراً فقلت يتقلب لشكوى أو لشيء بلغه، فلمّا أصبح قال: أي بنيّة، هلمي الأحاديث التي عندك. فجئته بها فأحرقها وقال: خشيت أن أموت وهي عندك فيكون فيها أحاديث عن رجل ائتمنته ووثقت به ولم يكن كما حدثني، فأكون قد تقلدت ذلك»[4]. وهناك آثار كثيرة نسبت إلى عمر وزيد بن ثابت تفيد منع تدوين الحديث.

ولكن في مقابل الأحاديث الناهية عن الكتابة هناك أحاديث تبيح ذلك مثل حديث عبد الله بن عمرو بن العاص الذي أخبر كيف كان يكتب كل شيء يتفوه به الرسول

(1) صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقاق، باب التثبت من الحديث ص2298.
(2) الخطيب البغدادي، تقييد العلم، ص32 ـ 33.
(3) المرجع السابق، ص34.
(4) محمود أبو رية، المرجع السابق، ص23 وذكر مصادره تذكرة الحفاظ، وجمع الجوامع، والبغدادي في تقييد العلم، ولم يذكر الصفحات والطبعات.

فنهاه بعض الصحابة عن ذلك لأن النبي بشر يتكلم في الغضب والرضا، ولما ذكر ذلك للرسول أومى بإصبعه إلى فيه وقال: «**اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلاَّ حق**»[1]. ولعلنا نورد لك حديث أبي هريرة القائل: إنه ما من أحد أكثر حديثاً عن الرسول منه إلا ما كان من عبد الله بن عمرو فإنه كان يكتب وكان هو لا يكتب[2]. وقَابِلْ قوله هذا بذلك الحديث الذي رواه عن الرسول والذي ينهى عن كتابة الأحاديث حتى يتبين لك هذا التضارب بين القائلين بالنهي عن الكتابة وبين المبيحين لها. وهذه قصة كادت تكون روايتها متواترة من قدوم رجل من اليمن وطلبه من بعض الصحابة أن يكتبوا له خطبة النبي بعد الفتح فلمّا استأذنوا الرسول في ذلك قال «**اكتبوا لأبي شاه**»[3].

وقد ثبت عن الرسول أنه كتب كتباً في الصدقة، وأبرم معاهدات مكتوبة مع أهل مكة واليهود، وأرسل مكاتيب إلى الملوك والأمراء المجاورين له. وكل ذلك يؤدي إلى ترجيح إباحة الكتابة على النهي عنها.

ولكننا لا نكتفي بما ذكرناه باقتضاب عن ترجيح الإباحة على النهي دون تحليل سائغ. فهذه الأحاديث المتعارضة لا يمكن تفسيرها إلا خشية الرسول في بداية الأمر من اختلاط الحديث بالقرآن وكان الناس حديثي العهد بالكتابة وبالقرآن. وربما يكون من نتيجة هذا الاختلاط ضياع القرآن والتضارب في صحته فيلحقه التحريف مثلما لحق بالكتب المقدسة الأخرى. فلما اتسعت الكتابة، ولم يعد يخشى على القرآن من الخلط بالحديث سمح بكتابته. ثم إن الرسول قد وثق ببعض الكتّاب الحاذقين وطلب منهم الاستمرار في تدوين الحديث مثل عبد الله بن عمرو بن العاص وهو يعلم أنهم لا يخلطون بين القرآن والحديث. أما حديث أبي هريرة ـ الآنف بيانه والداعي إلى النهي عن الكتابة ـ وتعارض مع ما روي عنه من أن ابن عمرو كتب وهو لم يكتب، فإنه يدل على أمر واحد وهو عدم صحة الحديث المروي منه عن الرسول بالنهي عن الكتابة. إذ لو كان ذلك الحديث صحيحاً لما أشاد بابن عمرو الذي كتب الحديث. ولكان ندد به وشنّع عليه حالة كونه قد خالف الرسول فيما نهى عنه.

أما الحديث الذي رواه أبو سعيد الخدْري حول النهي عن الكتابة فقد قال عنه

(1) سنن الدارمي، ج1، ص 125.

(2) البخاري، ج1 ص38.

(3) الخطيب البغدادي، تقييد العلم. المرجع السابق، ص89.

أهل العلم: إنه حديث موقوف عليه فلا يصلح للاحتجاج به. وروي هذا الرأي عن البخاري وغيره[1].

وهناك من ذهب إلى أن الأحاديث المبيحة لكتابة الحديث نسخت الأحاديث الناهية عنه. خاصة عندما كثر عدد المسلمين، وانتشرت الكتابة بينهم، وأصبح التمييز واضحاً بين القرآن والحديث، وقد قال الرامهرمزي: إن حديث أبي سعيد أحسب أنه كان محفوظاً في أول الهجرة، وحين كان لا يؤمَنُ الاشتغال به عن القرآن[2]. وقد ذهب إلى هذا الرأي كل من ابن قتيبة والأستاذ أحمد محمد شاكر وغيرهم. وهو رأي جيد صالح لإزالة التعارض بين الأحاديث التي أوردناها لك.

أما ما روي عن أبي بكر وغيره من الآثار الدالة على النهي عن الكتابة فإنها لا تستقيم والمنطق السليم. وآية ذلك أن أبا بكر لا يمكن أن يجمع هذا القدر من الأحاديث وهو يعلم سلفاً أن الرسول قد نهى عن تدوينها، ثم يعمد إلى إحراقها قبل وفاته خوفاً من التحريف على الرسول. وأن عمر بن الخطاب قد استخار الله في كتابة الأحاديث ثم عدل عنها لرأي رآه. ولو كان النهي عنها ظاهراً لما فكر أصلاً ولا استخار الله في كتابتها.

ونحن نرى أنه ليس هناك سبب واحد مقنع يحمل الرسول على النهي عن كتابة أحاديثه وهو يعلم علم اليقين أن ما يصدر عنه عبارة عن وحي يوحى إليه به. وأنه من مصادر التشريع الإسلامي. ولكنه ربما خشي الخلط في بداية الأمر بينها وبين القرآن فتحفّظ على الكتابة ثم أباحها بعد أن زالت الأسباب المانعة لها، ثم يتضح لنا خشيته إذا علمنا أن هذا النهي قد انصب على عدم كتابة الحديث مع القرآن في صحيفة واحدة. وقد ذكر هذا صراحة الخطابي في «معالم السنن» عندما قال: «وقد قيل: إنه إنما نهى أن يكتب الحديث مع القرآن في صحيفة واحدة، لئلا يختلط به، ويشتبه على القارئ، فأما أن يكون نفس الكتاب محظوراً، وتقييد العلم «الحديث» منهياً عنه فلا»[3].

---

(1) محمد عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين، المرجع السابق، ص306. وقد رفض الخطيب عدم الاحتجاج بحديث أبي سعيد الخدري لأنه موقوف عليه، واحتج بصحته حالة كونه ثابتاً عند مسلم. وهذا رأي غير مقنع، فليس كل حديث ثابت عند مسلم صحيحاً.

(2) المرجع السابق، ص307.

(3) الخطابي، معالم السنن، ج4، ص184.

هناك دليل آخر يسندنا فيما ذهبنا إليه وهو أنه عندما نزل أكثر الوحي وحفظه كثيرون، ودونه كتاب الوحي، واستقر في صدور الأمة وحفاظها، وأمن من اختلاطه بسواه أمر رسول الله بكتابة الحديث عندما قال «**قيدوا العلم بالكتاب**»[1].

ولعل أكبر دليل على إباحة كتابة الحديث وجود تلك الصحف المكتوبة في عهد النبي، خاصة ما كتب في سنوات عمره الأخيرة بعد أن أذن لكل راغب في الكتابة والقادر عليها أن يفعل ذلك.

فهذا الترمذي يروي أن سعد بن عبادة كان يملك صحيفة تحتوي على مجموعة من أحاديث الرسول وسننه[2]. وهذا سمرة بن جندب جمع أحاديث كثيرة في نسخة كبيرة ورثها ابنه سليمان ورواها عنه[3]. وهذا جابر بن عبد الله يمتلك صحيفة تحتوي على مناسك الحج وربما احتوت خطبة الوداع وأشاد بهذه الصحيفة من جاء بعده من تلاميذه كابن دعامة السدوسي وسليمان بن قيس اليشكري[4]. وهذه صحيفة عبد الله بن عمرو بن العاص والتي أطلق عليها «الصحيفة الصادقة» وقد اشتملت على ألف حديث كما يقول ابن الأثير. وقد حفظ مسند الإمام أحمد محتواها[5] حتى قيل عنها: إنها أصدق وثيقة تاريخية تثبت كتابة الحديث في عهد الرسول[6]. وأخيراً فهذه صحيفة أبي هريرة جمعت العديد من الأحاديث وقد رواها عنه تلميذه التابعي همام بن منبه ثم نسبت إليه فقيل «صحيفة همام». ولهذه الصحيفة أهمية خاصة لأنها وصلت إلينا سالمة كما رواها ودوّنها «همام» عن أبي هريرة وقد أطلق عليها حاجي خليفة في كشف الظنون «الصحيفة الصحيحة»[7] وقد وردت هذه الصحيفة بتمامها في مسند ابن

---

(1) أ ـ ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ج1، ص72.
ب ـ الخطيب البغدادي، تقييد العلم، ص69.
ج ـ السيوطي، تدريب الراوي، ص150.

(2) سنن الترمذي، كتاب الأحكام، باب اليمين مع الشاهد، رواه صبحي الصالح، المرجع السابق، ص24.

(3) د. صبحي الصالح، علوم الحديث، المرجع السابق، ص25.

(4) المرجع السابق، ص26.

(5) مسند ابن حنبل، ج2، ص158 ـ 226.

(6) د. صبحي الصالح، المرجع السابق، ص27.

(7) المرجع السابق، ص32.

حنبل، وروى البخاري العديد من الأحاديث الواردة فيها، وتحتوي هذه الصحيفة على 138 حديثاً[1].

ونحن قد أطلنا عليك في تقديم الأدلة التي ترجح كتابة الحديث منذ عصر النبي وقبل وفاته. واستمرار تدوينه في عهد الصحابة والتابعين بدليل وجود هذه الصحف التي كتبت فيها العشرات منها، وكان غرضنا من ذلك نفي كل شبهة عن عدم تدوين الحديث حتى لا يقال إن معظمه منحول موضوع. ولكي نثبت بالدليل اليقيني أن معظم الأحاديث الشارحة للقرآن والمبينة لأحكامه والمحتوية على مبادئه العامة قد كتبت ودُونت ومُحصت قبل عصر عمر بن عبد العزيز الذي أصبح في عهده تدوين السنة رسمياً. وعلينا بعد هذه المقدمة الطويلة العودة إلى موضوعنا الأساسي والمتعلق برأي المستشرقين حول تدوين السنة النبوية، فما أقوالهم يا ترى؟.

تحدث «جولدزيهر» عن «تدوين الحديث» في المجلد الثاني من كتابه «دراسات محمدية» وقال في الفصل الأول منه: «إن اختيار كلمة المتن لوصف نص حديث ما يتعارض مع توثيقه من خلال سلسلة الرواة.. ويمكن أن يعد هذا دحضاً لما يفترضه المسلمون من أن الحديث لم يدوّن في بدايته، وإنما نقل في طوره روايات شفهية فقط. وأنه يمكن الافتراض بأن تدوين الحديث كان من طرق حفظه المبكرة، وأن النفور من تدوينه كان ببساطة نتيجة لاعتبارات متأخرة[2].

ويقول «جولدزيهر» ليس هناك ما يتعارض وتلك الفرضية القائلة: إن الصحابة وتابعيهم رغبوا في حفظ أقوال النبي وتقريراته من النسيان وذلك بتسجيلها وتدوينها[3].

ويلقي «جولدزيهر» بظلال من الشك حول الوجود الحقيقي للصحف التي دوّن فيها الحديث بعد أن يقر بوجودها، ويرفض صحيفة أسماء بنت عميس ـ التي قيل عنها: إنها جمعت العديد من الأحاديث ـ بحجة ورودها على لسان أحد مؤرخي الشيعة «اليعقوبي» لأنها كانت دوماً من المحيطات بفاطمة. ومن ثم فإنها تعتبر مصدراً

---

(1) المرجع السابق، ص32.

(2) Goldziher; E.T.I. op. cit, p.9.

(3) Ibid, p.10.

ممتازاً لمعرفة الحديث، وذاع من خلالها العديد من الأخبار التي روتها للناس كخبر معجزة انشقاق القمر[1].

ثم يشير «جولدزيهر» إلى صحيفة سعد بن عبادة، وصحيفة عبد الله بن عمرو بن العاص، وصحيفة سمرة بن جندب، وصحيفة جابر بن عبد الله وقال عنها: إن قتادة العراقي قد أذاع أحاديثها[2].

نستنتج من قول «جولدزيهر» الآنف ذكره شكه في صحة هذه الصحف، ورفض ما ورد فيها من أحاديث، ونفي احتوائها على أحاديث مكتوبة منذ القرن الهجري الأول حتى يقال: إن معظم هذه الأحاديث موضوعة ولم تكن موثقة بالكتابة.

ولكن «جولدزيهر» يخصص فصلاً كاملاً عن «كتابة الحديث» في كتابه الآنف ذكره. ويستهله قائلاً: «إنه من الخطأ الاعتقاد بأن الرسول أمر بتدوين القرآن ومنع تدوين السنة لتنقل شفاهاً. وهذا الخطأ والغلط لا يصمدان أمام الفحص الدقيق لنظام الحديث[3].

ويؤكد جولدزيهر أن هذا المفهوم الخاطئ (عدم تدوين الحديث مبكراً) تسانده بعض الآراء الإسلامية التي تخالف الحقائق الواقعية غير المجهولة لديها، ولكنها اعتنقت هذا المفهوم لمنافع فقهية صرفة. وهكذا نزعت مدارس الرأي القديمة إلى النهي عن كتابة الحديث وإثبات عدم تقييد العلم تمهيداً لإنكار صحته وإنكار الاحتجاج به. إلا أن هذا الاتجاه لم يكن واسع الانتشار. ولولا ذلك ما نقل المسلمون منذ زمن مبكر أخباراً عن أن الرسول كتب بيده بعض القواعد القانونية غير القرآنية، وأن تدوين الأحاديث كان أمراً معمولاً به في حياة الرسول، وقد بدأ الصحابة هذا العمل حال حياته، وهذا أبو هريرة يقول في هذا الصدد: «ما من أصحاب النبي ﷺ أحد أكثر حديثاً عنه مني إلا ما كان من عبد الله بن عمرو فإنه كان يكتب ولا أكتب»[4].

إن هذه الأخبار ترينا كيف أن أهل الحديث لا يرفضون الرأي القائل: إن تدوين الحديث قد بدأ منذ زمن مبكر، وإن عملية التدوين المبكرة لا يمكن إنكارها

(1) Ibid, p.10.
(2) Ibid, p.11.
(3) Ibid, p.241.
(4) Ibid, p.242.

والخارجة عن نطاق الفحص والتدقيق لا اعتراض عليها لأنها أصبحت واقعاً عملياً صحيحاً في نهاية القرن الأول الهجري. ورأينا في مناسبة سابقة أن تدوين الحديث في الكراريس منذ عهد الزهري كان أمراً طبيعياً. ويقول جولدزيهر: إننا عندما نتحدث عن الكتب في تلك العصور القديمة فإننا لا نعني بها الكتب بالمعنى الأدبي للكلمة. ولكننا نعني بها مجموعة الملاحظات والمدونات وقصاصات الأوراق التي تحتوي على الأحاديث وأقوال التقاة المسجلة كتابة للاستعمال الشخصي. وبدلاً من أن يسمع الراوي نفسه الحديث أو يقرأه في تلك الصحف فإن العادة قد جرت بقيامه بنسخ ما احتوته تلك الكراريس من معلومات بحيث يشكل محتواها مادة حديثية لها قيمتها العلمية[1]. ومن هذه الكتب ما جمعه عبد الله بن لهيعة (ت 174هـ)، وكان ضياعها في حريق أتى عليها مصدر مرارة كبيرة للإخباريين المسلمين. وبعد هذه الكارثة لم تعد تستند أخبار ابن لهيعة إلى قواعد مكتوبة وبالتالي فإنها لم تعد بمثل تلك الدرجة من الأصالة التي كانت تمثلها تلك الكتب قبل ضياعها[2]. وهذا الإمام مالك يستخدم نصوصاً مكتوبة عندما يعلّم مريديه، فكان السامع يقرأ النصوص والإمام مالك يصححها ويفسرها ويشرحها. وبمضي الوقت أصبح تعبير «يدون كلامه» معادلاً لـ «ناقل جدير بالثقة»[3].

ومما لا شك فيه أن تدوين الحديث أصبح أمراً واقعاً وعاماً إلا أنه لم يخل من معارضة، لأن الخلاف النظري بين الرأيين المتعارضين حول النهي عن كتابة الحديث أو السماح به قد امتد إلى أحقاب طويلة لاحقة. ولا يزال إلى الآن ـ وحتى بعد انتشار الطباعة الحديثة ـ من يميل إلى حفظ الحديث شفاهاً ونقله بنفس الطريقة. واستخدم كل فريق الأحاديث النبوية لتعزيز وجهة نظره، وقد تعرّضنا في مقدمة هذا المبحث إلى الأحاديث التي تعارض الكتابة وإلى تلك التي تبيحها ولم يقتصر الأمر على استخدام الأحاديث لتعزيز كل فريق لوجهة نظره، ولكنهما استخدما الحكم والأمثال كذلك. فهؤلاء أنصار الكتابة ينشرون في الآفاق مقولات تغلّب الكتابة على النقل شفاهة مثل «كل علم ليس في القرطاس ضائع» و«ما يحفظ مر وما كتب قر». واستخدم الشعر أيضاً

---

(1) Ibid, p.243.

(2) Ibid, p.243.

(3) Ibid, p.244.

في الدفاع عن هذا الرأي وبالغ أصحاب الحديث في تقدير الكتابة وأثرها في حفظ النصوص، وينسبون إلى المحدث الشعبي قوله: «نعم المحدث الدفتر». وهذا الإمام أحمد بن حنبل يقول: «لا تذاع الأحاديث إلا بنص كتابي، فالكتاب أحفظ شيء»[1].

وفي مواجهة رأي أصحاب الحديث ينبري أهل الرأي إلى تقديم الأدلة والبراهين التي تحث على نقل الأحاديث وإذاعتها شفاهاً. فهذا الشعبي الذي يمثل وجهة نظر أهل الحديث في تدوين النصوص تستخدمه مدرسة الرأي المضادة للتدوين لتعزيز وجهة نظرها ورويت عنه أنه قد سمع من فم الخليفة عبد الملك حديثاً فطلب منه الإذن بقيده. فأجابه الخليفة قائلاً: «نحن معاشر الخلفاء لا نستكتب أحداً شيئاً»[2].

ونجد في كتب التاريخ وفي مختلف العصور الإسلامية الكثير من العلماء من يدعو إلى حفظ الحديث، والاعتماد على الذاكرة في نقله وروايته والتنديد بكتابته، والدعوة إلى عدم الاعتماد على التدوين في الحفظ والنقل. ويذهب بعضهم في المبالغة حَدًّا يسند فيه إلى قاضي الموصل أبي بكر محمد بن عمر التميمي (ت 355هـ) من أنه كان يحفظ على ظهر قلب 200 ألف حديث. وكان العلماء يطلبون من رواة الحديث أن ينقلوه بحرفه لا بمعناه. ولكن بمرور الزمان وتتالي الحوادث أصبح أداء الحديث لفظاً من الأمور الصعبة فأجاز العلماء روايته بالمعنى[3].

ونحن بعد أن استعرضنا عليك آراء «جولدزيهر» حول كتابة الحديث وتدوينه، فإننا نود أن نرد على بعض شبهاته على النحو التالي:

يقرر «جولدزيهر» منذ البداية أن المسلمين قد بدأوا في تدوين الحديث منذ عصر مبكر، ويورد العديد من الصحف القديمة التي قيل: إن أصحابها قد سجلوا فيها أحاديث مرفوعة إلى الرسول. ولكنه يعود ويشكك في قيمتها بحجة عدم وجودها إلى الآن بحيث يستحيل على الباحث التحقق من صحتها. ولكن الثابت أن معظم هذه الصحف ـ وقد ضاع أصلها ـ قد نقلت بكاملها أو أجزاء منها فمن ذلك صحيفة عبد الله بن عمرو بن العاص حُفظت في مسند الإمام أحمد. وإن صحيفة أبي هريرة

---

(1) Ibid, p.247.

(2) ياقوت المستعصمي، أسرار الحكمة، استامبول، 1300، ص91 ذكره جولدزيهر في كتابه المنوه عنه، ص248، هامش رقم (1).

(3) Goldziher; E.T.I. op, cit, p.249.

لهمام بن منبه وصلت إلينا سالمة، وقد عثر عليها الدكتور محمد حميد الله في مخطوطتين متماثلتين في دمشق وبرلين، ثم إنها موجودة بكاملها في مسند أحمد، وكثيراً من أحاديثها مروي في صحيح البخاري في أبواب مختلفة. ومع ذلك فإن «جولدزيهر» يشكك في صحة وجود هذه الصحف بحيث لا يجزم بنفيها أو إثباتها ويقول عنها: إنه ليس من الممكن التأكد مما إذا كان وجود ما يسمى بالصحف أو الكتب يتفق مع الواقع أم أنها صحف موضوعة اختلقها المتأخرون في مواجهة نفاة الحديث[1].

يرجع «جولدزيهر» كتابة الأحاديث إلى زمن مبكر. ويستشهد في ذلك بأن التي قيلت: إن الرسول كتب بخط يده بعض القواعد القانونية غير القرآنية. وبالرغم من حرص «جولدزيهر» على الإشارة إلى مصادره في كل مادة ينقلها أو يستشهد بها، فإنه لم يفعل ذلك عندما نقل أن الرسول قد كتب بخط يده بعض القواعد القانونية، وهو أمر يطلبه ويحتمه المنهج العلمي الصارم الذي سلكه غالباً «جولدزيهر» في أبحاثه. خاصة أنه قد عرف عن النبي جهله بالقراءة والكتابة. ثم إنه لم يوضح لنا ماهية هذه القواعد غير القرآنية التي تم تدوينها في عصر النبي. ولعله قصد من ذلك تلك الصحيفة التي دوّن فيها كتاب رسول الله حقوق المهاجرين والأنصار واليهود وعرب المدينة. وقد جاء في مطلعها: «هذا كتاب محمد النبي رسول الله بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس». وهي صحيفة قد تواترت أخبارها وأصبحت بالتالي مقترنة بكتاب الله. ولعل الإمام عليّاً قد عناها حين سئل: هل عندكم كتاب؟ فأجاب: لا. إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم وما في هذه الصحيفة. فلما قيل له: وما في هذه الصحيفة؟ قال: «العقل، وفكاك الأسير، ولا يقتل مسلم بكافر»[2].

ولعل أخطر شبهة وجهها «جولدزيهر» إلى وجهات النظر المختلفة بين تدوين الحديث وبين النهي عنه حين رآها أثراً من آثار تسابق أهل الحديث في جانب وأهل الرأي في جانب آخر إلى وضع الأقوال المؤيدة لنزعتيهم المتباينتين. فأهل الحديث ـ

(1) Ibid, p.10.

(2) د. محمد حميد الله، الوثائق السياسية في العهد النبوي، رقم (1) ذكرها صبحي الصالح في كتابه علوم الحديث، المرجع السابق، ص30.

حسب زعمه ـ ينزعون إلى جواز تقييد السنة، وأهل الرأي ينزعون إلى النهي عن الكتابة وإثبات عدم تقييد العلم تمهيداً لإنكار صحته وإنكار الاحتجاج به.

وهذه الشبهة مردودة لأن هناك من أهل الرأي من أقر كتابة الحديث كحماد بن سلمة، والليث بن سعد، ويحيى بن سعد، ويحيى بن الليمان وغيرهم، ومن المحدثين من كره الكتابة كابن عليّة، وهشيم بن بشير، وعاصم بن ضمرة وغيرهم[1]. ومن هنا نفهم أن النهي عن تقييد الحديث أو إباحته ليس انعكاساً للصراع الفكري بين مدرستي أهل الرأي وأهل الحديث ولكنه مستند فيها إلى أحاديث وآثار بعضها ينهى عن التدوين وبعضها الآخر يبيحه. ولقد أشرنا في صدر هذا المبحث إلى التوفيق بين هذين الاتجاهين المتعارضين نظراً لتطور الكتابة، واتساع العلم والعلماء وغيرها من الأسباب التي أدت في النهاية إلى تغليب وجهة نظر أهل التدوين على وجهة نظر المانعين له.

أشار «جولدزيهر» في نهاية بحثه عن كيفية تطور رواية الحديث لفظاً إلى أن أصبح يؤدى معنى. ونحن نود توضيح هذه القضية منعاً لأي لبس أو غموض حاول جولدزيهر إسباغه عليها. وقد اختلف العلماء حولها فمنهم من ذهب إلى عدم جواز رواية الحديث بالمعنى مثل ابن سيرين، وثعلب وأبي بكر الرازي. وذهب آخرون إلى جواز ذلك عندما يكون الراوي عارفاً بدقائق الألفاظ بصيراً بمقدار التفاوت بينها[2]. وقد استند كل فريق إلى طائفة من الأحاديث والآثار التي تؤيد وجهة نظره. ونحن لا يعنينا الدخول في تفاصيل هذه القضية بقدر ما يعنينا الإشارة إلى أن رواية الحديث بالمعنى لا يقصد منها إطلاقاً أنها موضوعة بآخرة لتحقيق أي غرض من الأغراض. لأن طبيعة الأمور قد تقتضي ذلك، فالذاكرة مهما كانت قوية قابلة للنسيان. والحديث لم يدون بكامله منذ الزمن الإسلامي المبكر. وهناك من سمع أحاديث عن الرسول. ولا يفترض أن الناس جميعهم قد سمعوا أو شاهدوا أقواله أو أفعاله أو تقريراته. وبالتالي فإن التفاوت في الرواية والاختلاف في أداء الألفاظ من الأمور العادية التي تحدث في كل زمان ومكان. يضاف إلى ذلك أن الحديث لم تسبغ عليه تلك القدسية التي أسبغت على القرآن منذ الأيام الأولى للدعوة الإسلامية فتساهل المسلمون في روايته حتى وإن

(1) الخطيب البغدادي، تقييد العلم، مقدمة ناشره د. يوسف العشي.

(2) الطاهر الجزائري، توجيه النظر، ص298، أورده أبو رية في كتابه أضواء على السنة المحمدية، المرجع السابق، ص56.

اختلف اللفظ لأن العبرة بالمعاني لا بالألفاظ. وكم من أحاديث متماثلة تؤدي إلى معنى واحد رويت بألفاظ مختلفة، ومع ذلك لم تكن هذه الأحاديث ممن وصفت بالوضع أو التزوير أو التدليس. والاختلاف لا يصدر عن رسول الله ولكنه يأتي من تفاوت الرواة في الحفظ والضبط، فمنهم من قصر فاقتصر على ما حفظه فأداه ولم يتعرض لما زاد غيره بنفي ولا إثبات. ومنهم من زاد فيه أو أنقص منه لخلل في الحفظ والذاكرة ولكن المعنى واحد.

وأخيراً نود الإشارة إلى أن الخليفة عمر بن عبد العزيز هو الذي أمر بتدوين الحديث رسمياً، وذلك عندما خاف من دروس العلم وذهاب أهله. فقد كتب إلى عامله أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم يأمره: «انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ أو سنة ماضية، أو حديث عمرة، فاكتبه، فإني قد خفت دروس العلم وذهاب أهله»[1].

وتتالى تدوين السنة منذ هذا العصر، واشتهر بذلك الإمام محمد بن شهاب الزهري ـ الذي طالما وجه له «جولدزيهر» سهامه ـ وكان يفتخر بعمله عندما يقول: «لم يدون هذا العلم أحد قبل تدويني»[2]. وقد اشتهر عنه أنه لم يدون الحديث فحسب ولكنه دوّن في كل العلوم الموجودة في عصره حتى قال عنه ابن أبي الزناد: «نحن لا نكتب إلا السنة. أما الزهري فقد كتب كل شيء. وكان أعلم أهل عصره»[3]. هذا العالم الذي قال عنه «جولدزيهر»: إنه يسير في ركاب الحكام الأمويين، ويضع أحاديث لعبد الملك للحج «إلى المسجد الأقصى، نراه يصفه في دراسته هذه بأنه عالم بجميع فروع علم زمانه. وكان يحيط نفسه بأكداس الكتب التي أنسته أصدقاءه وعائلته حتى قيل على لسان زوجته «لفأر المكتبة هذا»: «يا زوجي العزيز إن هذه الكتب أثقل على نفسي من ثلاث ضرائر»[4].

---

(1) ابن سعد، الطبقات، قسم2، ج2، ص134. والمراد في الاقتباس «حديث عمرة» هي عمرة بنت عبد الرحمن الأنصارية، وكانت من تلاميذ عائشة ومن أعلم الناس بأحاديثها عن الرسول.

(2) الأبشيهي، الرسالة المستظرفة، ص4.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ص 132.

(4) أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، ج1، ص356 وأشار إليه جولدزيهر في كتابه الآنف بيانه، ص243، هامش رقم (1).

ولعل من خشي تدوين الحديث بعد الزهري وغيره وتحذيرهم من فعل ذلك أخذهم في الحسبان كثرة انتشار الأحاديث الموضوعة، وإمكانية تدوينها مع الأحاديث الصحيحة فيصعب بعدئذ التفرقة بينهما. ومع ذلك تطور تدوين الحديث في عصر تابعي التابعين. وأخذ العلماء يدونون أحاديث الرسول فقط بعد اطّراحهم لفتاوى الصحابة والتابعين التي كانت تدون معها. وأول من ألف في المسانيد أبو داود الطيالسي (ت 204هـ). ويعتبر مسند ابن حنبل (ت 241هـ) أوفى تلك المسانيد وأوسعها. ثم ألفت الكتب الصحاح مرتبة على الأبواب والكتب مثل كتب البخاري، ومسلم والترمذي وأبي داود وابن ماجه والنسائي. وأصبح للحديث علوم مختلفة أشرنا إليها في إبانها. واختفت بالتالي تلك النغمة الداعية إلى النهي عن كتابة الأحاديث لأن المعطيات المستجدة والتطورات الطبيعية للأشياء قد تجاوزتها إلى غير رجعة.

هكذا أتينا في هذا المبحث على تدوين الأحاديث، وتتبعنا تطورها التاريخي، وأشرنا إلى الآراء المتباينة حولها، واستعرضنا آراء المستشرقين حولها. وبذلك نكون قد أنهينا دراسة معظم المباحث المتعلقة بالسنة النبوية طبقاً لما أورده المستشرقون في بحوثهم.

خاتمة الكتاب

لعل من نافلة القول الإشارة إلى أن خاتمة أي بحث أو كتاب معناه تسجيل الباحث أو الكاتب للنتائج العلمية التي توصل إليها من خلال دراسته. وأحياناً يفترض الباحث أو الكاتب فروضاً ويحاول البرهنة على صحتها من خلال استعراضه القضية المطروحة أمامه، فلا يستطيع الوصول من خلالها إلى النتائج العلمية التي راودته إبان بحثه وتقصيه. فيكتفي بتسجيل النتائج التي وصل إليها في خاتمة بحثه أو كتابه، ويترك النتائج التي كان يرجو الوصول إليها جانباً طالما لم تسعفه أدوات بحثه ودراسته واستقصائه من الوصول إليها.

ونحن أشرنا في ثنايا الباب الأول من كتابنا إلى أن هدفنا من دراسة الظاهرة الاستشراقية هو تقصيها أولاً، وبيان تأصيلها التاريخي ثانياً، والإشارة إلى المراحل المختلفة التي مرت بها ثالثاً، والتعرض إلى مناهج المستشرقين رابعاً. كل ذلك عبارة عن دراسة نظرية وصفية وتحليلية، حاولنا من خلالها إلقاء الضوء على هذه الدراسات التي قام بها علماء الغرب حول تاريخنا وحضارتنا وديننا ولغتنا وثقافتنا.

وفي الباب الثاني من هذه الدراسة طبقنا عملياً ما قمنا بدراسته نظرياً في الباب الأول، بحيث تعرضنا لآراء المستشرقين حول القرآن الكريم والسنة النبوية، وأبانت لنا هذه الدراسة على المناهج العلمية التي طبقوها على الدراسات والقضايا الإسلامية. وهي مناهج لا تخرج عما أشرنا إليه آنفاً عن المنهج التاريخي النقدي، والمنهج الإسقاطي، ومنهج الأثر والتأثر ومنهج المطابقة والمقابلة. ونحن قد قصرنا القول على ه المناهج دون غيرها لأنها أكثر شمولية وأعم تطبيقاً من المناهج الأخرى المستخدمة من قِبَلِ أولئك العلماء في الدراسات الاستشراقية الأخرى كالمنهج الفيلولوجي ـ أو منهج فقه اللغة ـ الذي استخدمه المستشرقون لدراسة اللغة العربية

واللغات السامية الأخرى ولكنهم لم يطبقوه إلا في ما ندر في الدراسات الإسلامية. وصرفنا النظر عن الإشارة إلى المناهج الأخرى بتعمق وتوسع كالمنهج المونوجرافي ومنهج البيان الاستبطاني اللذين طبقهما كل من كارل هنريش بيكر، وماسينيون. ولكننا أشرنا إلى خصائص كل منهما عندما تعرضنا إلى منهجيهما في الدراسات الإسلامية.

ولعل التركيز على مناهج المستشرقين هو الذي سمح لنا بهذه الدراسة التطبيقية التي أجريناها على قضيتي القرآن والحديث. بحيث تعرفنا إليهما من خلالها حتى وصلنا إلى تلك النتائج التي سطرناها عقب الفصل الأول من هذه الدراسة والتي يمكننا تلخيصها من تشكيك المستشرقين في المصدر الإلٰهي للقرآن الكريم والبحث عن مصادر بشرية له تكمن ـ حسب زعمهم ـ في المصادر الخارجية والداخلية. والتشكيك في ظاهرة الوحي الإلٰهي التي ينكرون حصولها للرسول العربي. وقد أرجعوها إلى أسباب تتعلق بشخصيته ونفسيته، وخياله الخلاق ولا وعيه الجماعي. والتشكيك في صحة النص القرآني والادعاء بتضارب آياته، وتباين أسلوبه، وعدم تدوينه منذ بدايته. والبحث عن شبهات جديدة في الأحرف السبعة النازل بها للبرهنة من خلالها على تضاربه، واضطرابه وعدم الثبات في نصوصه. والتركيز على خصائص القرآن المكي والمدني لإيجاد التفرقة بينهما في الأسلوب والمعنى للبرهنة على بشريته، ونزوله بمقتضى الظروف والأحوال التي انتابت الدعوة الإسلامية منذ بدايتها حتى وفاة مؤسسها. واستخدام معضلة النسخ القرآني للبرهنة من خلالها على عدم ألوهية مصدره، وقابليته للتبديل والتعديل طبقاً لمقتضيات الظروف والأحوال المستجدة.

وقد حاولنا أن نرد على هذه الشبهات جميعاً وذلك باستعراضنا لآراء المستشرقين حول هذه القضايا. وسلكنا في ذلك منهجاً تقريرياً وصفياً أعقبناه بمنهج تحليلي نقدي حاولنا من خلاله دحض هذه الشبهات بطريقة علمية خالية من التحامل، وقريبة من الإنصاف والموضوعية العلمية. وقد اقتضت منا هذه المنهجية الاطلاع على أكبر قدر ممكن من المراجع الأجنبية المبثوثة فيها آراؤهم. وكان حصولنا عليها أمراً عسيراً، وكثيراً ما نوهنا في ثنايا دراستنا على هذه الصعوبة التي تواجهنا في هذا النوع من البحوث التي تقتضي طبيعتها الاطلاع على رأي الخصم أولاً، ثم فهمه ثانياً ثم الرد عليه ثالثاً. ولا ننسى في هذه الخاتمة أن نكرر أن نقص هذه المصادر في مكتباتنا العامة جعلنا نتلمسها في مظانها في أقطار أخرى بعيدة عنا، عانينا الكثير من المشاق في الحصول على بعضٍ منها. ومع ذلك فإن الشجاعة تقتضي منّا الإقرار بأن بضاعتنا في

هذا المجال ما زالت قليلة، وجهلنا باللغة الإلمانية يجعل من دراستنا لهذه القضايا مشوبة بالنقص وعدم الكمال.

وفي الفصل الثاني من هذه الدراسة تعرضنا إلى دراسة «المستشرقين والسنة النبوية» ووجدنا هذا الموضوع شائكاً أكثر من سابقه، وصعباً من حيث الحصول على مصادره ومراجعه، وخطيراً من حيث تناوله وتحليله. ومع ذلك فقد اعتمدنا على مصادر أجنبية محددة تكاد تتخصص لوحدها دون غيرها في دراسة «الحديث» فدرسنا هذه المراجع، وفهمنا محتوياتها، وتعرضنا للرد عليها.

درسنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب عدة قضايا أساسية تعرض لها المستشرقون بالبحث والدارسة في كتبهم وموسوعاتهم ومقالاتهم أهمها: مصطلحات الحديث العلمية وكيفية تفسيرها في إطار الزمان والمكان التي وردت فيها. وتطورها في العصور الإسلامية الأولى وبيان خصائصها في العصور التالية، والأسباب السياسية والاجتماعية والمذهبية التي أدت إلى وضع الحديث، والطرق والمناهج التي سلكها المسلمون في نقدها، وأخيراً كيفية كتابة الحديث وتدوينه وحفظه في الكتب والقراطيس بعد أن كان محفوظاً في صدور حامليه.

أورد المستشرقون شبهات خطيرة حول «الحديث» أشرنا إليها جميعاً في إبانها وعند ردودنا عليها توصلنا إلى نتائج علمية محددة يمكننا إيجازها في النقاط التالية:

أولاً: ليس هناك فرق جوهري بين «الحديث» و«السنة» لأنهما يؤديان إلى معنى واحد ومفهوم واحد، وينتهيان إلى النبي في أقواله المؤيدة لأعماله، وفي أعماله المؤيدة لأقواله. وإن السنة النبوية تختلف بداهة عن سنة العرب الجاهليين. وإن اتباع المسلمين لسنة الرسول يخالف اتباع الجاهليين لسنن أسلافهم. وإن المسلمين في اتباعهم لسنة نبيّهم ليس نوعاً من طبائع نفوسهم جبلت عليها على مر العصور، وموصومة بالتعصب بحيث لا يجوز لهم الخروج عليها مهما كانت طبيعتها. ولكنهم قد سلكوا هذا النهج باعتبار الحديث وحياً معبراً عنه بألفاظ الرسول يسن القوانين والقواعد الشرعية، وينظم العديد من أمورهم الدينية والدنيوية، ويشرح ويفسر أحكام كتابهم المقدس.

ثانياً: إن سلطان السنة في التشريع لم يخضع للتطور الذي يعكس حياة المسلمين في جميع مناحيها. ولم تتطور كذلك بفعل الزمن، ومواجهة القضايا المستجدة بعد

الفتوحات الإسلامية حتى تبوأت مكانتها السامية. بل كان لها ذلك السلطان التشريعي منذ عهد الرسول باعتبارها وحياً إلٰهياً مروياً بألفاظ الرسول خلافاً للقرآن. وكل تحليل يخالف هذه الحقيقة باطل من الناحية العلمية. فمكانة السنة الرفيعة التي تأتي في الترتيب بعد القرآن لم تكن وليدة تطور الجماعة الإسلامية بمقدار ما كانت أساساً للتشريع منذ بداية الدعوة الإسلامية. ولم تكتسب السنة هذه المكانة في العصور الإسلامية المتأخرة كما أراد لها المستشرقون ذلك، ولكنها تمتعت بها منذ البداية وحتى النهاية. ولكننا نؤكد أن مكانة السنة تأتي بعد القرآن في الاعتبار، ولا يصار إليها إلا إذا لم يوجد في الكتاب ما يفي بذلك.

ثالثاً: شرحنا بتفصيل وإسهاب كبيرين آراء المستشرقين حول تطور الحديث في العصرين الأموي والعباسي. وتعرضنا في هذه المباحث إلى جزئيات كثيرة تعرض لها المستشرقون بحثاً وتحليلاً. وقمنا بالرد على جميع الشبهات التي أثيرت حولها، وأثبتنا بالدليل والبرهان العلميين خطل آرائهم بالخصوص. ونفينا خضوع الحديث للتطور في هذه الحقب التاريخية المتقدمة، ودحضنا ذلك الرأي القائل بأن معظم الأحاديث المنسوبة إلى الرسول لم تكن موجودة في الزمان الذي ادعى أنها تنتمي إليه. وأكثرنا من إيراد الشواهد الفقهية والتاريخية التي تبرهن على بطلان «نظرية تطور الحديث». بل اكتشفنا الكثير من التحريف والتدليس في إيراد النصوص الإسلامية التي قصد منها خلاف ما ترمي إليه. وبرهنا على أن العصر الأموي لم يكن من الناحية الدينية والثقافية بذلك السوء الذي يوصف به. ونفينا عن علماء المسلمين الأوائل وضع الأحاديث لخدمة الأغراض السياسية أو الدينية أو المذهبية. وقادنا هذا التحليل إلى وضعية السنة في العصر العباسي وبيان خصائصها في هذه الحقبة الإسلامية التي تغير فيها العديد من المفاهيم والقيم السياسية والدينية الأولى وتطرقنا إلى خصائص هذا النظام السياسي المتسم ظاهرياً بالطابع الديني وأثره على السنة النبوية. ودحضنا رأي المستشرقين حول الدور التشريعي للسنة في هذه المرحلة، وبيّنا أن اختلاف الفقهاء لم يكن ناتجاً عن تطور الحديث في هذه الحقبة بمقدار ما كان راجعاً إلى الاختلاف في اجتهاد العلماء واستنباطهم الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، ونفينا عن الفقه الإسلامي تأثره بالقوانين الرومانية، ووصلنا إلى نتيجة علمية مفادها عدم وجود ذلك الاختلاف العميق بين مدرستي الحديث والرأي. كما وصلنا في النهاية ـ وبعد استعراض مفصَّل لآراء المستشرقين ـ إلى أن الحديث لم يتطور بتطور الحياة

الإسلامية ومستجداتها. ولكنه وجد منذ الرسول مروراً بصحابته وتابعيهم وتابع تابعيهم، وهو بالتالي ليس مرآة عاكسة للحياة الإسلامية بمقدار ما كان هادياً ومرشداً لها في الكثير من العبادات والمعاملات.

رابعاً: تطرقنا بشيء من التفصيل إلى آراء المستشرقين حول وضع الأحاديث وتزويرها وتدليسها. واستعرضنا تلك الأسباب السياسية والمذهبية والشعوبية والإلحادية والإسرائيلية والنصرانية والتدجيلية التي أدت إلى ذلك الوضع حتى يرتكز كل فريق عليها في الدفاع عن عقيدته وأفكاره. ولاحظنا أن المستشرقين لم يأتوا بجديد في هذا الميدان لأن الباحثين العرب منذ القدم قد تعرضوا إلى هذه الأسباب مجتمعة، وأقروا بوقوع الوضع في الأحاديث حتى تتمكن الأحزاب السياسية المختلفة وغيرها من الفرق الدفاع عن وجهات نظرها، ودعم نظرياتها. وإضفاء الشرعية على تصرفات حكامها. كما أشرنا إلى دور القاصين والمعمرين في هذا الميدان. وشرحنا كيفية تسرب الإسرائيليات والأساطير القديمة إلى التفاسير والثقافة العربية الإسلامية. وبيّنا كيفية تصدي المسلمين لهم ولغيرهم من الشعوبيين والزنادقة الذين ساهموا في وضع أحاديث ملفقة عن الرسول خدمة لأغراضهم الذاتية. ولم يكن للمستشرقين آراء تستحق الرد في هذا المجال لأنهم تعرضوا للموضوع بنفس المنهجية والتحليل الذي تعرض له المسلمون منذ قديم الزمان. ومن هنا كانت دراستنا وصفية تقريرية أكثر من كونها تحليلية نقدية.

خامساً: تعرضنا إلى جهود المسلمين في مقاومة وضع الحديث، وأشرنا إلى المناهج العلمية الصارمة التي سلكوها منذ القدم لبيان الأحاديث الصحيحة من الأحاديث الموضوعة. ووصلنا إلى نتيجة علمية مفادها اختراعهم «للمنهج النقلي» الذي نقله الغربيون عنهم دون أن يعترفوا بأصالته الإسلامية. ورأينا كيف أن علماء المسلمين قد استنبطوا مناهج صارمة انصبت على نقد الحديث سنداً ومتناً. وتعرضنا بالتفصيل إلى شبهات المستشرقين حول ادعائهم باهتمام المسلمين بنقد سند الحديث أكثر من اهتمامهم بمتنه. ودحضنا هذه الآراء بجملة من البراهين العلمية الدامغة. وأشرنا إلى كلِّ السبل التي سلكها علماء الإسلام في تنقية الأحاديث النبوية والحصول عليها من مصادرها الأصلية كالرحلة في طلب الحديث، وتتبع طرق تحمله وأدائه. ونفينا أن يكون المسلمون قد اخترعوا أحاديث مزورة للدفاع عن الأحاديث الصحيحة،

وبرهنا على أن أحاديث الترغيب والترهيب لم تكن بتلك الكثرة حتى تؤثر على صدقية الأحاديث الصحيحة، كما أنها لم تؤلِّف خطراً عليها أيضاً لأنها لا تحرّم الحلال أو تحل الحرام. ورأينا كيف شهد المستشرقون للمسلمين بهذه الجهود الجبارة التي سلكوها للدفاع عن السنة، وهي نتيجة علمية تؤدي بداهة إلى عدم خضوعها للتطور الذي حاولوا إلصاقه بها. وهذه الجهود قد تكللت في النهاية بالنجاح وأدت إلى إيجاد علوم أخرى جديدة، ساعدت على تطور الثقافة الإنسانية كعلم «الجرح والتعديل» و «علم الحديث» وغيرها من العلوم الأخرى التي تبرهن على عقلية إنسانية سامية لا تقل إن لم تتفوق على العديد من العقول الإنسانية الأخرى على مر العصور.

سادساً: أقر المستشرقون بتدوين الحديث منذ العصر المبكر من العصور الإسلامية الأولى وبوجود مدونات مكتوبة له منذ عهد الصحابة وبرهنوا ـ بعد اطلاعهم على العديد من المصادر القديمة والنقوش ـ على أن الكتابة كانت معروفة لدى العرب الأوائل. وبالتالي فإنهم لم ينفوا كتابة الأحاديث في ذلك الزمن المبكر من الدعوة الإسلامية. وبالرغم من شك جولدزيهر في العديد من الصحف التي دون فيها الحديث مبكراً فإنه يقر بصراحة ويصف بالخطأ ذلك الاعتقاد الذي ساد في أوساط بعض العلماء من أن الرسول أمر بتدوين القرآن ومنع تدوين السنة لتنقل شفاهاً. ولكن خطأه يتجلى واضحاً عندما يفسر وجهتي النظر المختلفتين حول تدوين الحديث أو النهي عنه بأنهما أثر من آثار تسابق أهل الحديث في جانب وأهل الرأي في جانب آخر إلى وضع الأقوال المؤيدة لنزعتيهم المتباينتين. وقد وصلنا من خلال بحثنا لهذا الموضوع إلى أن الرسول لم ينه عن كتابة الحديث وتدوينه حال حياته، كما أن هناك العديد من الصحابة من كتب الحديث ودوَّنَهُ في صحف مشهورة منقولة بكاملها أو أجزاء منها في كتب لاحقة.

إن هذه الدراسة التي قمنا بتدبيجها استغرقت منا وقتاً طويلاً، وجهوداً كبيرة، ونفقات باهظة، وصبراً جميلاً، ومعاناة مؤلمة. ومع ذلك فإننا نشعر بالقصور الشديد فيها لأن أدوات البحث ما زالت تنقصنا، ومنغصات الحياة اليومية تسلبنا جزءاً كبيراً من تفكيرنا، والظروف الاجتماعية والثقافية السائدة لا تزال تعكر صفونا. ولكننا حاولنا وسنحاول دوماً تقديم أي شيء مهما كانت قيمته لأن الجد والاجتهاد أفضل من الركون إلى الكسل والخمول. فالحياة ويا للأسف قصيرة لا تمكِّن المرء أبداً من تحقيق كل طموحاته، ومسؤوليات المثقفين ـ خاصة في البلدان النامية ـ جسيمة، وكل تنكب

عنها مهما كانت فداحة التضحيات يدخل في عداد الخيانة. فإذا كان نصيبنا التوفيق فهو ما نبتغيه، وإن كانت الأخرى فقد قمنا بواجبنا في حدود طاقتنا وإمكاناتنا، ويكفينا أننا فتحنا على قرائنا باباً من المعرفة واسعاً كبيراً كان خافياً على معظمهم، وهي دعوة إلى من له القدرة للولوج فيه. وحسبك من هذه الدراسة الاطلاع على آراء مناوئيك للرد عليها ودحضها إذا كانت مجانبة للصواب ومخالفة للحقيقة العلمية المجردة، والاستفادة منها إذا كانت خالية من التعصب والهوى والله من وراء القصد فهو نعم المولى ونعم النصير.

المصادر والمراجع

1 ـ ابن أبي أصيبعة، **كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، بيروت 1965م.

2 ـ ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، 5 أجزاء، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، بدون تاريخ.

3 ـ ابن أبي الأصبع، **بديع القرآن**، القاهرة، 1957م.

4 ـ ابن أبي داود، **المصاحف**، نشر آرثر جيفري، ليدن، 1937م.

5 ـ أحمد، كمال زكي، **الحياة الأدبية في البصرة إلى نهاية القرن الثاني الهجري**، ط1، مطبعة دار الفكر، دمشق 1961م.

6 ـ الإدلبي، صلاح الدين، **منهج نقد المتن عند علماء المسلمين**، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1983م.

7 ـ أسد، رستم، **مصطلح التاريخ**، المطبعة الأميركية، بيروت، 1939م.

8 ـ الأسد، ناصر الدين، **مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية**، دار المعارف، القاهرة، 1956م.

9 ـ الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 4 أجزاء، دار الكتب العلمية، 1983م.

10 ـ أمين أحمد، أ ـ **فجر الإسلام**، ب ـ **ضحى الإسلام**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1945م.

11 ـ البخاري، محمد بن إسماعيل، **الصحيح**، 9 أجزاء مطبوعات محمد علي صبيح القاهرة، بدون تاريخ.

12 ـ بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين بيروت، بدون تاريخ.

13 ـ بروكلمان، كارل، **تاريخ الأدب العربي**، 6 أجزاء، ترجمة عبد الحليم النجار، مطبعة دار المعارف، 1962م.

14 ـ الباقلاني، **إعجاز القرآن**، المطبعة السلفية، القاهرة 1349هـ.
15 ـ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر:
أ ـ **فتوح البلدان**، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة، 1956م.
ب ـ **أنساب الأشراف**، مخطوط الميليانية، استانبول، رقم 597 ـ 598 مجلدان.
16 ـ البكري، أبو عبيد الله بن عبد العزيز، **كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب**، طبعة دي سلان، باريس، 1911م.
17 ـ البغدادي، الخطيب، أ ـ **الكفاية في علم الرواية**، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن 1357هـ.
ب ـ **تقييد العلم**، تحقيق يوسف العش، دمشق 1949م.
ج ـ **تاريخ بغداد**، طبعة الخانجي، القاهرة 1931م.
18 ـ البغدادي، عبد القاهر، **الفرق بين الفرق**، طبع دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.
19 ـ البنداق، محمد صالح، **المستشرقون وترجمة القرآن الكريم**، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1980م.
20 ـ ابن سلام، أبو عبيد القاسم، **كتاب الأموال**، بعناية محمد حامد الفقي، نشر مصطفى محمد، القاهرة، 1353هـ.
21 ـ البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، **تحقيق ما للهند من مقولة**، ليبزيغ، 1887م.
22 ـ البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، طبعة فليشر، جزءان ليبسك، 1846م.
23 ـ ترتون، **أهل الذمة في الإسلام**، ترجمة حسن حبيشي القاهرة، 1949م.
24 ـ ابن تيمية، أ ـ **القياس في الشرع الإسلامي**، المطبعة السلفية القاهرة، 1377هـ.
ب ـ **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، طبع الهند 1311هـ.
25 ـ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، **البيان والتبيين**، 4 أجزاء، بيروت، 1968م.
26 ـ الجبري، عبد المتعال محمد، **النسخ في الشريعة الإسلامية كما أفهمه**، دار الكتاب، الظاهرية، دمشق، تحت رقم و ـ 10496.
27 ـ د. جواد عليّ، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، 10 أجزاء، دار العلم للملايين، ط1، 1970م.
28 ـ ابن قيم الجوزية، **زاد المعاد في هَدْي خير العباد**، جزءان، القاهرة 1324هـ.
29 ـ جوزي، بندلي، **من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام**، القدس 1928م. بيروت، بدون تاريخ.
30 ـ جولدزيهر، أ ـ **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين، دار الرائد العربي، بيروت، بدون تاريخ.

ب ـ **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، المطبعة السنية المحمدية، القاهرة، 1955م.

31 ـ جوهري طنطاوي، **الجواهر في تفسير القرآن الكريم**، 25 جزءاً في 13 مجلداً القاهرة، 1930م.

32 ـ حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، الطبعة التركية 1941م.

33 ـ الحاج، ساسي سالم، **عقوبة الإعدام بين الإبقاء والإلغاء**، ط1، معهد الإنماء العربي، 1988م.

34 ـ ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، 4 أجزاء، وبهامشه «الاستيعاب في معرفة الأصحاب» لابن عبد البر، القاهرة، طبع مصطفى محمد 1358هـ.

35 ـ الحلي، تقي الدين بن علي، **كتاب الرجال**، تحقيق كاظم الموسوي، طهران، 1383هـ.

36 ـ ابن حزم، أ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد شاكر، طبعة الخانجي القاهرة، 1345م.

ب ـ **كتاب الفصل في الملل والنحل**، القاهرة، 1317 ـ 1320هـ.

37 ـ حسب الله علي، **أصول التشريع الإسلامي**، دار المعارف، القاهرة، 1959م.

38 ـ حسن إبراهيم، **تاريخ الإسلام**، مطبعة لجان البيان العربي، القاهرة ط4، 1957م.

39 ـ حسين، طه، **في الأدب الجاهلي**، المجلد الأول، دار العلم للملايين ط3، 1978م.

40 ـ حمزة حمد، **دراسات الأحكام والنسخ في القرآن**، دار قتيبة، ط2، بدون تاريخ.

41 ـ حميد الله، محمد، **أقدم تدوين في الحديث النبوي**، «**صحيفة همام بن منبه**»، طبع المجمع العلمي العربي، دمشق، 1953م.

42 ـ ابن حنبل، أحمد، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، 6 أجزاء القاهرة 1895م.

43 ـ الحنبلي، ابن عماد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، طبعة حسام الدين القدسي، 1350هـ.

44 ـ حنفي، حسن، **دراسات إسلامية**، دار التنوير العربي، 1982م.

45 ـ ابن حيان الأندلسي، **البحر المحيط**، 8 مجلدات، القاهرة، 1328هـ.

46 ـ الخضري، محمد، **تاريخ التشريع الإسلامي**، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ط7، 1960م.

47 ـ الخطيب، محمد عجاج، **السنة قبل التدوين**، ط1، مكتبة وهبة، 1963م.

48 ـ ابن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر**، طبعة بيروت 1966م.

49 ـ خلاّف، عبد الوهاب، **علم أصول الفقه**، ط7، مطبعة النصر بالقاهرة، 1956م.

50 ـ ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، المطبعة الميمنية، القاهرة، 1310هـ.

51 ـ خليفة بن خياط، **كتاب الطبقات**، ط1، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مطبعة العاني، بغداد، 1967م.

52 ـ الخولي، محمد بن عبد العزيز، أ ـ **مفتاح السنة**، ط3، مطبعة الاستقامة، القاهرة، بدون تاريخ.

ب ـ **تاريخ فنون الحديث**، مطبعة الاستقامة، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

53 ـ الدارمي، أبو محمد عبد الله، **سنن الدارمي**، مطبعة الاعتدال، دمشق، 1349هـ.

54 ـ دراز محمد عبد الله، **النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن**، القاهرة 1957م.

55 ـ الدسوقي، محمد، **في تاريخ القرآن وعلومه**، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1983م.

56 ـ الدواليبي، محمد معروف، **المدخل إلى السنة وعلومها**، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، 1956م.

57 ـ الدينوري، أبو حنيفة، **الأخبار الطوال**، طبعة عامر الشيال، القاهرة 1956م.

58 ـ الذهبي، شمس الدين محمد، أ ـ **تذكرة الحفاظ**، 4 أجزاء، ط3، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن 1955م.

ب ـ **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، 3 أجزاء ط1، مطبعة السعادة، مصر 1325هـ.

59 ـ الذهبي، محمد حسين، **التفسير والمفسرون**، جزءان، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثانية، 1976م.

60 ـ الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم، **تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل**، طبعة الهند، 1952م.

61 ـ الرافعي، محمد صادق، **تاريخ آداب العرب**، 3 أجزاء، مطبعة الاستقامة 1940م.

62 ـ ابن رسته، أبو علي، **الأعلاق النفيسة**، ليدن، 1891م إعادة طبع مكتبة المثنى، بغداد.

63 ـ ابن رسته، أحمد بن عمر، **الأعلاق النفيسة**، ليدن، 1981م.

64 ـ رضا، محمد رشيد، أ ـ تفسير المنار، القاهرة، 1935م.

ب ـ الوحي المحمدي، ط3، مطبعة المنار، القاهرة 1935م.

65 ـ رودنسون، مكسيم، **الإسلام والرأسمالية**، ترجمة: نزيه الحكيم، بيروت 1968م.

66 ـ أبو رية، محمود، **أضواء على السنة المحمدية**، دار التأليف بمصر، 1958م.

67 ـ الزبيدي، محب الدين أبو الفيض، **تاج العروس**، ط1، المطبعة الخيرية، 1306 ـ 1307هـ.

68 ـ الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، جزءان، طبعة عيسى البابي الحلبي وشركائهم، بدون تاريخ.

69 ـ الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1957م.

70 ـ الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، الطبعة الجديدة في عشرة أجزاء.

71 ـ الزمخشري، **تفسير الكشاف** ـ 4 أجزاء، البابي الحلبي، بدون تاريخ.

72 ـ أبو زهرة، محمد، **الحديث والمحدثون**، ط1، مطبعة مصر القاهرة 1378هـ.

73 ـ السباعي، مصطفى، **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، ط1، مكتبة دار العروبة، 1961م.

74 ـ ابن السبكي، **طبقات الشافعية**، الطبعة الحسينية، 1324هـ.

75 ـ السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ**، طبع مع كتاب التاريخ عند المسلمين لروزنتال، ترجمة صالح أحمد العلي مكتبة المثنى ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بغداد 1963م.

76 ـ سزكين، فؤاد، **تاريخ التراث العربي**، مجلدان، ترجمة فهمي أبو الفضل ومحمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، بدون تاريخ.

77 ـ ابن سعد ـ **الطبقات الكبرى**، 15 مجلداً ليدن 1925 ـ 1928م.

78 ـ الاسفراييني أبو المظفر طاهر، **التبصير في الدين وتمييز الفرق الناجية من فرق الهالكين**، مطبعة الكوثري، القاهرة، 1655م.

79 ـ السماحي، محمد محمد، **المنهج الحديث في علوم الحديث**، مطبعة الأزهر، القاهرة، 1958م.

80 ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، أ ـ **تدريب الراوي شرح تقريب النواوي**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، 1959م.

ب ـ **الاتقان في علوم القرآن**، جزءان، مطبعة حجازي، القاهرة، ط3، 1941م.

ج ـ **بغية الوعاة**، القاهرة، 1326هـ.

د ـ **طبقات المفسرين**، شرح مرسنج، ليدن، 1839م.

هـ ـ **تحذير الخواص من أكاذيب القصاص**، مطبعة المعاهد القاهرة، 1351هـ.

و ـ **تاريخ الخلفاء**، المطبعة المنيرية، 1351هـ.

ز ـ **اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، طبع مصر، 1317هـ.

81 ـ الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الموافقات في أصول الشريعة**، 4 أجزاء، تحقيق الشيخ عبد الله درّاز، بدون تاريخ.

82 ـ الإمام الشافعي، **الرسالة**، تحقيق محمد أحمد شاكر، بدون تاريخ.

83 ـ شعبان، زكي الدين، **أصول الفقه الإسلامي**، مطبعة دار التأليف، 1965م.

84 ـ الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، استامبول، 1929م.

85 ـ أبو شهبة، محمد محمد، أ ـ **المدخل لدراسة القرآن الكريم**، مطبعة الأزهر، القاهرة، 1958م.

ب ـ **أعلام المحدثين**، ط1، نشر مركز كتب الشرق الأوسط، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، 1381هـ ـ 1962م.

86 ـ الشهرستاني، محمد عبد الكريم، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد بن فتح الله، بدران، ط1، بدون تاريخ.

87 ـ الشوكاني، **إرشاد الفحول**، دار المعرفة، بيروت.

88 ـ د. الصالح صبحي، أ ـ **مباحث في علوم القرآن**، دار العلم للملايين، ط16، 1985م.

ب ـ **علوم الحديث ومصطلحه**، ط1، دار العلم للملايين 1959م.

89 ـ الصدر، السيد حسن، **تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام**، شركة الطباعة والنشر العراقية، بغداد، 1951م.

90 ـ الأصفهاني، أبو الفرج، **الأغاني**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، مطبعة الشعب، 1969م.

91 ـ ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان، **مقدمة ابن الصلاح**، ط1، مطبعة السعادة، مصر، 1326هـ.

92 ـ الصنعاني، محمد بن إسماعيل، **سبل السلام**، طبع مصطفى البابي الحلبي، بدون تاريخ.

93 ـ الشيخ الطاهر الجزائري، **التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن**، طبع المنار، القاهرة، 1934م.

94 ـ الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر بيروت، بدون تاريخ.

95 ـ الطبري، ابن جرير، أ ـ **تفسير الطبري**، جامع البيان في تفسير القرآن، القاهرة، 1903م، 30 جزءاً في 10 مجلدات.

ب ـ **تاريخ الرسل والملوك**، طبع دي غويه، ليدن، 1879م.

96 ـ الطيبي، الحسين بن عبد الله، **الخلاصة في أصول الحديث**، تحقيق: صبحي السامرائي مطبعة الإرشاد، بغداد 1391هـ.

97 ـ ظافر، محمد البشير، **تحذير المسلمين من الأحاديث الموضوعة على سيد المرسلين**، طبع مصر، 1903م.

98 ـ ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، المطبعة المنيرية، بدون تاريخ.

99 ـ عبد الباقي، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار إحياء التراث العربي بيروت، بدون تاريخ.

100 ـ عبد الجبار المعتزلي، القاضي، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، القاهرة، 1965م.

101 ـ عبده، محمد، **رسالة التوحيد**، ط7، 1357هـ.

102 ـ ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، وبهامشه كتاب «زهر الآداب وثمر الألباب»، لإبراهيم الحصري القيرواني، 3 أجزاء، منشورات دار مكتبة الهلال، بغداد، بدون تاريخ.

103 ـ عبد القادر، علي حسن، نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي، مطبعة العلوم بمصر، ط2، 1956م.

104 ـ ابن عذارى المراكشي، **البيان المغرب في حلي المغرب**، ط دوزي، ليدن 1848م، 1851م ـ وطبعة باريس 1930م.

105 ـ ابن العبري، **تاريخ مختصر الدول**، بشير صالحاني، بيروت، 1890م.

106 ـ ابن العربي، أبو بكر، **العواصم من القواصم**، تحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، 1371هـ.

107 ـ ابن العربي، **أحكام القرآن**، مطبعة السعادة، القاهرة، 1331هـ.

108 ـ ابن عساكر، **تاريخ** مدينة دمشق، مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق.

109 ـ العش، يوسف، **الخطيب البغدادي**، نشر المكتبة العربية، دمشق 1945م.

110 ـ العلي، الصالح، **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري**، ط1، مطبعة المعارف، بغداد، 1953م.

111 ـ عمارة، محمد، **الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1977م.

112 ـ أبو عمر، الداني، **التيسير في القراءات السبع**، نشره وحققه المستشرق برتزل، الاستقامة، 1930م.

113 ـ الغزالي، أبو حامد، **المستصفى في علم الأصول**، جزءان، المطبعة الأميرية، 1322هـ.

114 ـ غلاب، محمد، **نظرات** استشراقية في الإسلام، دار الكتاب العربي، القاهرة، بدون تاريخ.

115 ـ فان فلوتن، **السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات**، ترجمة: حسن إبراهيم حسن، ط2، القاهرة، 1956م.
116 ـ أبو الفداء، المالك إسماعيل، **المختصر في أخبار البشر**، 4 أجزاء، القاهرة، 1315م.
117 ـ الفراء، أبو يعلى الحنبلي، **الأحكام السلطانية**، القاهرة، 1938م.
118 ـ ابن الفراء، **رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة**، تحقيق: صلاح الدين المنجد، القاهرة، 1947م.
119 ـ فلهوزن، جوليوس، **تاريخ الدولة العربية**، تحقيق عبد الهادي أبو ريده، وحسين مؤنس 1958م.
120 ـ القاسمي، جمال الدين، **قواعد الحديث**، ط2، الناشر دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1961م.
121 ـ ابن قتيبة، الدينوري، أ ـ **الإمامة والسياسة**، القاهرة، مطبعة النيل.
ب ـ **تأويل مختلف الحديث**، ط1، مطبعة كردستان العلمية 1326هـ.
جـ ـ **تأويل مشكل القرآن**، دار إحياء الكتب العربية، 1372هـ.
122 ـ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
123 ـ قطب، سيد، أ ـ **التصوير الفني في القرآن**، القاهرة، 1949م.
ب ـ **في ظلال القرآن**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
124 ـ القفطي، الوزير جمال الدين، أ ـ **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ليبزج، 1320هـ.
ب ـ **إنباء الرواة على أنباء النحاة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية القاهرة 1955م.
125 ـ ابن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، 3 أجزاء، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، نشر المكتبة التجارية، القاهرة 1955م.
126 ـ الكتاني، محمد بن جعفر، **الرسالة المستطرفة لبيان كتب السنة المشرفة**، ط3، مطبعة دار الفكر، دمشق، 1964م.
127 ـ ابن كثير، أ ـ **تفسير القرآن العظيم**، 7 أجزاء، دار الأندلس، ط2، 1980م.
ب ـ **البداية والنهاية**، 4 أجزاء، في 7 مجلدات، مكتبة المعارف، ط4، 1981م.
128 ـ كريمر، **الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية**، ترجمة مصطفى بدر، القاهرة، بدون تاريخ.
129 ـ الكندي، محمد بن يوسف، **الولاة والقضاة**، تحقيق: «رفنكست»، بيروت 1908م.
130 ـ لوبون، جوستاف، **حضارة العرب**، ترجمة زعيتر، بيروت، 1399هـ.

131 ـ ابن ماجه، أبو عبد الله محمد القزويني، **السنن**، مجلدان، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، 1953م.

132 ـ الإمام مالك بن أنس، **الموطأ**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، عيسى البابي الحلبي 1370هـ.

133 ـ الماوردي، أبو الحسن، **الأحكام السلطانية**، القاهرة، 1928م.

134 ـ متز، آدم، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، جزءان، ترجمة عبد الهادي أبو ريده، القاهرة، 1940م.

135 ـ المسعودي، أ ـ **مروج الذهب**، 4 أجزاء، دار الأندلس، بيروت ط5.
ب ـ **التنبيه والإشراف**، طبع دار الصاوي، القاهرة، 1938م.

136 ـ المقري، أحمد بن محمد، **نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب**، القاهرة، 10 أجزاء 1949م.

137 ـ المقريزي، تقي الدين أحمد، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، طبعة بيروت، 1962م.

138 ـ المنجد، صلاح الدين، **المنتقى من دراسات المستشرقين**، القاهرة، 1955م.

139 ـ ابن منظور، **لسان العرب**، 20 مجلداً، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، 1300 ـ 1307هـ.

140 ـ أبو موسى المديني، **خصائص المسند**، طبع في مقدمة مسند أحمد، مطبعة أحمد محمد شاكر.

141 ـ الناصري، أحمد بن خالد، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، طبعة الدار البيضاء 1954م.

142 ـ النحاس، أبو جعفر، الناسخ والمنسوخ مطبعة السعادة القاهرة 1323هـ.

143 ـ ابن النديم، **الفهرست**، ط فلوجل، ليبسك، 1871، 1872م جزءان في مجلد واحد.

144 ـ النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن علي شعيب، **كتاب الضعفاء والمتروكين**، مطبعة دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن، بدون تاريخ.

145 ـ النووي، أبو زكريا محي الدين الشافعي، **شرح صحيح مسلم**.

146 ـ النويري، **نهاية الأرب في أخبار من ذهب**، 15 جزءاً نسخة مصورة عن دار الكتب المصرية، سلسلة تراثنا، بدون تاريخ.

147 ـ النيسابوري، أبو عبد الله محمد، **معرفة علوم الحديث**، تحقيق: معظم حسين، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1937م.

148 ـ ابن هشام، السيرة النبوية، ط3، تحقيق/ السقا والأبياري وشلبي 1971م.

149 ـ هيكل، محمد حسين، حياة محمد، ط5، 1952م.

150 ـ الواحدي، أسباب النزول، القاهرة، 1351هـ وبهامشه كتاب الناسخ والمنسوخ لأبي القاسم هبة الله بن سلامة.

151 ـ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 7 مجلدات، تحقيق: مرجليوث، ط2، مطبعة هندية، مصر، 1923 ـ 1925م.

152 ـ اليعقوبي، أ ـ تاريخ اليعقوبي، جزءان، دار بيروت للطباعة والنشر، 1980م.

ب ـ مشاكلة الناس لزمانهم، تحقيق: وليم ملورد، بيروت 1962م.

153 ـ أبو يوسف يعقوب، كتاب الخراج، المطبعة السلفية، مصر، 1346هـ.

المصادر الأجنبية

1 - ABD EL-JALIL: le Coran et la pensée Musulmane, En Terre de l'islam, 1939.

2 - BELL (A.): La religion Musulmane en Berbérie, I, Paris, 1938.

3 - Bell (R.): Introduction to the Qur'an, Edinburgh, 1954.

4 - BENNABI (M.): Le phenomène Coranique, edi, A.E.I.S.D.

5 - BERNARD (L.): Le retour de l'islam. Gallimard, S.D.

6 - BLACHÈRE (R.): a - Le proplème de Mohamet, Paris, 1952.

b - Introduction au Coran, Paris, 1947.

c - Le Coran, que Sais-je? P.U.F.

7 - BOUMAN: Le conflit autour du Coran et la Solution d'al Baquillani, Amesterdam, 1959.

8 - BRUNSCHUIG (R.) Etude d'Islamologie, T.2, Maisonneuve et Larose, 1979.

9 - BUHL (F.): Das Leben Mohammeds, Leipzig - 2 em edi, 1955.

10 - BUKHARI, Les Traditions Islamiques, tra, fr. par Houdas et Merçais, 4 vol, Paris 1903 - 1914.

11 - CASANOVA: Mohammed et la fin du Monde, Paris, 1911.

12 - CORBIN (H.): Histoire de la Philosophie Islamique, Paris, 1964.

13 - DANIEL REIG: Homo orientaliste, Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.

14 - DERMENGHEM: Mahomet et la tradition islamique , Paris, 1955.

15 - DONALDSON (D.M.): the Shi'ite religion, London 1933.

16 - ENCYCLOPEDIA BRITANICA: Art «EBIONITES».

17 - GARDET (L.): L'Islam, D.B.D.S.D.

18 - GİBB (H.): Mohammedanisme, an historical survey. London, 1949.

19 - GOLDZIHER (E.): a. Etudes Sur la tradition islamique, trad, fr. par Leon bercher, M. L. Paris, 1984.

20 - GRUNEBAUM: Essays in the nature and Grouth of a cutlural tradition, London, 1955.

21 - HADJ SASSI SALEM: Origine et developement de la Science des usûl al-fiqh. Thèse, Universite - Paris - Sorbonne, 1984.

22 - HAMIDULLAH: Le Prophète de l'islam, 2 vol. Paris - 1954.

23 - HAYEK (M.): Le christ de l'islam, Paris, 1959.

24 - HOROVITZ (J.): Koranische untersuchungen, berlin, 1929.

25 - UGEL (f. von): Essays and addresses, London, 1928.

26 - JABRE: La Notion de certitude Selon ghazali, Paris, 1958.

27 - JO MEIR (J.): Introduction à L'Islam actuel, Paris, 1964.

28 - LE COMTE: Le traité des divergences du Hadith d'Ibn qutayba - damas - 1962.

29 - LAMMENS (H.): L'Islam, Croyances et Institution, 3èmè edi, beyrouth, 1943.

30 - LAOUST (H.): Les schismes dans L'islam. Paris,, 1965.

31 - LEDIT (ch.): Mahomet, Israël et christ, Paris 1956.

32 - LEVEY - Provençal: Histoire de l'espagne Musulmane, 3 vol. Leiden - Paris - 1950 - 1953.

33 - MACDONALD (D.B.): developement of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory, New York 1903.

34 - MASSIGNON (L.) Situation de l'Islam. Paris, 1939.

35 - MCHAUD et POUJOULAT: Correspondene d'orient. Bruxelles, 1964.

36 - MICHAUD (H.): Jésus Selon le Coran, Newchâtel, 1960.

37 - MONTEIL (M.): L'Islam, Paris, 1963.

38 - MOUBARAC (Y.): abraham dans le Coran, Paris, 1958.

39 - MUIR (W.): Life of Mahomet, 4 vol, London, 1858 - 1861.

40 - NOLDEKE: Geschichte des Qorans, 3 Vol, LEIPZIG, 2em edi, 1961.

41 - PALACIOS (M.A.): La Escatalogia Musulmana en la divina Comedia, madrid, 1919.

42 - ROBSON: ART «HADITH» in E.I.2.

43 - RODINSON (M.): Mahomet, Ed. du Seuil, 1961.

44 - RONDOT (P.) L'Islam, Paris, 1965.
45 - SAUVAGET: Introduction à L'histoire de l'orient musulman. Paris 1943.
46 - SCHACHT (J.): a- Introduction au droit musulman. M.L. 1983.
b - The Origins of Muhammadan Jurisprudence, oxford 1975.
47 - SIDERSKY: Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des Prophètes, Paris, PAUL - Geuthner, 1933.
48 - SOURDEL (D.): L'Islam, Que Sais-je? P.U.F.
49 - SPRENGER (A.): das leben und di lehre des Muhammed. 3 vol. berlin, 1869.
50 - TAYAN: a - Histoire de l'organisation Judiciaire en pays de L'islam, T. 1 Paris, 1938.
b - Califat, T. 1. Paris, 1954.
51 - WATT. (M.): a - Mahomet, trad. Fr. Par odile Mayot, Payot S.D.
b - Muhammad at Mekka, oxford, 1953.
c - Muhammad at Medina, oxford 1956.
52 - WENSINCK: A Handbook of early Muhammadan tradition-leiden, 1927.
53 - CONCORDANCE ET INDICES DE LA TRADITION ISLAMIQUE, 7 Vol, BRILL-1936.

نقد الخطاب الاستشراقي

الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية

الدكتور ساسي سالم الحاج

الجزء الثاني

دار المدار الإسلامي

الطبعة الأولى

كانون الثاني/يناير/أي النار 2002 إفرنجي

رقم الإيداع المحلي 4165/ 2001
ردمك (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-062-X
دار الكتب الوطنية/ بنغازي ـ ليبيا

تصميم الغلاف: نقوش

دار المدار الإسلامي

أوتوستراد شاتيلا ـ الطيونة، شارع هادي نصر الله ـ بناية فرحات وحجيج، طابق 5،
خليوي: 933989 ـ 03 ـ هاتف وفاكس: 542778 ـ 1 ـ 00961
بيروت ـ لبنان

توزيع دار أويـا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية: زاوية الدهماني، السوق الأخضر، ص.ب: 13498، هاتف: 4448750 ـ 4449903 ـ 3338571. 21 . 00218 ـ فاكس: 4442758 . 21 . 00218، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى

المقدمة...

تعرضنا في الجزء السابق من دراستنا إلى الظاهرة الاستشراقية من حيث مفهومها، والمراحل التي مرّت بها، والدوافع التي سعت إلى تحقيقها، والمناهج العلمية التي اتبعها صنّاعها في دراسة الحضارة والقضايا الإسلامية المتعددة. وتعرضنا فيهما أيضاً إلى آراء المستشرقين حول القرآن الكريم من حيث ترجمته، ومصادره، وكيفية جمعه، وترتيبه، وكتابته، والأحرف السبعة التي نزل بها، وتقسيمه من حيث الزمان والمكان وبيان خصائصه وغيرها من القضايا التي حاول المستشرقون الطعن فيها. وبعد عرضنا لآرائهم حاولنا الرد عليها، وتفنيدها، ودحضها، وبيان أوجه الخطأ فيها. ثم درسنا آراء هؤلاء الناس حول السُّنة النبوية، فتطرقنا إلى تطورها، ومصطلحاتها، وأثرها في التشريع الإسلامي، وكيفية وقوع الوضع فيها، وجهود علماء المسلمين لتنقيتها، وتقسيمها من حيث الشكل والمضمون إلى دراسة السند والمتن، وشبهات المستشرقين حولها وردودنا المطوّلة عليها..

ولقد أشرنا في أماكن مختلفة من دراستنا إلى اتباعنا للمنهج الوصفي التحليلي، فنورد آراء المستشرقين حول القضايا التي قمنا بالتطرّق إليها، ثم نحاول الرّد عليها وتحليلها وإعطاءها ما تستحق من عناية طبقاً للرؤية الإسلامية عليها. ومقارعة حججهم بحجج وأدلّة علمية حاولنا أن نكون فيها منصفين، وعلى تطبيق المناهج العلمية الصارمة حريصين، والابتعاد عن الهوى والتحامل سالكين.

وهكذا سنستمر في هذا الجزء في دراسة قضيتين أساسيتين تعرّض لهما

المستشرقون بحثاً وتمحيصاً ألا وهما السيرة النبوية والفقه الإسلامي. وسنسلك في معالجتهما نفس المنهج الذي طبقناه على القضايا الإسلامية الأخرى التي أتينا على ذكرها. فسنتعرض إلى آراء المستشرقين حول البيئة العربية الجغرافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية قبل البعثة المحمدية، ثم نتطرّق إلى سيرة الرسول ﷺ قبل بعثته ونزول الوحي عليه. ونتلمّس العوامل الداخلية والخارجية التي قادت خطواته حتى وصوله إلى الرسالة الكبرى التي كُلِّف تبليغها. ثم نحلّل الدعوة الإسلامية في مراحلها الأولى، والناس الذين استجابوا لها، وأولئك المعارضين لها، والعوامل والأفكار والعقائد التي جاءت بها، وأثر هذه المسائل مجتمعة في انتشار الدعوة. ونحلل أيضاً جميع الشبهات التي أوردها هؤلاء الناس على هذه السيرة محاولين الرّد على كلِّ المطاعن الموجهة إليها. وسنبين العوامل التي أدت إلى نجاح هذه الدعوة، والصراع الذي اندلع بين أنصارها ومعارضيها وأثرها على تطورها بعد هجرة الرسول ﷺ إلى موطنه الجديد الذي بدأت فيه الدولة الإسلامية الجديدة من حيث قوانينها ونظمها السياسية والاقتصادية والاجتماعية وكل منحى من مناحي حياتها.

سنتعرض في هذا الجزء إلى منظور المستشرقين حول الفقه الإسلامي وبيان مصادره النقلية والعقلية، وكيفية تطوّره لمواكبة المستجدات والحوادث الطارئة بعد الفتوحات الإسلامية، وكيفية تأثره بالعوامل والمصادر الخارجية، والرّد على هذه المطاعن طبقاً لورودها من قِبَلِهِمْ. وسنبيّن في هذه الدراسة أن الفقه الإسلامي بمصادره الإسلامية الخالصة يتميز بميزتين أساسيتين تجعلانه صالحاً للتطبيق في كل زمان وكل مكان ألا وهما: الأصالة والاستمرارية.

سنقسم هذا الجزء إلى فصلين رئيسيْن:

الفصل الأول: المستشرقون والسيرة النبوية.

الفصل الثاني: المستشرقون والفقه الإسلامي.

الفصل الثالث

المستشرقون والسيرة النبوية

تمهيد

لن نتعرّض في هذه الدراسة إلى آراء المستشرقين الأوائل حول السيرة النبوية. ولا نريد الإشارة إلى أقوال المتعصبين منهم حولها. ولا نبتغي أن نعيد على القارىء تلك الترهات والأساطير التي سطرها رجال الدين الغربيون في القرون الوسطى وبداية القرون الحديثة عن النبي العربي ﷺ. ولا نريد اقتباس تلك الجمل والعبارات البذيئة التي وصف بها الشاعر الإنجليزي «جون لوجيت John Lydgate» رسولنا، كالمزيف، والساحر، والزاني، ووضيع الأصل، ومنتحل شخصية المسيح، المصاب بالصرع، الذي تأكل الحمامة الحب من أذنه، والثور يحمل له على قرنيه جِرَارَ اللبن والعسل... وغيرها من الترهات والسباب البذيء الذي يصف موته بسبب كونه نهماً، ولأنه أفرط في شرب الخمر، ووقع في بركة وأكلته الخنازير[1].

كما أننا لا نود أن نحلل مدى صحة ادّعاءات «دانتي أليجيري» عندما وضع النبي وصنفه في الفئة التي أطلق عليها «باذري الفتنة والشقاق» وأنه موجود مع ابن عمه في الوادي التاسع من الدائرة الثامنة للجحيم، وأنه يعاقب يوميّاً بتقسيمه إلى شطرين على نحو متكرر لا ينتهي من أعلاه إلى أسفله[2]. لأن هذا الوصف الخيالي كسابقه يدل على ذلك الحقد الدفين الذي يكنه رجالات المسيحية وكهنتها وكتّابها وشعراؤها للرسول ﷺ الذي يمتاز بعكس الصفات والخصال التي وصفوه بها.

ولا أريد كذلك التطرّق إلى آراء بعض المستشرقين الذين نفوا وجود الرسول العربي جملة وتفصيلاً. واعتبروا سيرته، وكفاحه، ومسعاه لتأسيس دين جديد أدّى إلى

(1) Jhn Lydgate; Fall of princes, éd. Henry Bergen, 1924, London, pp: 920 - 923.

(2) DANTE Alighieri; La divine comedie, ed, Librairis Garnier Freres, Paris, 1930, pp: 106 - 108.

تمهيد

لن نتعرّض في هذه الدراسة إلى آراء المستشرقين الأوائل حول السيرة النبوية. ولا نريد الإشارة إلى أقوال المتعصبين منهم حولها. ولا نبتغي أن نعيد على القارىء تلك الترهات والأساطير التي سطرها رجال الدين الغربيون في القرون الوسطى وبداية القرون الحديثة عن النبي العربي ﷺ. ولا نريد اقتباس تلك الجمل والعبارات البذيئة التي وصف بها الشاعر الإنجليزي «جون لوجيت John Lydgate» رسولنا، كالمزيف، والساحر، والزاني، ووضيع الأصل، ومنتحل شخصية المسيح، المصاب بالصرع، الذي تأكل الحمامة الحب من أذنه، والثور يحمل له على قرنيه جِرَارَ اللبن والعسل... وغيرها من الترهات والسباب البذيء الذي يصف موته بسبب كونه نهماً، ولأنه أفرط في شرب الخمر، ووقع في بركة وأكلته الخنازير[1].

كما أننا لا نود أن نحلل مدى صحة ادّعاءات «دانتي أليجيري» عندما وضع النبي وصنفه في الفئة التي أطلق عليها «باذري الفتنة والشقاق» وأنه موجود مع ابن عمه في الوادي التاسع من الدائرة الثامنة للجحيم، وأنه يعاقب يومياً بتقسيمه إلى شطرين على نحو متكرر لا ينتهي من أعلاه إلى أسفله[2]. لأن هذا الوصف الخيالي كسابقه يدل على ذلك الحقد الدفين الذي يكنه رجالات المسيحية وكهنتها وكتّابها وشعراؤها للرسول ﷺ الذي يمتاز بعكس الصفات والخصال التي وصفوه بها.

ولا أريد كذلك التطرّق إلى آراء بعض المستشرقين الذين نفوا وجود الرسول العربي جملة وتفصيلاً. واعتبروا سيرته، وكفاحه، ومسعاه لتأسيس دين جديد أدّى إلى

(1) Jhn Lydgate; Fall of princes, éd. Henry Bergen, 1924, London, pp: 920 - 923.

(2) DANTE Alighieri; La divine comedie, ed, Librairis Garnier Freres, Paris, 1930, pp: 106 - 108.

حضارة جديدة عبارة عن أسطورة وهمية لا أساس لها من الناحية الواقعية طالما كانت هذه السيرة لم تسجل على وثائق مكتوبة أو مرسومة على آثار مقروءة بحيث يمكنهم التثبُّت من صحتها والتحقق من مدى صدق المعلومات الواردة فيها.

إن الإشارة إلى هذا السَّيْلِ من الشتائم والسباب التي يكيلها رجال الدين المسيحيون في القرون الوسطى، ونظرتهم المتعصبة ضد السيرة النبوية تعطينا فكرة عن تلك العلاقة السّيئة التي تربط المسيحية بالإسلام. وتبرهن للقارئ المسلم على تلك النظرة المتحاملة على دينه ورسالة نبيّه من خلال حياته الذاتية والتي لم تنته فصولاً إلى يوم الناس هذا.

ونحن إذ ننقل للقارئ نماذج من هذه الترهات فإننا نريد أن يلم بهذا النوع من التفكير التعصبي المشوب بالعداوة والحقد الشديدين اللذين لم يسلم منهما حتى مَنِ اعتبروا أنفسهم من روّاد العلم الحاليين ومن طالبي الحقيقة العلمية دون سواها.

فإذا كان القدماء يصفون النبوة ومقاييسها ومن يتحلّى بها بالصدق في القول، لأن الله هو مصدر الصدق ولا يمكن أن يصدر عنه الكذب، وبالطيبة والفضائل النبيلة، وبالقدرة على الإتيان بالمعجزات، وبالكتاب المقدس المتنزل عليهم من الملكوت الأعلى لإرشاد الأمم إلى عبادة الله الواحد الصمد، فإن الكاتب الديني المتعصب «بدرو دي ألفونتو» يصف نبيّنا العربي بعدم قدرته على التنبؤ، وأن كتابه الذي نزل عليه غير معزَّز بالمعجزات، وأنه شرّير وكاذب، وكان ذا شهوات جامحة، ومتعجرفاً في الحياة بسبب نفوذه المغتصب[1].

وهؤلاء الكتّاب عندما يؤرخون لحياة الرسول المبكرة فإنهم يصفون ولادته بأوصاف ممقوتة لا تتفق وما تواتر لدينا من معارف ومعلومات نُقِلت إلينا من طريق الروايات الممحَّصة. فهم يقولون عنه: إنه كان رديء الولادة والسمعة، وإنه كان فقيراً ويتيماً ومريضاً، وإنه كان قليل الشأن في قومه، وإنه تلقى دينه من الرهبان النصارى كبحيرى وغيره، وإن زواجه من خديجة كان من أجل المال، وإنه بعد أن أصبح غنيّاً أخذ يضع خططه المستقبلية للوصول إلى السلطة، وإنه استطاع رويداً رويداً وبفضل المكر والخداع أن يدّعيَ النبوة، ويفرض نفسه على قومه بقوة السلاح، وأحاط نفسه

(1) NORMAN Daniel, Islam and the west, the Making of an Image. Edinburgh, 1980.
في مجلة الفكر، العدد الثاني والثلاثون، السنة الخامسة، يونيه 1983، ص 274.

«بزمرة» من منتهكيِ الحرمات المقدسة، وقطاع الطرق والسالبين، والقتلة واللصوص، وبأعماله هذه دبّ الرعب في منطقته، ونشر سلطانه الديني على قومه.

فإذا كانت الآراء التي عرضناها عليك تعكس فكرة أولئك المتعصّبين عن الرسول الكريم ﷺ فإنها لم تختلف كثيراً بالنسبة إلى المستشرقين والكتّاب الغربيين المحدثين. فهذا المونسنيور «كولي» يقول في كتابه «البحث عن الدين الحق»: «برز في الشرق عدوّ جديد هو الإسلام الذي أسس على القوة، وقام على أشد أنواع التعصب. ولقد وضع محمد السيف في أيدي الذين تبعوه وتساهل في أقدس قوانين الأخلاق. ثم سمح لأتباعه بالفجور والسلب. ووعد الذين يهلكون في القتال بالاستمتاع الدائم بالملذات في الجنة. وبعد قليل أصبحت آسيا الصغرى وإفريقيا وإسبانيا فريسة له... ولكن ها هي النصرانية تضع سيف شارل مارتل سدّاً في وجه سير الإسلام المنتظر عند بواتييه. ثم تعمل الحروب الصليبية في مدى قرنين تقريباً في سبيل الدين، فتدجج أوروبا بالسلاح وتنجي النصرانية. وهكذا تقهقرت قوة الهلاك أمام راية الصليب، وانتصر الإنجيل على القرآن وعلى ما فيه من قوانين الأخلاق الساذجة»[1].

وهذا الدكتور «غلوور» يقول في كتابه «تقدم التبشير العالمي»: «كان محمد حاكماً مطلقاً، وكان يعتقد أن من حق الملك على الشعب أن يتبع هواه ويعمل ما يشاء. وكان مجبولاً على هذه الفكرة، فقد كان عازماً على أن يقطع عنق كلٍّ من لا يوافقه في هواه. أما جيشه العربي فكان يتعطّش إلى التهديد والتغلّب، وقد أرشدهم رسولهم إلى أن يقتلوا كل من يرفض اتباعهم ويبعد عن طريقهم»[2].

وهكذا ترى أن فكرة التعصب والتحامل والتزوير في السيرة النبوية لم تختلف لدى رجال الدين المتعصبين ولا عند المستشرقين المحدثين، وإنما تصب أفكارهم في وعاء واحد وهو التهجم على النبي العربي ﷺ، والتشكيك في دعوته، والشك في سيرته، ووصفه بأوصاف لا تتفق والحقائق العلمية التي سنشير إليها في حينها.

فإذا تركنا أمثال هؤلاء الناس واقتربنا من بعض المستشرقين المعاصرين. والذين ادّعوا أنهم وقفوا حياتهم في دراساتهم الإسلامية على الحقيقة العلمية المجردة، فإننا

(1) د. عماد الدين خليل، المستشرقون والسيرة النبوية، مقال منشور في كتاب «مناهج المستشرقين» المرجع السابق، ص 127.

(2) المرجع السابق، ص 128.

نلاحظ أن هذه الظلال لا تزال تخيم على السيرة النبوية مثلما خيّمت على القضايا الإسلامية الأخرى التي أشرنا إليها في دراساتنا السابقة.

فهذا صاحبنا «جولدزيهر» يرى في السيرة النبوية أن ماضي الرسول قبل بعثته يتلخّص في ولادته نحو عام 570م في الفرع الهاشمي الفقير المنتمي إلى قبيلة قريش القوية والذي له القيادة بمكة. وقد ولد يتيماً، وربّاه أقاربه، وكان يكسب رزقه بطريقة قاسية وبسيطة في آن واحد. فقد اشتغل راعياً، ثم أصبح تاجراً لحساب سيدة غنية اسمها خديجة عندما بلغ من العمر خمسة وعشرين عاماً. وبعد أن تزوّج من هذه الأرملة الغنية التي تكبره بخمس عشرة سنة انتهت همومه المادية وأصبح بدوره تاجراً[1]. ويستطرد جولدزيهر، قائلاً: «إنه خلال رحلاته المتعددة التقى ببعض اليهود والنصارى الزاهدين، وأصبح يفكر شيئاً فشيئاً في الحياة الخلقية والدينية السيّئة بمكة، وأصبح ضميره يتعمق في هذه الأمور عن طريق التفكير والتأمل، وهكذا أصيب بقلق مؤلم ظهر على السطح عن طريق الاضطرابات العصبية، فانزوى في الجبال مفكراً في مصير أمته، وهكذا أصبح ثائراً ضد نظام الحياة المكية. واختلطت تجاربه الشخصية بالمعارف التي استقاها من اليهود والنصارى إلى أن تحولت على هيئة «رؤى» Visions وأحلام وهلوسة التي عكست شعوره بالثورة ضد الماضي، وكونت هذه الأمور في مجملها ما أذاعه وبشّر به في قادم الأيام».

ويمضي جولدزيهر في تحاليله حول السيرة النبوية قائلاً: «إن تبشير النبي العربي ما هو إلاّ مزيج منتخب من معارف وآراء دينية، عرفها أو استقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها التي تأثر بها تأثراً عميقاً، والتي رآها جديرة بأن توقظ عاطفة دينية حقيقية عند بني وطنه، وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الأجنبية كانت في رأيه كذلك ضرورية لتثبيت ضرب من الحياة في الاتجاه الذي تريده الإرادة الإلٰهية. لقد تأثر بهذه الأفكار تأثراً وصل إلى أعماق نفسه، وأدركها بإيحاء قوة التأثيرات الخارجية، فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه، كما صار يعتبر هذه التعاليم وحياً إلٰهيّاً، فأصبح ـ بإخلاص ـ على يقين بأنه أداة لهذا الوحي»[2].

(1) WAARDENBURG, L'islam dans le miroir de l'occident, op. cit, p. 32.

(2) Goldziher, Die Religion des Islams, 1922, P. 104. in, WAARDENBURG, op. cit, p.33.

ويصف جولدزيهر مراحل الدعوة الإسلامية الأولى من خلال تصرفات النبي وأفعاله وأقواله وخطورة المهمة التي نذر نفسه لإنجازها بأنه ـ أي الرسول ـ قد بشّر بمذهبه للمرة الأولى بحماس لم يفتر ولم تعوزه المثابرة، وبعقيدة ثابتة بأن هذا المذهب يحقق مصلحة الجماعة الخاصة، وقد كان في ذلك كله مظهراً لإنكار الذات برغم سخرية الجمهور به[1].

ويرى جولدزيهر أن الرسول خلال النصف الأول من حياته اضطرته مشاغله إلى الاتصال بأوساط استقى منها أفكاراً أخذ يجترها في قرارة نفسه، وهو منطو في تأملاته أثناء عزلته. ولميل إدراكه وشعوره للتأملات المجردة والتي يلمح فيها أثر حالته المرضية نراه ينساق ضد العقلية الدينية والأخلاقية لقومه الأقربين والأبعدين، ورأى أن مكة، بالرغم من احتلالها لمركز من المراكز الهامة الخطيرة لعبادة الأوثان والأصنام، تتحكم في حياتها المادة، وكبرياء الجاهلية، وسيطرة الأغنياء على الفقراء، فأخذ يشكو من هذه التصرفات حتى تملكه ـ بعد الخلوة والتأمل في الجبال المحيطة بمكة ـ شعور بأن الله يدعوه ليذهب إلى قومه منذراً إياهم بما يؤدي بهم ضلالهم من الخسران المبين[2].

ويعطي جولدزيهر للهجرة أهمية رئيسة في نشر الدعوة الإسلامية ونجاحها على مرّ العصور. فهو يرى أن الرسول قد هاجر إلى يثرب مدفوعاً بسخرية قومه. وقد وجد فيها أرضية صالحة لنشر دعوته، وقد استمر في الشعور برسالته وبوجوب تأديتها، ولكن تبشيره اتخذ ـ إلى جانب ذلك ـ اتجاهاً جديداً، فلم يصبح حديثه حديث من استولت عليه الرؤى المشبعة بالدار الآخرة وما يكون فيها، بل إن تلك الحالة جعلت منه أيضاً مجاهداً وغازياً، ورجل دولة، ومنظم جماعة جديدة أصبحت تتسع وتنمو شيئاً فشيئاً. عندئذ اتخذ الإسلام ـ باعتباره نظاماً ـ شكله النهائي، وعندئذ ظهرت البذور الأولى لنظامه الاجتماعي والفقهي والسياسي[3].

ومن هنا يسبغ جولدزيهر هذه الأهمية البالغة على الهجرة لأنه يرى أن الإسلام

---

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين، دار الرائد العربي، بيروت، بدون تاريخ، ص 6.

(2) المرجع السابق، ص 7.

(3) المرجع السابق، ص 7.

قد ولد بالمدينة، وفيها رسمت الخطوط الرئيسة لحياته التاريخية. فالهجرة هي مرحلة هامة في تاريخ الإسلام لا فيما يتعلق فقط بتغيير مصير الأمة الخارجي، بل هي مرحلة هامة من نواح عديدة مختلفة، تناولت طابع رسالة النبي أيضاً. ففي مكة كان يشعر بأنه نبي يتمم برسالته سلسلة رسل التوراة. ولكنه الآن يريد إصلاح دين إبراهيم وإعادته إلى أصله بعد أن نال منه التغيير والإفساد، أي أنه يريد إقامة دين الله الواحد كما جاء به إبراهيم، كما أنه بوجه عام كان مصدقاً لما سبق أن أوحاه الله لمن تقدمه من الرسل والأنبياء[1].

وإذا كان جولدزيهر وصف مولد الرسول وتوجهاته باعتباره نبيّاً فإن المستشرق الهولندي «سنوك هرجرونيه» يركّز خاصة على تطوره باعتباره شخصاً طبيعيّاً. فحياته الأولى تتسم بالشدة والصرامة، ومعطياته الطبيعية التي لم تصل إلى تفتح عادي ومقرونة بعصبية ظاهرة منحت له ضميراً امتاز بالسمو والرفعة. ويرى الرسول ـ حسب وجهة نظره ـ أنه كان شاعراً بقدراته الاستثنائية التي خنقها الرهط المحيطون به، وهذا الأمر قاده إلى التفكير مليّاً وبعمق في معنى الحياة[2]. وهكذا عندما أصبح راشداً وتحت ضغط الحياة ومشاكلها اتصل بالجماعات الدينية التي لها كتب مقدسة كاليهود والنصارى، وتعلّم منهم مفهوم يوم الحساب الأخير الذي يجازى فيه المرء طبقاً لتصرفاته في الدنيا، فالجنة من نصيب المتّقين والنار مثوى للكافرين. كما أنه استمع من هذه الجماعات الدينية عن وجود رسل حملوا رسائل إلٰهية إلى أقوامهم ومدعمين بكتب مقدسة كموسى وعيسى. عندئذٍ فكّر في غياب نبي عربي واقتنع بضرورة مجيئه، وقد اختلطت هذه القناعة بضميره السامي، ومن هنا ولدت توجهاته الإصلاحية التي ساعد على ظهورها ـ بالإضافة إلى العوامل السابقة ـ حياته الشقية وحالة مكة السيئة. ولكي يُحقق أغراضه فقد علم بقيمة الوحي الإلٰهي الذي كان معروفاً بدوره لدى اليهود والنصارى وكان نتيجة ذلك كله وجود القرآن[3].

ويرى هرجرونيه أن الدعوة المحمدية في مراحلها الأولى تتميز بعقيدة النبي في

---

(1) المرجع السابق، ص 10.

(2) المرجع السابق، ص13.

(3) HUR GRONJE (S). Der islam, 1924, p. 657, in WAARDENBURG, islam, op. cit. p. 33.

عدالة الله يوم القيامة. فهو يعظم هذه العدالة التي ستؤدي إلى جزاء كلّ إنسان طبقاً لما قدمت يداه. ويرى في التاريخ مسيرة الجنس البشري الذي يحتاج في فترات عديدة إلى أنبياء يقودونه إلى الخضوع لله. ومن هنا كان اعتقاده أنه خاتم الأنبياء أُرسل إلى العرب لهدايتهم إلى الطريق المستقيم. فالتاريخ بالنسبة إلى الرسول عبارة عن سلسلة متلاحقة من ذلك التعارض الذي يظهر جليّاً في التصرفات الحمقاء للمجتمع المكي التي تناقض عدالة الله وحكمته كما هي معروفة لدى أهل الكتب المقدسة. وقد استمر الرسول في هذه الدعوة مدة اثنتي عشرة سنة مواجهاً بصلابة وإيمان معارضةَ قومه وتهديدهم له حتى هجرته إلى يثرب رفقة حفنة من أصحابه، هذه الهجرة التي لها الأثر الحاسم في الدعوة الإسلامية(1).

ويفصل هرجرونيه بين حالة الرسول قبل الهجرة وحالته بعدها. ويرى أنه في الحالة الثانية لم يعد رئيساً دينيّاً فحسب ولكنه أصبح مرشداً في جميع الأمور السياسية والقانونية والعسكرية للمجتمع المدني. وأصبحت لقراراته القوة القانونية الملزمة، هذه القرارات التي تفصح عنها الآيات القرآنية التي يتعرض بعضٌ منها أحياناً للنسخ طبقاً للظروف والقضايا المطروحة أمامه. وكان يتردد في اتخاذ القرارات المعقّدة طالما لم يسيطر كلية على الموضوع المطروح أمامه، ومن هنا كانت الحملات العسكرية التي ينظمها تخضع للظروف المحيطة بها، ولم يضع الرسول في حسبانه خططاً منظمة لغزو العالم وإن كان هذا الهدف لم يكن بعيداً عن خط سيره الأساسي(2).

وعلى الصعيد الديني فإن هرجرونيه يعتقد أن الرسول بعد هجرته إلى المدينة اصطدم بالجالية اليهودية الموجودة هناك، لأنها لم تعترف برسالته كما لم تعترف بصفته كخاتم للأنبياء والمرسلين. وهذا الاتجاه قاده إلى تغيير مفهومه حول طبيعة ديانته من جهة، كما قاده إلى اتخاذ موقف متميز ضد الديانتين اليهودية والمسيحية من جهة أخرى.

وقد قاده هذا الموقف إلى خلق أسطورة «إبراهيم» ليميّز الدين الإسلامي عن الديانتين السابقتين له. فعندما كان الرسول بمكة لم ير في إبراهيم إلاّ أحد الأنبياء المرسلين. أما في المدينة فإنه لم ينظر إليه باعتباره جدّ العرب فحسب ولكنه كان يراه

(1) Ibid, op. cit, p. 658.

(2) WAARDENBURG, L'islam, op. cit, p. 36.

مسلماً حنيفاً وما كان من المشركين. كما أن موسى وعيسى قد بعثا بعده وأن أتباعهما زوّروا الديانة الإسلامية التي أتى بها إبراهيم وحرّفوها عن أصلها الحقيقي. وبهذه الطريقة أكّد الرسول أصالة دينه ومصداقيته في مواجهة الديانتين الأخريين: اليهودية والمسيحية، ومن هذه اللحظة استقل الإسلام عنهما، واتخذ شعائر دينية متلازمة معهما. واعتبر أن إبراهيم هو مؤسس الكعبة، وحافظ على شعائر الحج الأولى باستثناء ما كان متعارضاً وبعض مبادئه الجديدة، ووجّه الصلاة إلى الكعبة باعتبارها قبلة المسلمين بدلاً من بيت المقدس، وجعل من الحج فريضة أساسية لا غنى عنها للمسلمين لمن له القدرة عليها وهي الفريضة التي أسسها إبراهيم بعد بنائه الكعبة بمساعدة ابنه إسماعيل[1].

أما المستشرق الألماني «بيكر» فإنه يرى استناد قاعدة النبوة المحمدية إلى ظاهرة «الكهانة» المعروفة لدى العرب الجاهليين. فالرسول عبارة عن كاهن عربي ممتزج بالمثالية المسيحية، وهذه الرابطة دفعته إلى النبوة بشعور كونه رسول الله[2]. وقد حدث ذلك بشعور ديني قوي وصادق، ولولا ذلك ما تخلى عن حياته المادية المستقرة والمريحة وهو في الأربعين من عمره، وهو يرى في أنبياء اليهود السابقين مرآة ذاتية له، وقد تقمصهم في تجاربه الدينية مفترضاً أن يكون للنبي نجاح ظاهر، ومن هنا كان الوحي الذي هو كلمة الله ينزل إليه بالنبوة، ويخاطبه مباشرة[3].

أما محتوى الوحي الذي يتلقاه فهو إنذار بيوم الحساب، وتصوير للحياة الأخرى Eschatologiques، وضرورة الإيمان بالله ووحدانيته قبل فوات الأوان. ولكن بيكر يرى أن الوحدانية لا تأتي في المقام الأول من الرسالة المحمدية ولكن الذي يسبقها هو يوم الحساب الذي سيقع يوماً ما على العالم كالصاعقة، وفي هذا التحليل يتفق «بيكر» مع «جولدزيهر» كما أسلفنا بيانه.

ويصر «بيكر» بدوره على أهمية «الهجرة» التي يراها قد سطرت اتجاهاً جديداً للرسول. ويرى أن الميتافيزيقية تأخرت إلى المرتبة الثانية تاركة المقام الأول للصراع على السلطة السياسية، كما أصبح الدين المبشِّر به في مكة مرتبطاً في المدينة بالدولة.

(1) HURGRONJE, Islam, op. cit, p. 672, in WAARDENBURG, op. cit, p. 38.
(2) HURGRONJE, V G, T. I.P. 32; in WAARDENBURG, op. cit, p. 39.
(3) Ibid, op. cit, p. 35.

ومن هنا كان الاتصال بين الدين والدولة الإسلاميين[1]. وفي المدينة فرضت العبادات كالصلاة والصوم والزكاة التي تحددت بدقة بعد وفاته. وكما كانت القطيعة بينه وبين المسيحية قد حصلت في مكة من قَبْلُ فإنها قد تعززت هي الأخرى في مواجهة اليهودية، وقد تبلور عنها الدعوة إلى دين إبراهيم «الحنيف» «المسلم». هذه القطيعة التي دفع اليهود عنها ثمناً قاسياً[2].

أما المستشرق البريطاني «ماكدونالد» فقد استرعى الأنظار إلى حالة الجزيرة العربية السياسية، والاقتصادية، والقومية، والروحية إبّان مولد الرسول. فالجزيرة العربية في ذلك الزمان لا تعاني من المشاكل الاقتصادية الخطيرة الناجمة عن زيادة السكان في هذا الإقليم المجدب فحسب ولكن تزايد الشعور القومي في مواجهة فارس وبيزنطة، وقيام نهضة أدبية عربية خالصة ممثلة في الشعر والنثر، ونمو روحي يقظ وقلق أثارته الديانة المسيحية قد شغل الأفكار، وأصبحت البيئة العربية جاهزة لاستقبال الدين الجديد خاصة أن البيئة الدينية المكية لم تكن خالصة من هذه الإرهاصات، فهؤلاء قوم بمكة أطلق عليهم الحنفاء، وآخرون يعبدون الأصنام التي يرونها تقربهم إلى الله زلفى، وهذه الملائكة التي يطلقون عليها بنات الله تلهم ذلك الاتصال وتعززه بين الله وعباده. فمفهوم الإلهام معروف في منطقة الشرق الأوسط المنتمية إلى الحضارة السامية. وقد عرفت هذه الحضارة النبوة التي تفتحت في بني إسرائيل، ولكنها ليست مجهولة كذلك لدى العرب الذين يرونها تتمثل في بعض الشعراء الملهمين وبعض الخواص الذين يعقدون اتصالات لا مرئية مع العالم الآخر، هذا الإلهام الذي يتجلى تارة في الشعر وتارة أخرى في الحِكَمِ والأمثال[3].

ففي هذه البيئة المضطربة التي حكم عليها بالجهل والسوء، والظلم والاستغلال، ولد محمد، وقد رأى من واجبه مساعدة الفقراء والمعوزين، وتأثّر بالزهاد المسيحيين من جهة، وآثار الحضارات والمدن البائدة والمنقرضة من جهة أخرى. وقد قادته هذه

(1) Ibid, op. cit, p. 37.

(2) Ibid, op. cit, p. 37.

(3) MACDONALD; Aspects of Islam, 1911, pp. 13 - 14; in WAARDENBURG, op. cit, p. 141.

التأثيرات مجتمعة إلى مهمته المستقبلية التي وقف عليها حياته لتطهير هذه البيئة من الشرك وإزالة جميع مظاهر الفقر والمسغبة.

أما بالنسبة إلى الإلهام المحمدي فإن ماكدونالد يعطيه تفسيراً نفسيًّا، ويرى أن عقله لا يستوعب ما يتلقاه فيعيد ما يسمعه بأسلوبه الشخصي المليء بالتعبيرات الخيالية. وبهذه الطريقة الخاصة استوعب الأفكار والمذاهب اليهودية والمسيحية(1).

فالقرآن ـ طبقاً لماكدونالد ـ هو التعبير الروحي الصادر عن النبي العربي الذي يتلقاه عن الوحي السماعي تارة وعن رؤيته لِلْمَلَكِ الذي ينزل به تارة أخرى. وبعد تردده وشكه المبتدئ فيما يراه ويسمعه استقر في ذهنه أخيراً أن ما ينزل عليه هو وحي من الله لا علاقة للأرواح الشريرة به كالشياطين والجن وغيرها(2).

أما عن الدعوة المحمدية فإن ماكدونالد يراها تدعو إلى وحدانية الله الذي لا إله سواه، وهي دعوة توحيد خالصة نقية من أية آلهة أخرى مع الله مهما كان نوعها، ولا واسطة بينه وبين مخلوقاته الذين يتوصلون إليه عن طريق العبادة والصلاة(3).

أما صاحبنا «ماسينيون» فلا يرى في الرسول العربي إلا نبيًّا مخلصاً وصادقاً في رسالته. فهو يراه مخلصاً لأنه لم يدَّع الخوارق والمعجزات، ولا يمنح صكوك الغفران، ولا يعلم الغيب وما سيحدث فيه له ولأتباعه، ولا يعرف مصيره ومصير أصحابه يوم الحساب، ولكنه كان بشيراً ونذيراً. ومن أجل تنفيذ المهمة التي أوكل بها فقد دعا قومه إلى التوحيد بجميع السبل السلمية، ولكن عندما أعيته الحيلة، وترك مسقط رأسه مهاجراً إلى المدينة، نظّم أمور مجتمعه الجديد، واضطر إلى استخدام السلاح لتحقيق ما كلّفه به ربه.

وبالرغم من صدق الرسول وإخلاصه في صحة دعوته فهو لم يستبد بالأمر دون أصحابه، فكان يشاورهم في كل الأمور، ويشركهم في اتخاذ القرارات التي تهم مجتمعه. وباختصار لم تكن له أي ادعاءات أخرى سوى إيمانه بصدق رسالته والعمل

(1) Ibid, op. cit, p. 142.

(2) Ibid, op. cit, p. 142.

(3) MACDONALD, Religious attitude and Life in Islam, 1909, p. 38, in WAARDENBURG, op. cit, p. 143.

على إبلاغها مهما كلفه ذلك من مشاق[1].

ونحن لو قوّمنا وحلّلنا آراء هؤلاء المستشرقين عن نبيّنا العربي لوجدنا أن الثلاثة الأوائل. جولدزيهر، وهرجرونيه وبيكر، قد اتفقوا على أن الرسول قد أتى بدين عالمي حتى وإن لم يعلن عن ذلك صراحة حالة كونه يحدِّد دعوته للعرب دون سواهم، ولكن القرآن قد أوضح المفهوم الدقيق لرسالة الإسلام العالمية. فتبلورت عالمية الإسلام بوضوح بعد موت الرسول، واتحاد القبائل العربية المتفرقة التي وجهت طاقاتها العسكرية للأقطار المجاورة لها، وهكذا اتخذت الدعوة المحمدية صبغتها العالمية.

وبالرغم من موت الرسول المفاجئ، وبين ذهول أصحابه الذين لم يتوقعوا اختفاءه بهذه السرعة ودينهم ومجتمعهم لا يزال في طور الإنشاء والتكوين، فقد لعق هؤلاء الناس جراحهم المعنوية، وشمّروا عن ساعد الجد لنشر الدعوة التي أتى بها نبيُّهم وقد نجحوا في ذلك عندما ترسَّموا خطاه، وطبقوا تعاليم القرآن الموحى بها إليه واتبعوا سنته.

ويرى هؤلاء المستشرقون أن وفاة الرسول قد قادت إلى فصل الدين عن الدولة، وهو رأي تعسفي لا يخضع للحقيقة العلمية لأن دراسة الإسلام وفهمه الفهم الصحيح لا يتمّان إلاّ من خلال جمعه لهاتين الحقيقتين: الدين والدولة في آن واحد. ولعلهم قصدوا من قولهم ذلك أن دراسة الإسلام وفهم الدعوة المحمدية لا يتم إلاّ بدراسة العناصر الدينية التي جاء بها من جهة، ودراسة تطور الإسلام وفهم مناحيه السياسية والاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى.

أما بالنسبة إلى شخصية الرسول فإن بيكر يعتبره غريباً عن المجتمع العربي الذي تسود فيه الوثنية. فهو لم تربطه به علاقة وطيدة قبل بعثته، بل إن جميع الظواهر تنبئ عن اشمئزازه منها ومن عاداتها وأصنامها وتصرفاتها. ويرى هذا المستشرق أن آثار الديانتين اليهودية والمسيحية كانت ظاهرة في أفقه ولكنها مخالفة لجوهر الوثنية العربية ومن هنا كان حكمه الجائر على الإسلام بأنه قد تطور خارج الجزيرة العربية[2]. أما

(1) MASSIGNON; Les Trois priéres d'abraham, 1935, pp: 24 - 41.

(2) BECKER, Islam studient, op. cit, p. 339.

التأثيرات مجتمعة إلى مهمته المستقبلية التي وقف عليها حياته لتطهير هذه البيئة من الشرك وإزالة جميع مظاهر الفقر والمسغبة.

أما بالنسبة إلى الإلهام المحمدي فإن ماكدونالد يعطيه تفسيراً نفسيًّا، ويرى أن عقله لا يستوعب ما يتلقاه فيعيد ما يسمعه بأسلوبه الشخصي المليء بالتعبيرات الخيالية. وبهذه الطريقة الخاصة استوعب الأفكار والمذاهب اليهودية والمسيحية[1].

فالقرآن ـ طبقاً لماكدونالد ـ هو التعبير الروحي الصادر عن النبي العربي الذي يتلقاه عن الوحي السماعي تارة وعن رؤيته لِلْمَلَكِ الذي ينزل به تارة أخرى. وبعد تردده وشكه المبتدئ فيما يراه ويسمعه استقر في ذهنه أخيراً أن ما ينزل عليه هو وحي من الله لا علاقة للأرواح الشريرة به كالشياطين والجن وغيرها[2].

أما عن الدعوة المحمدية فإن ماكدونالد يراها تدعو إلى وحدانية الله الذي لا إله سواه، وهي دعوة توحيد خالصة نقية من أية آلهة أخرى مع الله مهما كان نوعها، ولا واسطة بينه وبين مخلوقاته الذين يتوصلون إليه عن طريق العبادة والصلاة[3].

أما صاحبنا «ماسينيون» فلا يرى في الرسول العربي إلا نبيًّا مخلصاً وصادقاً في رسالته. فهو يراه مخلصاً لأنه لم يدَّع الخوارق والمعجزات، ولا يمنح صكوك الغفران، ولا يعلم الغيب وما سيحدث فيه له ولأتباعه، ولا يعرف مصيره ومصير أصحابه يوم الحساب، ولكنه كان بشيراً ونذيراً. ومن أجل تنفيذ المهمة التي أوكل بها فقد دعا قومه إلى التوحيد بجميع السبل السلمية، ولكن عندما أعيته الحيلة، وترك مسقط رأسه مهاجراً إلى المدينة، نظّم أمور مجتمعه الجديد، واضطر إلى استخدام السلاح لتحقيق ما كلّفه به ربه.

وبالرغم من صدق الرسول وإخلاصه في صحة دعوته فهو لم يستبد بالأمر دون أصحابه، فكان يشاورهم في كل الأمور، ويشركهم في اتخاذ القرارات التي تهم مجتمعه. وباختصار لم تكن له أي ادعاءات أخرى سوى إيمانه بصدق رسالته والعمل

---

(1) Ibid, op. cit, p. 142.

(2) Ibid, op. cit, p. 142.

(3) MACDONALD, Religious attitude and Life in Islam, 1909, p. 38, in WAARDENBURG, op. cit, p. 143.

على إبلاغها مهما كلفه ذلك من مشاق[1].

ونحن لو قوّمنا وحلّلنا آراء هؤلاء المستشرقين عن نبيّنا العربي لوجدنا أن الثلاثة الأوائل. جولدزيهر، وهرجرونيه وبيكر، قد اتفقوا على أن الرسول قد أتى بدين عالمي حتى وإن لم يعلن عن ذلك صراحة حالة كونه يحدِّد دعوته للعرب دون سواهم، ولكن القرآن قد أوضح المفهوم الدقيق لرسالة الإسلام العالمية. فتبلورت عالمية الإسلام بوضوح بعد موت الرسول، واتحاد القبائل العربية المتفرقة التي وجهت طاقاتها العسكرية للأقطار المجاورة لها، وهكذا اتخذت الدعوة المحمدية صبغتها العالمية.

وبالرغم من موت الرسول المفاجئ، وبين ذهول أصحابه الذين لم يتوقعوا اختفاءه بهذه السرعة ودينهم ومجتمعهم لا يزال في طور الإنشاء والتكوين، فقد لعق هؤلاء الناس جراحهم المعنوية، وشمّروا عن ساعد الجد لنشر الدعوة التي أتى بها نبيُّهم وقد نجحوا في ذلك عندما ترسَّموا خطاه، وطبقوا تعاليم القرآن الموحى بها إليه واتبعوا سنته.

ويرى هؤلاء المستشرقون أن وفاة الرسول قد قادت إلى فصل الدين عن الدولة، وهو رأي تعسفي لا يخضع للحقيقة العلمية لأن دراسة الإسلام وفهمه الفهم الصحيح لا يتمّان إلاّ من خلال جمعه لهاتين الحقيقتين: الدين والدولة في آن واحد. ولعلهم قصدوا من قولهم ذلك أن دراسة الإسلام وفهم الدعوة المحمدية لا يتم إلاّ بدراسة العناصر الدينية التي جاء بها من جهة، ودراسة تطور الإسلام وفهم مناحيه السياسية والاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى.

أما بالنسبة إلى شخصية الرسول فإن بيكر يعتبره غريباً عن المجتمع العربي الذي تسود فيه الوثنية. فهو لم تربطه به علاقة وطيدة قبل بعثته، بل إن جميع الظواهر تنبئ عن اشمئزازه منها ومن عاداتها وأصنامها وتصرفاتها. ويرى هذا المستشرق أن آثار الديانتين اليهودية والمسيحية كانت ظاهرة في أفقه ولكنها مخالفة لجوهر الوثنية العربية ومن هنا كان حكمه الجائر على الإسلام بأنه قد تطور خارج الجزيرة العربية[2]. أما

(1) MASSIGNON; Les Trois priéres d'abraham, 1935, pp: 24 - 41.

(2) BECKER, Islam studient, op. cit, p. 339.

رأيه حول نبوّته فقد كان بيكر متحفظاً في حكمه عندما قال: «إننا نعرف كثيراً عن محمد حتى نحكم على كماله، ونعرف عنه شيئاً قليلاً لإنصافه[1]. أما بالنسبة إلى أتباعه فكلما طال الزمان، ومرت السنون زادت أقواله وأفعاله لديهم مثالية وقدسية»[2].

أما سنوك هرجرونيه فإنه لم يصدر حكماً على شخصية الرسول ولكنه يراه «رجلاً مثلنا» أسس ديناً استقى مفاهيمه من الخارج[3]. أما وصفه لحياة النبي الروحية فإنه يخضعها للتطورات النفسية عندما يقول: «انتهى المكيون إلى الخضوع له، وأخضعوا العالم بسبب تعاليم دينه، ونحن الذين نرتاب فيما يفترضه العلم الحقيقي، فإنه لا يسعنا إلاّ أن ندعوَه محمداً ونبحث في القرآن والأحاديث بكثير من الحذر عن بعض نقاط سيرته الأساسية ومهمته التي أنجزها حتى نتمكن من فهم سمو رسالته الروحية التي تغلبت على شقاء شبابه فأثّرت على المحيطين به بذلك السمو الروحي الذي تطور إلى توجهات لم تكن خالية من المؤثرات اليهودية والمسيحية»[4].

إن صورة النبي لهذا المستشرق يراها حية، فهناك منطق باطني لهذه الحياة المشرقة، فطالما قُبِلَتْ نبوّته من قِبَلِ مجتمعه فإنه سار قدماً إلى الأمام لا يلوي على شيء في الطريق الذي اختاره. إنه يرى الرسول صادقاً في رسالته معتقداً في أعماق نفسه أن الله قد أرسله مبشراً ومنذراً لقومه، وقد احتفظ بهذا الاعتقاد بشدة وعناد إلى النهاية، وبالتالي فإن أي تحليل طبي ونفسي أو باثولوجي لهذه الحياة لا يستطيع النفاذ إلى أعماقها لأن «حياة صانعي التاريخ تفلت أخيراً من نقد المؤرخين»[5].

أما جولدزيهر فقد أصدر حكماً على النبي، إلاَّ أنه لم يتورط في متاهات الأحكام الطبية فهو يقول في هذا الصدد: «لا نريد أن نتتبع خطوة فخطوة المراحل «الباثولوجية» التي نشأ فيها الشعور بهذا الوحي واعتقاده وتثبيته في نفسه. ومن أجل هذا علينا أن نذكر كلمة ذات معنى قالها «هارناك» عن الأمراض التي تصيب الرجال

---

(1) Ibid, op. cit, p. 348.

(2) Ibid, op. cit, p. 158.

(3) HURGRONJE «S». V G, i, 330, in WAARDENBURG, op. cit. p. 42.

(4) HURGRONJE «S» Mohammedanisme, 1916, p. 43; in WAARDENBURG, op, cit, p. 43.

(5) HURGRONJE, Islam, op. cit, p. 672, in WAARDENBURG, op. cit, p. 43.

الذين هم فوق البشر دون سواهم «والتي يستقون منها حياة جديدة كانت قبل ذلك مجهولة، كما يتخذون منها قوة تهدم جميع العقبات، ومن ذلك حمية النبي أو الحواري»[1].

ويشيد جولدزيهر بأصالة محمد الذي اعترض جميع المفاهيم العربية، والأمر الذي قاده إلى تصفية الجاهلية، وقد نجح في عمل فشل فيه العديد من الأنبياء العرب السابقين. ويرى جولدزيهر خلاف ذلك أن أفكاره ليست أصيلة، فالدراسات التاريخية أثبتت استعارته للصوم من اليهود، والصلاة من المسيحيين. ولكن مقابل ذلك فقد رفض كهنوتية الإسلام وتجسيد الله ولم يخف طبيعته البشرية، وكان على ما يبدو مدركاً بإخلاص إدراكاً صحيحاً ضعفه الإنساني، وكان يريد أن يرى فيه المؤمنون رجلاً له عيوب الإنسان ومن ثَمَّ كان عمله أعظم من شخصه. ولم يشعر في نفسه أنه قدّيس، ولم يرد أن يعتبر كذلك[2].

ومع ذلك فقد اعتبرته الأجيال اللاحقة مثاليّاً في جميع صفاته، معصوماً من الأخطاء، كامل الصفات، يمتلك مواهب تفوق البشر، فيراه الإسماعيليون مثلاً «فيض الذكاء العالمي ذاته». ولكنه ـ أي الرسول ـ لم يضع نفسه في هذا المقام خاصة عندما أصبح رئيساً لدين ودولة أسسهما بالوسائل المادية الدنيوية التي تتجلى في ذلك الصراع الذي قاده طوال حياته. وكان هذا الصراع يختلف طبقاً للمراحل التي مرت بها الدعوة الإسلامية، فهو لم يعد في مرحلة «المدينة» ذلك النبي الذي يرى أن «الكلمة أقوى من السيف». ولكن كلما أخذ عمله يتقدم تقدماً خارجيّاً، تَمَّ التحول تدريجيّاً: فبعد أن كان تحت سلطان الرؤى التي تتعلق بالدار الآخرة، والتي كانت تملأ نفسه وتؤثّر في تبشيره خلال المرحلة الأولى من نبوته، نراه انتقل إلى الأماني الدنيوية القوية التي صار لها التفوق من خلال مراحل نجاحه. وهذا هو ما طبع الإسلام التاريخي بطابع الدين الحزبي المتناقض تناقضاً مطلقاً مع مرحلته الأولى، حيث لم يفكر في مملكة دائمة في عالم مصيره إلى الفناء. ولكنه أوصى بتحقيق رسالة مستقبلية لأمته، وهي جهاد الكافرين، والتوسع في نشر الإسلام وفي سيطرته التي هي سيطرة الله على أوسع

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق، ص 6.
(2) جولدزيهر، المرجع السابق، ص 26.

نطاق. ومن ثمّ فإن مهمة المجاهدين في الإسلام لم تكن هداية الكافرين فحسب، بل وإخضاعهم أيضاً[1].

بالنسبة إلى الإجابة عن السؤال المطروح في الدوائر الاستشراقية: هل كانت دعوة النبي إقليمية قومية أم هل كانت لها أبعاد عالمية؟ يجيب جولدزيهر: إنه بالرغم من الآراء المتعارضة حول هذا الموضوع فإنه يراه مبعوثاً للناس كافة، لأن نظرته الداخلية ـ أي الرسول ـ قد امتدت منذ أول رسالة إلى مدى أوسع وأفق أرحب، برغم أفقه الجغرافي المحدود الذي لم يكن ليترك له مجالاً للتفكير في صنع خطة أولية لدين عالمي، فمنذ بدء الأمر كانت فكرته عن رسالته أن الله أرسله «رحمة للعالمين». وهناك جملة تكررت كثيراً في القرآن، وهي وصف التعاليم الإلٰهية بأنها «ذكر للعالمين». والمقصود بذلك هو الإنسانية بأوسع معانيها. كما أن التواتر من الأحاديث الإسلامية نفسها يعبّر عن إدراك النبي أن رسالته موجهة إلى الجنس الإنساني بأسره أو إلى الناس كافة، وقد عبّر ـ أي الرسول ـ عن فكرته في فتح العالم بأقوال واضحة، وتنبأ عنها بأعمال رمزية، وعلى العموم فإن جولدزيهر يرى أن محمداً كان يتصوّر الإسلام بوجه عام قوة تتجاوز بكثير حدود الشعب العربي وتشمل جزءاً كبيراً من الجنس البشري[2].

إن الحكم الذي أصدره المستشرق البريطاني ماكدونالد على النبي يتسم بصفتين مختلفتين؛ إحداهما: الحالة المرضية ـ الباثولوجية ـ التي تنتابه أحياناً خاصة في المراحل الأولى للدعوة الإسلامية، والأخرى مصداقيته في رسالته، واعتقاده الجازم النابع من أعماق ضميره بأنه نبي موحى إليه من الله. إلا أنّه بعد إصدار حكمه هذا لا يستبعد أنه هو الآخر واهم فيما ذهب إليه، فالمستشرق ـ كما يقول ـ جدير بإطلاق أحكام وهمية حول أصل الوحي الذي هو عبارة عن توليد أحداث مناقضة للنواميس الطبيعية[3].

وبعد تحليله لطبيعة الوحي في مكة والمدينة يصل إلى نتيجة غريبة مفادها أن النبي في حقيقة أمره عبارة عن شاعر على طراز شعراء العرب الأقدمين إلا أنه شاعر «ثمل في حب الله»[4].

---

(1) المرجع السابق، ص 30 ـ 31.

(2) المرجع السابق، ص 31 ـ 32.

(3) MACDONALD, Attitude, op. cit, pp. 69 - 156. in, WAARDENBURG, op. cit. p. 146.

(4) Ibid, op. cit, p. 146.

وعلى خلاف ذلك «ماسينيون» الذي يشترك مع ماكدونالد في مصداقية محمد وإخلاصه العميق لألوهية دعوته، ولكنه لا يشاركه في حكمه الثاني الخاص بالمراحل الباثولوجية التي مرّ بها الرسول إبّان مراحل دعوته. فهو يراه ـ أي الرسول ـ نبيّاً صادقاً اضطر بعد هجرته إلى المدينة لاتخاذ كلّ الإجراءات السياسية، والدبلوماسية، والاقتصادية والحربية لتحقيق هدفه الأساسي المتمثل في نشر دعوته الإسلامية في الآفاق. فهو نبيّ حقيقي لأنه لا يعطي لنفسه موضعاً أكثر مما وضعه الله فيه وهو ﴿بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾. ولأنه رفض بشدة أن يمنح صكوك الغفران. ولأنه كان يشاور أصحابه في كل الأمور ولا يقطع رأياً بدونهم. وليس له أية ادعاءات أخرى سوى مهمته النبوية، ولكنه يرى فيه اتجاهاً إلى الصوفية الذي يتمثل في الشهادة لله بالوحدانية وفي إسرائه إلى بيت المقدس للاقتراب منه. ويرى ماسينيون أنه كان بمكنة محمد الاتحاد بالله إبّان إسرائه لبيت المقدس، إلاّ أنه لم ينتهز هذه الفرصة، ومن هنا جاء ذلك الحكم الصارم في الإسلام والقاضي باستحالة الاتحاد الصوفي مع الله. ولم يجرؤ على خرق هذا الحكم إلاّ «الحلاج» الذي دفع حياته ثمناً لذلك[1].

أما عن معرفة حياة الرسول الباطنية فإن ماسينيون يعترف باستحالة الولوج إليها لاستجلاء كنهها لنقص الوثائق من جهة، ولعدم الاستناد إلى السور القرآنية التي جاءت غامضة حولها من جهة أخرى، خلافاً لحياته الخارجية المتميزة بالإرادة القوية، والاعتدال، والحذر، والصبر، واللطف، والكياسة، والنظرة الثاقبة للأمور، وهي صفات رئيس دولة وقائد حربي مناور امتزج فيه حب النظام بالإيمان العميق[2].

وينتهي ماسينيون إلى حكم على الرسول مفاده أنه ليس نبيّاً دعيّاً محتالاً، يعطي الخرافات والأساطير، ولكنه كان نبيّاً صادقاً مخلصاً في دعوته. إلاّ أنه كان نبيّاً سلبيّاً لم يتعدّ دوره التذكير باليوم الآخر، والإشهاد على قومه بأنه أبلغهم رسالات ربه، وامتناعه عن إعطاء صكوك الغفران، وهنا ـ كما يقول ماسينيون ـ تكمن مصداقية الرسول، فلو كان نبيّاً إيجابيّاً ـ أي أنه ادعى ما ليس فيه ـ لكان نبيّاً مزوّراً.

(1) Massignon; Les trois prières d'abraham, op. cit p 16 - 17, in WAARD ENBURG, op. cit, p. 147.

(2) Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, 1454, o. 144, in WAARDENBURG, op. cit, p. 148.

هكذا أوردنا لمحة من نظرات المستشرقين المتخصصين بالدراسات الإسلامية حول السيرة النبوية. وكان غرضنا من ذلك تعريف القارئ بهذه المنهجية التي سلكها هؤلاء الناس في تفسير حياة نبيّنا ﷺ. وهي المنهجية التي طالما أشرنا إلى سقمها في مجال الدراسات الإسلامية.

ونحن لم نردّ على الآراء التي أتينا على ذكرها، لأننا قد فعلنا ذلك في أغلب مباحث الجزء الثاني من كتابنا خاصة فيما يتعلق بالوحي الإلٰهي، وكيفية تأثر النبي في دعوته بالمصادر الداخلية والخارجية. والذي يهمنا في هذه المقدمة هو الكشف عن الطريقة العلمية التي سلكها المتأخرون من المستشرقين خلافاً لأسلافهم في دراسة السيرة النبوية والتي كانت تتسم بالتعصب الشديد والتجريح والإساءة. فأصبحت ـ طبقاً لما أوردناه ـ تتسم بتطبيق مناهج علمية مادية لا تلائم بطبيعة الحال نظرة المسلم المتدين الذي لا يشك في سيرة نبيّه طبقاً لما رواه عنها أسلافه، ولا يشك في صحة الوحي الإلٰهي المنزل إليه من السماء، ويستبعد كلَّ العناصر الداخلية والخارجية التي يقول المستشرقون إنها أثّرت تأثيراً بعيداً في دعوته. وللإنصاف نقول: إن ما أشرنا إليه من آراء لأصحابنا الخمسة جاءت خالية من أسلوب القدح والذم والتجريح، وحاولت تفسير هذه السيرة وفقاً لمنظور تحليلي اجتماعي مادي. ونود القول: إن هذا النوع من المنهجية قد طبق على دراسة النبي موسى وعيسى أيضاً حيث تعرّضت هاتان الشخصيتان للكثير من الدراسات المادية من قِبَلِ الأوروبيين، وقد لاقت هي الأخرى الانتقاد من الجماعات الدينية التابعة لها.

لقد مضى ذلك العهد الذي كانت تكتب فيه الدراسات التاريخية لتشويه شخصية الرسول والإساءة إليه وإلى الدين العالمي الذي جاء به. وإذا حصل من بعض أهل التعصّب والأهواء ذلك ـ وهؤلاء لا يخلو منهم زمان أو مكان ـ فإنها تصبح لا قيمة علمية لها، ولا يلتفت إليها أحد وسيطويها حتماً الإهمال والنسيان كما طويا هذا النوع من الدراسات التي أتينا لك بنماذج منها في هذه المقدمة.

أما نحن ـ وفي إطار منهجنا الذي ارتضيناه لأنفسنا ـ فسنعالج السيرة النبوية طبقاً لمنظور المستشرقين المحدثين، فنسرد آراءهم أولاً، ثم ندرسها ونفهمها حق الفهم ثانياً، ثم نتصدّى للردّ عليها سلباً أو إيجاباً ثالثاً.

نحدّد دراستنا على مناهج وتحليلات رأينا أنه من المناسب التعرّض لها لما تمتاز

به من جديد وحيادية نسبية، ولأنها ملائمة للدراسات العلمية الحديثة التي حاول صانعوها تطويعها لقسوة مناهج البحث الصارمة، والتي تتلاءم والمذاهب والتفسيرات العلمية التي تسود المجتمعات الغربية.

سنقتصر على مؤلفات استشراقية ثلاثة لمعالجة هذا الفصل؛ أولها كتاب «حياة محمد» للمستشرق الإنجليزي «وليام موير» باعتباره دراسة تاريخية سردية للسيرة النبوية، وثانيها «كتاب محمد» للمستشرق البريطاني «مونتجمري وات» مشفوعاً بكتابيه الآخرين «محمد في مكة» و«محمد في المدينة» باعتبار هذه الكتب الثلاثة دراسة اجتماعية للسيرة النبوية. وثالثها كتاب «محمد» لمكسيم رودنسون باعتباره دراسة تحليلية مادية اعتبرها كاتبها أسلم طريقة يمكن بها فهم حياة الرسول ودوره التاريخي وإنسانية رسالته التي أتى بها.

تنقسم هذه الدراسة إلى المباحث الآتية:

1 ـ **المبحث الأول**: البيئة العربية قبل البعثة المحمدية.

2 ـ **المبحث الثاني**: السيرة النبوية قبل البعثة المحمدية.

3 ـ **المبحث الثالث**: السيرة النبوية بعد البعثة بمكة.

4 ـ **المبحث الرابع**: السيرة النبوية بالمدينة.

المبحث الأول

المستشرقون والبيئَة العَربيَّة قبل البعثة المحمَديَّة

اهتم المستشرقون اهتماماً بالغاً بالجزيرة العربية قبل الإسلام، فدرسوها من جميع جوانبها؛ الجغرافية، والسياسية، والاقتصادية والاجتماعية. وبعثوا لها بالرحالة والمستكشفين فعبروها من جميع جوانبها، وسبروا أغوارها، واكتشفوا معظم معالمها وآثارها، وحلّلوا النقوش والعاديات المبثوثة في أرجائها، كلُّ ذلك من أجل تفسير حقيقة علمية واحدة وقفوا أمامها مذهولين وهي: كيف خرج الإسلام من الجزيرة العربية؟.

لقد أشرنا في الجزء الأول من دراستنا هذه إلى أولئك الرحالة من المستشرقين الذين ارتادوا الجزيرة العربية، ونقبوا عن الآثار والتاريخ الجاهلي، واعتمدوا في ذلك على الآثار والنقوش، والمقابلات والمطابقات بين النصوص والروايات ونقدها،

والاستعانة بالكتب المقدسة القديمة التي تحدثت عن هذه الأصقاع، ولم تكن هذه الرحلات والدراسات تتم لغرض علمي فحسب ولكنها كانت تبحث في حقيقة الحال عن كيفية نشوء الإسلام في هذه الأصقاع وتأثره بالبيئات والمؤثرات والعوامل الداخلية والخارجية التي استند إليها الرسول في نشر دعوته.

أشار «مونتجمري وات» إلى أن الغرض الذي دعا إلى تقديم دراسة عن وصف البيئة العربية لحياة محمد هو التنبيه إلى العناصر الفاصلة لفهم رسالته ومنجزاتها[1]. وهذا الغرض الذي أشار إليه هذا المستشرق الذي حاول كتابة سيرة منصفة عن الرسول قد سعى إليه كل من تناول هذا الموضوع من «رحالة ومستشرقين» لأنهم لا يرون سبيلاً لفهم الرسالة الإسلامية دون فهم البيئة التي نشأ فيها وترعرع.

فهذا الأب «هنري لامانس» يكتب دراسة مستفيضة أطلق عليها «مهد الإسلام Le Berceau de l'Islam» و«مكة عشية الهجرة» و«مدينة الطائف عشية الهجرة»، و«العربية الغربية قبل الإسلام» و«معابد العربية الغربية قبل الإسلام» للبرهنة على أن الإسلام ونبيّه قد تأثّرا بهذه البيئة بما فيها من أخلاط وأوشاب وأوثان وتضارب القيم. وهكذا وصفت دراسته حتى من قِبَلِ زملائه بالتعصّب والمبالغة خاصة عندما استبعد من حسابه أخبار الفترة المكية للدعوة الإسلامية[2].

ويعتبر مونتجمري وات أن هناك عوامل عديدة يجب النظر إليها عند دراسة البيئة العربية قبل الإسلام أهمها العوامل الاقتصادية التي تتميز بانتشار الصحراء في تلك الأصقاع، وذكر أنها ـ أي الصحراء ـ لم يكن لها أي تأثير فاصل في تطور التوحيد عند محمد، ولكن هذا لا يمنع من أن يكون للصحراء دور رئيس في ظهور الإسلام، خاصة أن مكة والمدينة عبارة عن جزيرتين في محيط من الصحارى تربطهما علاقة اقتصادية وثيقة بالبدو الذين يعتمدون على تربية المواشي وعلى قليل من الزراعة في بعض المناطق الخصبة بعد هطول الأمطار أو في بعض الواحات التي تكثر بها المياه الجوفية[3].

(1) مونتجمري وات، محمد في مكة، ترجمة شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ص 15، بدون تاريخ.

(2) المرجع السابق، ص 9.

(3) المرجع السابق، ص 16 ـ 17 بتصرف كبير والأسلوب من عندنا.

ولعل السؤال الرئيس الذي حاول «وات» الإجابة عنه من خلال تعرّضه للعوامل الاقتصادية في الجزيرة العربية قبل الإسلام هو: هل ظهور ديانة جديدة في الحجاز وانتشار العرب في فارس وسوريا وإفريقيا الشمالية مرتبطان بتغيير اقتصادي خطير؟

ويجيب «وات» عن ذلك السؤال بأنه ليس هناك برهان وثيق على سوء الأحوال الجوية في الصحراء، فالحياة فيها كانت مقبولة، ولم تكن بذلك السوء الذي توصف به، كما أن العرب بعد الفتح الإسلامي يعودون إليها ويقيمون بها، بجانب وجود بعض الصناعات الصغيرة في الحجاز التي تفي بحاجة سكانه، الأمر الذي لا يجعل من الحياة قاسية بتلك الصورة التي صوّرها بعض المستشرقين خاصة «توينبي» الذي عزا الفتوحات الإسلامية إلى قحط الصحراء وجوع العرب[1].

ويصف الأب «لامانس» الجزيرة العربية بأنها عبارة عن مستطيل غير متوازي الأضلاع، عظيمة المساحة، تقع بين الهند والشرق القديم، وهي غير مضيافة، ولا يهمنا منها إلاّ الحجاز الذي ولد فيه الإسلام وتربّى فيه وانطلق منه إلى أرجاء العالم الفسيح. ودراسة الحجاز أساسية كما يقول «لا مانس» لفهم الديانة الإسلامية التي تحمل الطابع الاجتماعي للعربية القديمة[2]. فالقرآن يخاطب العرب ويشرِّع لهم. وهذا القول من «لامانس» يفهم منه إقليمية الدعوة الإسلامية التي لا يؤمن بعالميتها كما ذهب إلى ذلك معظم المستشرقين.

وعندما يصف «لامانس» جوَّ الحجاز فإنه يصفه بالقسوة والحرارة، وندرة نزول الأمطار، وقد أثر هذا الجوُّ القاسي في أبدان البدو النَّحيلة ولغتهم المنقطعة. وعند نزول الأمطار في فصل الربيع يتغذى البدو على ألبان ماشيتهم فتتحسن أحوالهم الجسدية النَّحيلة، ويعتمدون على جمالهم في الحل والترحال، ويأكلون لحومها، ويشربون ألبانها، ويتخذون ملابس وأغطية من أوبارها ويتداوون من الملاريا والحمى ببولها[3].

(1) توينبي، دراسة في التاريخ، الجزء الثالث، ص 439 ـ 453، ذكره «وات» في كتابه الآنف بيانه، ص 20 هامش رقم (1).

(2) LAMMENS (H.) L'islam, croyances et Institutions, 3ème édi, IMP. catholique, BEYROUTH, 1943, p. 5.

(3) LAMMENS, op. cit, p. 7.

والاستعانة بالكتب المقدسة القديمة التي تحدثت عن هذه الأصقاع، ولم تكن هذه الرحلات والدراسات تتم لغرض علمي فحسب ولكنها كانت تبحث في حقيقة الحال عن كيفية نشوء الإسلام في هذه الأصقاع وتأثره بالبيئات والمؤثرات والعوامل الداخلية والخارجية التي استند إليها الرسول في نشر دعوته.

أشار «مونتجمري وات» إلى أن الغرض الذي دعا إلى تقديم دراسة عن وصف البيئة العربية لحياة محمد هو التنبيه إلى العناصر الفاصلة لفهم رسالته ومنجزاتها[1]. وهذا الغرض الذي أشار إليه هذا المستشرق الذي حاول كتابة سيرة منصفة عن الرسول قد سعى إليه كل من تناول هذا الموضوع من «رحالة ومستشرقين» لأنهم لا يرون سبيلاً لفهم الرسالة الإسلامية دون فهم البيئة التي نشأ فيها وترعرع.

فهذا الأب «هنري لامانس» يكتب دراسة مستفيضة أطلق عليها «مهد الإسلام Le Berceau de l'Islam» و«مكة عشية الهجرة» و«مدينة الطائف عشية الهجرة»، و«العربية الغربية قبل الإسلام» و«معابد العربية الغربية قبل الإسلام» للبرهنة على أن الإسلام ونبيّه قد تأثّرا بهذه البيئة بما فيها من أخلاط وأوشاب وأوثان وتضارب القيم. وهكذا وصفت دراسته حتى من قِبَلِ زملائه بالتعصّب والمبالغة خاصة عندما استبعد من حسابه أخبار الفترة المكية للدعوة الإسلامية[2].

ويعتبر مونتجمري وات أن هناك عوامل عديدة يجب النظر إليها عند دراسة البيئة العربية قبل الإسلام أهمها العوامل الاقتصادية التي تتميز بانتشار الصحراء في تلك الأصقاع، وذكر أنها ـ أي الصحراء ـ لم يكن لها أي تأثير فاصل في تطور التوحيد عند محمد، ولكن هذا لا يمنع من أن يكون للصحراء دور رئيس في ظهور الإسلام، خاصة أن مكة والمدينة عبارة عن جزيرتين في محيط من الصحارى تربطهما علاقة اقتصادية وثيقة بالبدو الذين يعتمدون على تربية المواشي وعلى قليل من الزراعة في بعض المناطق الخصبة بعد هطول الأمطار أو في بعض الواحات التي تكثر بها المياه الجوفية[3].

(1) مونتجمري وات، محمد في مكة، ترجمة شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ص 15، بدون تاريخ.

(2) المرجع السابق، ص 9.

(3) المرجع السابق، ص 16 ـ 17 بتصرف كبير والأسلوب من عندنا.

ولعل السؤال الرئيس الذي حاول «وات» الإجابة عنه من خلال تعرّضه للعوامل الاقتصادية في الجزيرة العربية قبل الإسلام هو: هل ظهور ديانة جديدة في الحجاز وانتشار العرب في فارس وسوريا وإفريقيا الشمالية مرتبطان بتغيير اقتصادي خطير؟

ويجيب «وات» عن ذلك السؤال بأنه ليس هناك برهان وثيق على سوء الأحوال الجوية في الصحراء، فالحياة فيها كانت مقبولة، ولم تكن بذلك السوء الذي توصف به، كما أن العرب بعد الفتح الإسلامي يعودون إليها ويقيمون بها، بجانب وجود بعض الصناعات الصغيرة في الحجاز التي تفي بحاجة سكانه، الأمر الذي لا يجعل من الحياة قاسية بتلك الصورة التي صوّرها بعض المستشرقين خاصة «توينبي» الذي عزا الفتوحات الإسلامية إلى قحط الصحراء وجوع العرب[1].

ويصف الأب «لامانس» الجزيرة العربية بأنها عبارة عن مستطيل غير متوازي الأضلاع، عظيمة المساحة، تقع بين الهند والشرق القديم، وهي غير مضيافة، ولا يهمنا منها إلاّ الحجاز الذي ولد فيه الإسلام وتربّى فيه وانطلق منه إلى أرجاء العالم الفسيح. ودراسة الحجاز أساسية كما يقول «لا مانس» لفهم الديانة الإسلامية التي تحمل الطابع الاجتماعي للعربية القديمة[2]. فالقرآن يخاطب العرب ويشرِّع لهم. وهذا القول من «لامانس» يفهم منه إقليمية الدعوة الإسلامية التي لا يؤمن بعالميتها كما ذهب إلى ذلك معظم المستشرقين.

وعندما يصف «لامانس» جوَّ الحجاز فإنه يصفه بالقسوة والحرارة، وندرة نزول الأمطار، وقد أثر هذا الجوُّ القاسي في أبدان البدو النَّحيلة ولغتهم المنقطعة. وعند نزول الأمطار في فصل الربيع يتغذى البدو على ألبان ماشيتهم فتتحسن أحوالهم الجسدية النَّحيلة، ويعتمدون على جمالهم في الحل والترحال، ويأكلون لحومها، ويشربون ألبانها، ويتخذون ملابس وأغطية من أوبارها ويتداوون من الملاريا والحمى ببولها[3].

---

(1) توينبي، دراسة في التاريخ، الجزء الثالث، ص 439 ـ 453، ذكره «وات» في كتابه الآنف بيانه، ص 20 هامش رقم (1).

(2) LAMMENS (H.) L'islam, croyances et Institutions, 3ème édi, IMP. catholique, BEYROUTH, 1943, p. 5.

(3) LAMMENS, op. cit, p. 7.

ونفهم من وصف «لامانس» أن حياة العربي القاسية في الصحراء وما يعانيه من شقاء، ونقص في الماء والغذاء كان سبباً رئيساً للفتوحات الإسلامية التي دفعته إلى أقاليم خصبة غنية عوضته عن تلك البيئة الفقيرة القاسية.

أما المستشرق الفرنسي «مكسيم رودنسون» فإنه يصف الجزيرة العربية بأنها أرض واسعة، تبلغ مساحتها ثلثي أوروبا تقريباً. وسكانها قليلون، ومعظمها صحراء قاحلة، ويقف نزول الأمطار في بعض المناطق سنين طويلة. تتخللها وديان تسيل بالمياه وقت نزول الأمطار وهي علامة على ما كانت عليه من الخصب في غابر الأزمان. كما تتخلل هذه الصحارى بعض الواحات الخصبة التي تعتمد على المياه الجوفية وتقوم فيها زراعة بعض المحاصيل الزراعية والنخيل. ولكن الطابع الغالب على سكانها هو البداوة المعتمدة على الرعي. فهؤلاء البدو يعتمدون على الجمل في حِلِّهِمْ وتِرحالهم، فالعربي عالة على الجمل كما يقول «شبرنجر»[1].

وبما أن المستشرقين قد ركّزوا على الجمل باعتباره العامل الأساسي المساعد لمعيشة البدوي في الصحراء فإنه من المفيد أن نورد بعض المعلومات عن كيفية ظهوره في هذه الأصقاع.

يرى بعض العلماء أن الجمل قد أصبح حيواناً مستأنساً للإنسان في الألف الثاني قبل الميلاد[2]. ومنهم من رأى أن العربية الشرقية هي المكان الذي أصبح فيه هذا الحيوان أليفاً لأنه أصبح معروفاً لدى العراقيين القدماء الذين أطلقوا عليه اسم «حمار البحر»، وقد جاءهم من بادية الشام واستخدموه في القرن الثاني قبل الميلاد[3]. والجمل هو الذي استخدمه المسلمون في تلك الفتوحات الواسعة التي امتدت من الصين شرقاً إلى فرنسا غرباً، وعبروا به تلك الفيافي والقفار المجدبة حتى وصلوا به إلى تلك الأقاليم الغنيّة، لتلك الخصال التي يتميز بها في تحمّل العطش والتعب. وليس بعجب بعدئذ أن يقترن البدوي بالجمل الذي هو أداته في المواصلات والغذاء.

---

(1) RODINSON (M.) Mahomet, Edition du Seuil, 1961, p. 3.

(2) ALBRIGHT, From the stone age to christianity, Baltimore, 1961, pp: 107 - 120.

(3) د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الأول، دار العلم للملايين، 1976، ص 198.

ونحن لا ننكر الأحوال الاقتصادية للجزيرة العربية طبقاً لما وصفها المستشرقون. فالطبيعة كانت قاسية، والطقس حارّاً، والأمطار نادرة، وقد كان لهذه الطبيعة أثرها في عدم ظهور مجتمعات كثيفة في الجزيرة العربية. ولكن ليست الحياة العربية بتلك القسوة الظاهرة التي صورها لنا المستشرقون، فتنزل الأمطار في فصل الشتاء في بعض المناطق خاصة في العربية الغربية والعربية الجنوبية، فتنبت الخضرة، وتظهر الأعشاب التي تتغذى عليها ماشيتهم. وهناك مناطق تظهر فيها بعض العيون والآبار فتقوم عليها بعض الزراعة الخفيفة كالحبوب والخضراوات ويكثر فيها النخيل الذي يعتبر إنتاجه مادة غذائية مفيدة للإنسان والحيوان على حدٍّ سواء.

ولا يتميز الطابع الاقتصادي للجزيرة العربية على حياة البدوي وجمله في تلك البيئة الطاردة، فهذه مدن وقرى تتجمع فيها الناس في مستوطنات متفرقة في أماكن خصبة غنية بالماء والزرع. وهذه المستوطنات تمارس إلى جانب ذلك التجارة والحرف اليدوية القائمة على المنتوجات الزراعية والحيوانية.

ولعل أهم المستوطنات الحضرية التي ظهرت في الجزيرة العربية هي مكة والمدينة، حيث تعتمد الأولى بصفة أساسية على التجارة، وتعتمد الثانية على الزراعة وتربية النخيل، وليست مدينة الطائف عنهما ببعيدة حيث تكثر بها أشجار النخيل والعنب لطيب هوائها وجودة تربتها.

وإذا تحدثنا عن المظاهر الاقتصادية للجزيرة العربية فإننا لا نغفل القسم الجنوبي منها حيث تكثر فيها الزراعة التي تعتمد على مياه الأمطار والعيون والآبار، وقام السكان بتشييد سد مأرب الشهير، وهو أمر له دلالته في الاهتمام بالزراعة، واستخدموا الأدوات المختلفة في هذا النشاط الاقتصادي الأساسي، وقد ظهرت أسماء هذه الأدوات الزراعية في لهجات الجزيرة العربية الجنوبية، وكذلك في النقوش التي رسمت على الحجارة وألواح الطين، ويظهر منها كيفية حرث الأرض وحصادها. وكل ذلك يبرهن على أن اقتصاد الجزيرة الجنوبية مزدهر بالنسبة إلى الوضع الزراعي القائم في تلك الأيام.

درس المستشرقون الزراعة ونظام الري في جنوب الجزيرة العربية على أحدث الأساليب العلمية الحديثة. وقدموا لنا معلومات قيّمة عن هذه الأوضاع بطريقة يستبين لنا منها ذلك التقدم الذي أحرزته تلك الأقوام في هذا المضمار، خاصة فيما يتعلق

بنظام المدرجات الذي يؤدي إلى انحباس مياه الأمطار واستخدامها للري الدائم(1).

ولعل أهم عامل اقتصادي تتميّز به الجزيرة العربية هو الرعي الذي يستند إلى المراعي الواسعة التي تقوم على نزول الأمطار خاصة أن هذه المراعي تزدهر في فصل الربيع فتنتقل القبائل من مكان إلى آخر بماشيتها بحثاً عنها للتمتع بما تجود به من نباتات تكون صالحة لتغذيتها ـ أي تغذية مواشيها ـ. وكان لهذا الانتقال أثره الحضاري الهام سواء أكان في الجزيرة العربية أم في شمال إفريقيا، وذلك عندما يزحف الرعاة بماشيتهم إلى الأراضي الخصبة فيصطدمون بأهل الحضر الذين تقوم حياتهم على الزراعة فينشأ ذلك الصراع بين البدو والحضر، وهو صراع له آثاره الواضحة في هذين الإقليمين إلى يوم الناس هذا.

ولا يعتمد العرب في معيشتهم على الزراعة فحسب ولكنهم كما ذكرنا يربون أعداداً متنوعة من الماشية كالإبل والبقر والغنم، وإن كان الجمل أنسب الحيوانات لهذه البيئة الطاردة من الحيوانات الأخرى، ومن هنا كان اقترانه بحياة البدوي حتى ربط المستشرقون بينهما رباطاً لا يقبل التجزئة. ولا ننسى في هذا السياق الخيل وأهميتها الحربية للبدوي، وقد كثرت العناية بها خاصة في المناطق الخصبة لأنها لا تتحمل الجوع والعطش كالجمال ولكنها لم تكن بتلك الكثرة التي كانت عليها الجمال.

ولعل أهم المظاهر الاقتصادية التي تميز الجزيرة العربية قبل الإسلام هي التجارة بنوعيها البرية والبحرية. وقد كانت لها أهميتها الكبرى حتى أشار إليها القرآن في مواضع عديدة، وزاولها الرسول في شبابه حتى قيل ما قيل فيه من أن ما جاء به من أحكام كان إبّان تجارته للشام واختلاطه بأهل الكتاب واستقاء معلوماته منهم.

كانت تجارة العرب تمتد شمالاً إلى الشام والعراق وفارس، وجنوباً إلى اليمن والحبشة وهو ما يعرف برحلتي الشتاء والصيف، وقد منّ الله على قريش بهما حيث أصبح وضعها الاقتصادي والأمني جيداً بسببهما. فكان القرشيون تجاراً مهرة يأتون بمنتوجات الجنوب فيسوّقونها في الشمال، ويأتون بمنتوجات المناطق الشمالية فيوزعونها في المناطق الجنوبية. وقد اقتضى ذلك ترسماً لطرق القوافل نتج عنه

(1) Le BARON BOWEN, Irrigation in Ancient Qatabun, Archaeological Discoverices in south Arabia, p. 43.

الاستعانة بالأدلاء والمرور بأراضٍ موحشة قابلة لتجمع قطَّاع الطرق ومهاجمة هذه القوافل، فاضطر التجار إلى عقد صلات بين القبائل التي تمر هذه الطرق من خلالها لحمايتها من أي اعتداءات متوقعة عليها.

أما بالنسبة إلى التجارة البحرية فلم يشتهر عن العرب مزاولتهم لها لخوفهم من البحر، ولعدم توافر الوسائل المادية لعبوره عندهم، ومما يدل على ذلك تهيب الخليفة عمر ركوب البحر، ووصاية قواده بعدم ارتياده أو التوغل في لجاته. ولكن لم يمنع ذلك من استخدام الخليج العربي والبحر الأحمر للتجارة عن طريق تشييد سفن بدائية كانت تنطلق من موانئ معينة في هذين الإقليمين وربطها لهذه الأجزاء بأقطار أخرى في إفريقيا وفارس ومصر بل وقد وصلت هذه السفن إلى سواحل الهند وجزائر جنوب شرق آسيا. وهذا النشاط البحري كانت تزاوله الأقطار القاطنة قرب البحر كما هو الحال في جنوب الجزيرة العربية. كما تزاوله السفن البيزنطية والفارسية والحبشية. أما سكان الجزيرة العربية الأقحاح فإنهم كانوا يخشون البحر خشيتهم من النار لبعدهم عنه، ولسلوكهم طرق قوافل برية معروفة ومضمونة عوضتهم عن ارتياده.

إن المعلومات الموجزة التي أتينا على ذكرها تبين لنا أن الحالة الاقتصادية للجزيرة العربية لم تكن بذلك السوء الذي يصوره لنا المستشرقون. فقد كانت هناك زراعة تفي بمعيشة السكان. وكانت هناك مراعٍ ملائمة لتربية الإبل والأغنام والخيل. وكانت هناك مراكز تجارية هامة ترتاد العالم القديم من شماله إلى جنوبه مما أسبغ نوعاً من حياة الرفاهية في هذه المراكز خاصة مكة والمدينة.

نعم، إن الحياة الاقتصادية للجزيرة العربية لم تكن بتلك الخصوبة التي كانت عليها مناطق الهلال الخصيب أو مصر أو شمال إفريقيا. ولكنها لم تكن بذلك السوء الذي دفع بالعرب إلى الانسياب منها إلى الأقطار المجاورة لاحتلالها تحقيقاً لدوافع اقتصادية محددة، إذ لو كان الأمر كذلك لقام به هؤلاء الأقوام قبل انبلاج الدعوة الإسلامية، وليس هناك ما يمنعهم من ذلك لو كان هذا الدافع وحده كافياً لتفسير نشأة هذه الدعوة وانتشارها في الآفاق. ولكن هناك عوامل أخرى عديدة ساعدت على قيامها ولم تكن الدوافع الاقتصادية ذات بال بينها. ومن هنا كان تركيز المستشرقين على العوامل الاقتصادية لظهورها مما يعتبر نوعاً من الاستقراء لا يفسر هذه الظاهرة حقّ تفسيرها، ولا يعطيها من العلل والأسباب التي أدت إلى النتائج التي أسفرت عنها. وعلينا بالتالي دراسة عوامل أخرى حاول المستشرقون التركيز عليها لتأصيل الدعوة

الإسلامية وتفسير خروجها من هذه المجدبة الطاردة في نظرهم. ولعل العامل السياسي هو الذي يتبادر إلى الأذهان، فما دوره في هذا المجال يا ترى؟.

يقول «مونتجمري وات» في كتابه «محمد في مكة»: «كان النزاع مستمراً في المجتمع التجاري المكي من أجل السلطة، وكان على التجمعات السياسية داخل المدينة أن تقوم بإنشاء علاقات مع القبائل التي كانت القوافل المكية تتوجه إليها كما تقيم علاقات أخرى مع الدول الكبرى التي تحمل إلى أسواقها سلعها. وهذا موضوع معقد ولكنه من الضروري معالجته في نقاطه الرئيسة لأن محمداً كان منذ البداية رجل دولة»(1).

ثم تحدث «وات» بإسهاب عن التجمعات السياسية عند القرشيين، وشك في العديد من الروايات الإسلامية حول ضروب النزاع والتحالفات العائلية والقبلية عند القرشيين، وأرجع بعض المعلومات منها إلى أنها قد عدّلت بأخرة على إثر الحوادث اللاحقة كالعداوة بين العباسيين والأمويين. إذ يمكن أن تكون قد أثرت في الروايات حول العلاقات بين بني هاشم وبني أمية. ثم يعود «وات» إلى القول: إنه يمكن على العموم قبول هذه الروايات على أنها جديرة بالثقة. وهو تناقض ظاهر لا نجد له مبرراً إلاّ عدم استقراره على فرضية علمية واحدة نتجت عنها خاتمة واحدة مقبولة. فكيف يصف بعض هذه الروايات بأنها موضوعة بأخرة لأسباب سياسية ثم يعود لقبولها في عمومها على أنها جديرة بالثقة؟ ولكن «وات» لم يبين لنا آثار هذه السياسة القرشية على الدعوة الإسلامية وإن كان قد يفهم من سياق حديثهم ذلك النزاع المرير الذي حدث بين بني هاشم وبني أمية قبل وخلال الدعوة الإسلامية وحتى قيام الدولة الأموية ثم القضاء عليها من قبل الأسرة العباسية.

وتحدث «وات» عن مكة وأهمية المعبد الكائن بها، واعتباره «قُصَيّاً» هو مؤسس هذه المدينة التي أصبحت أكثر من تجمع الخيم حول المعبد، وأنه هو الذي ميّز بين قريش البطاح وقريش الظواهر، ثم أشار إلى انقسام قريش البطاح إلى فريقين متعاديين هما: بنو عبد الدار، وبنو عبد مناف. وكيف اعتمد كل فريق على بطون معينة كاعتماد عبد مناف على أسد وزهرة وتيم والحارث بن فهد، واعتماد عبد الدار على مخزوم وسهم وجمح وعدي. وكيف وقع النزاع المسلح بين الفريقين والذي انتهى بحل فاز

(1) مونتجمري وات، محمد في مكة، المرجع السابق، ص 21.

بموجبه عبد الدار ببعض الامتيازات الشكلية بينما استولى عبد مناف على السلطة. ورأى أن حلف الفضول هو فرع لاحق لهذه البطون التي أُطْلِقَ عليها «المطيَّبون» وليس جامعة ضد الظلم كما اعتقد «كايتاني» في حولياته[1]. وبعد دراسة مسهبة لهذه البطون وتجمعاتها وتحالفاتها يصل «وات» إلى نتائج لها علاقتها بالدعوة الإسلامية في مراحلها المبكرة منها: أن القادة الأساسيين من الجانب المكي في معركة بدر من قبيلتي عبد شمس ومخزوم، ويستثني من ذلك العباس لأن أمره يدعو إلى الشك إذ ربما أضيف اسمه فيما بعد لتمجيد أحفاده. ومنها: أن الذين قضوا على مقاطعة بني هاشم كانوا من بني عامر ونوفل، وأسد، كما يذكر اسم مخزومي، ولكنه من المفترض أنه يعمل ضد أكثرية قبيلته لأن أمه تنتمي إلى بني هاشم. ومنها: أن الذين استنجد بهم محمد بعد عودته من الطائف كانوا من بني زهرة وعامر ونوفل، ولم يكن واحد منهم من مخزوم أو شمس أو جمح أو بني عبد الدار. ومنها: أن المسلمين الأوائل الذين لم يهاجروا إلى الحبشة كانوا من بني هاشم والمطلب وزهرة وتيم وعدي أو من أحلافهم ما عدا حالتين، وهذا له مغزاه وإن كان تفسيره غير أكيد تماماً[2].

وعندما يتحدث «وات» عن الشؤون الإدارية بمكة عشية الدعوة الإسلامية فإنه يصفها بعدم وجود إدارة قوية فاعلة، والأمر كله يعتمد على كفاية زعماء مكة في تكوين فكر مشترك لتسوية بعض المنازعات، وأنه لا يوجد بها إلا مجلس أطلق عليه «الملأ» وهو عبارة عن مجلس يتكوّن من زعماء القبائل المختلفة، وهو مجلس استشاري ليست له أية سلطات تنفيذية، وكان يتخذ قراراته بالإجماع. وقَابَلَ بين هذا المجلس المكي وبين مكانة «بريكليس» في أثينا. ورجّح كفة الأثينيين فيما يتعلق بالديمقراطية. وكما رأى أن اليونانيين يقدمون المبادئ الأخلاقية ويقومون بتكريم الشخص لأمانته واستقامته، فإن المكيين كانوا يفضلون أن يكون الإنسان ذا تفكير عملي قبل كل شيء وأن يحسن إدارة الأمور[3].

وتحدث «وات» عن علاقة قريش بالقبائل العربية ووصفها بأفضليتها على سائر القبائل في غربي الجزيرة ووسطها الغربي. وطرح رأي الأب «لامانس» الذي علّل قيام

(1) المرجع السابق، ص 21 ـ 24 بتصرف كبير.
(2) المرجع السابق، ص 25 ـ 28 بتصرف كبير.
(3) المرجع السابق، ص 30.

هذه الأفضلية على وجود جيش من المرتزقة العبيد السود. وانتهى إلى القول: إن هذه الأفضلية لا تقوم على مآثر قريش الحربية، ولكنها تقوم على تحالفاتهم التي عقدوها مع مختلف القبائل العربية التي تمر قوافلهم عبر أراضيها بحيث كانت تلك القوافل تحتاج إلى خدمات عدد كبير من البدو الذين يدلون على الطريق ويرافقون القافلة ويقومون برعاية الجمال. وهكذا كانت القبائل البدوية تشترك في تجارة مكة وتعرف من أين تؤكل الكتف. وقد ازداد هذا التضامن بفعل روابط النسب التي تجمع بين زعماء مكة ومختلف القبائل[1].

أما بالنسبة إلى سياسة مكة الخارجية فإن «وات» يرى أن مكة تقع ضمن دائرة مصالح دولتين كُبْرَيَين: الأمبراطورية البيزنطية وفارس، ودولة أقل شأناً منهما هي مملكة الحبشة. وكانت الأسباب التجارية هي التي توجه أنظار الإمبراطوريتين إلى الجزيرة العربية. وتطرق إلى تلك القبائل التي حالف بعض منها بيزنطة كالغساسنة وبعضها الآخر حالف الفرس كالمناذرة. كما أشار باقتضاب إلى تلك الحادثة التي حصلت بنجران للمسيحيين هناك واستجارتهم بملك بيزنطة الذي فوّض الحبشة بالقيام بالواجب تجاه أهل ديانتهم وقيام الأحباش باحتلال اليمن. وكيف تدخّل الفرس في اليمن عندما استجار بهم سيف بن ذي يزن ضد الأحباش وأثر هذه الصراعات في دخول الديانتين اليهودية والمسيحية إلى الجزيرة العربية. وقد أسهبنا في شرح تلك الأسباب في الجزء الأول من كتابنا فلا داعي لتكرار هذه الوقائع من جديد.

ويعلّل «وات» الحملة الحبشية على مكة من قيامها على المصالح التجارية التي انضمت إلى المصالح الدينية التي كانت الذريعة الأولى لها. وهو يرى ـ أي وات ـ أن أبرهة كان لا يعجبه نجاح المكيين التجاري المتزايد إذ كانوا يجنون أرباحاً مغرية كوسطاء بين الأحباش والبدو[2].

ويورد لنا «وات» قصة مقابلة عبد المطلب لأبرهة طبقاً للروايات الإسلامية، ويصل إلى نتيجة غريبة مفادها أن عبد المطلب قد حاول الاستعانة بالأحباش ضد أعدائه القرشيين كقبائل عبد شمس ونوفل ومخزوم، ويبدو أن الأوليين قد استولتا في هذا الوقت على القسم الأكبر من التجارة مع سوريا واليمن بعد أن كانت سابقاً بأيدي

---

(1) المرجع السابق، ص 31 ـ 32 بتصرف كبير.

(2) المرجع السابق، ص 37.

هاشم والمطلب، فكانت القبائل الموسرة تحاول أن تتبع سياسة محايدة وفي وجه سياسة المطلب الموالية للحبشة، ولا يمكننا البتّ فيما إذا كان أبرهة قد قَبِلَ مقترحات عبد المطلب أو رفضها لعلمه بأنه لا يملك القوة الكافية لذلك، وعلى كل حال فلقد انتهت الحملة بدون طائل إذ فتك الطاعون بالجيش الحبشي[1].

ويختتم «وات» حديثه عن شؤون مكة السياسية في السنوات القليلة التي سبقت الدعوة الإسلامية بافتراضه وقوف مكة على الحياد في الصراع الدائر بين الفرس والروم، ورفضها تتويج «عثمان بن الحويرث» ليكون ملكاً عليها لأنه مدعوم من قبل بيزنطة، ولعل أوثق رأي ذكره أن قسماً كبيراً من الحديث عن سياسة مكة يقوم على الافتراض والتخمين في ظل نقص الوثائق عن هذه الفترة التي يؤرخ لها، وإن كان يرى أن الوصف العام للحوادث كان صحيحاً إلاّ أن بعض التفاصيل ليست صحيحة. وهكذا بلغ محمد سن النضج في عالم تتشابك فيه شؤون المال والسياسة العالمية تشابكاً متيناً[2].

تحدث «مكسيم رودنسون» عن الحالة السياسية والاجتماعية في مكة قبل البعثة المحمدية حديثاً مطولاً تعرض فيه بداية إلى أحوال الجزيرة العربية الاقتصادية بعد أن وصفها من الناحية الجغرافية. ثم تحدث عن الحالة السياسية في مكة عندما تحدث عن تلك المساواة بين شيوخ القبائل المختلفة التي لا زعيم رئيساً لها تنقاد إليه وتتصرّف حسب إرادته. ويشير إلى أن مبدأ المساواة المطلق بين مختلف القبائل يشوبه شيء من الشك لأن بعضاً منها يمتاز عن الآخر بالثروة والغنى نتيجة الغزو والتجارة. بل إن بعض رؤساء هذه القبائل يتمتع بثروات شخصية كبيرة. وهكذا أصبح المجتمع القرشي يتسم بالتفرقة بين الغني والفقير، فهناك أغنياء وهناك فقراء، ولكنه يكفي مرور سنوات من الجفاف أو أثر من آثار الحروب حتى يتساوى الجميع في البؤس. وبهذه الثروة المؤقتة استطاع بعضهم تملك الرقيق الذي يمكن الحصول عليه بالشراء أو الغزو. إلاّ أن طريقة حياة البدو غير المنظمة تجعل من الاستعباد الدائم لهذا الرقيق أمراً شاقاً وهكذا يعتقون ويصبحون «موالي» لأسيادهم الأوائل. كما أن هناك قبائل ضعيفة ومحتقرة من قِبَلِ الآخرين فيكون وضعها الاجتماعي أقل من القبائل الأخرى النافذة

(1) المرجع السابق، ص 38.

(2) المرجع السابق، ص 41.

خاصة أولئك الذين يشتغلون بالحدادة وهم غالباً من أصل أعجمي فلا يرقون إلى مستوى القبائل الأخرى ذات التأثير على الحياة في هذا المجتمع الحضري الممتزج بالأصول والعادات البدوية[1].

ويصف «رودنسون» الجزيرة العربية قبل الإسلام بأنها عبارة عن منطقة شبه منعزلة إلاّ أن هذا الحكم في رأيه مبالغ فيه. فالجزيرة العربية من الصعب اختراقها من قبل الأجانب ولكن هذا لم يمنع مرور القوافل التجارية خلالها، كما لم يمنع بعض الجيوش الأجنبية من التوغّل فيها. فهذا ملك البابليين «نابونيد» وصل إلى يثرب منذ القرن السادس قبل الميلاد. وهذه حملة «ألوس جالوس» الرومانية عبرت هذه الفيافي والقفار عام 24 ـ 25 قبل الميلاد حتى وصلت إلى اليمن. كما أن العرب يهاجرون من جزيرتهم، فقد وجدوا في أثينا بكثرة، وضغطهم الواضح على بلاد الهلال الخصيب ومصر وهجرتهم إليها لا يحتاج إلى بيان فقد استقرّوا في هذه الأقطار منذ قديم الزمان وتعلموا لغة وعادات هذه البلدان[2].

وكما هاجر عرب الجزيرة إلى المناطق المجاورة وأثروا فيها من الناحية الاجتماعية والسكانية ووصل بعضٌ منهم إلى سدة الحكم في عهد الرومان مثل الأمبراطور الروماني «إلَجَابَلْ Elagabal» المنتمي إلى أصل عربي، وكان قبل وصوله إلى سدة الرئاسة أسقفاً لمدينة حمص، فإن الدراسات القديمة على الجزيرة كانت خصبة هي الأخرى منذ قديم الزمان. فهذا شخص يدعى «أُورانيوس» كتب خمسة كتب في منتصف القرن الأول قبل الميلاد عن «العرب». وهناك «مستعرب» آخر يدعى «جلوكوس» كتب أربعة كُتب تناولت «الآثار العربية» في تاريخ غير محدد. وهذا الجغرافي المصري «بطليموس الإسكندري» يمتلك معلومات ومصادر واسعة عن الجزيرة العربية في القرن الثاني الميلادي حتى تمكن من رسم خريطة لها تقارب نسبيّاً حقيقتها الجغرافية[3].

ويقول «رودنسون»: إن الشرق الأوسط قد مرّ بمرحلة مضطربة في القرن السادس الميلادي. فقد اندلع الصراع العسكري بين الفرس وبيزنطة للهيمنة على

---

(1) بتصرف كبير .RODINSON (M.) MAHOMET, op. cit, p. 35
(2) المرجع السابق، ص 46.
(3) المرجع السابق، ص 46.

اقتصاد العالم الذي قاد إلى محاولة السيطرة على طرق التجارة الدولية التي تربط الصين بالغرب. وكانت بيزنطة تأمل في استعادة أرض الرافدين من أيدي الفرس والتي كانت مقاطعة رومانية تحت حكم «تراجان» و«أرميني». ومقابل ذلك فإن الفرس يرنون إلى استعادة امبراطورية «داريوس» التي كانت مسيطرة على سوريا ومصر. وهكذا استمرت الحرب سجالاً بين الطرفين تخلّلها العديد من فترات السلم التي لا تمتد طويلاً حتى تتأجج الحرب كرّة أخرى[1].

والذي يهمنا في هذا السياق تلك الحرب التي اندلعت بين الفرس والروم عام 572م لما لها من نتائج على انتشار الدعوة الإسلامية. فقد فصل بين المتخاصمين صحراء الشام الواسعة التي يقطنها جماعات من البدو تنظر بنهم إلى المناطق الخصبة في سوريا وبلاد الرافدين. وقد دخلت جماعات كبيرة منها إلى هذه المناطق بالطرق السلمية وأصبحوا من سكانها بعد أن تقمّصوا عاداتها وأخلاقها ولغاتها. ولكن هذه الهجرة أصبحت كبيرة ومؤثرة في القرن السادس الميلادي. وهكذا دخلت جماعات من البدو إلى المناطق الخصبة المحيطة بالأمبراطورية البيزنطية مثل سوريا وفلسطين وبلاد الرافدين شمالاً. كما دخلت جماعات بدوية أخرى إلى سبأ وحضرموت جنوباً. فكّرت الأمبراطوريتان المتخاصمتان في استغلال هذه القبائل البدوية لتأمين حدودها، وهكذا تحالفت الدولة الساسانية مع قبيلة لخم العربية، وجعلت من رؤسائها ملوكاً ذكرهم الشعراء العرب في قصائدهم الشعرية. وأصبحت عاصمتهم «الحيرة» محجّاً لهؤلاء وللعرب الآخرين. واشتهر من ملوكهم «امرؤ القيس» الذي اكْتُشِفَ شاهد على قبر مكتوب بلغة عربية أنه «ملك كل العرب». كما اشتهر منهم «المناذرة» الذين تحالفوا مع الفرس وأصبحوا حراساً لهم بل وعملاء لهم يحمون حدودهم من الغارات البدوية القادمة من دواخل الجزيرة العربية. وهذا التحالف المعقود بين اللخميين والفرس أدى إلى اندلاع حروب مستمرة بين هذه القبائل العربية المتحالفة مع الفرس وبين الروم. وحتى يتمكن الروم من ردّ اعتداءات هذه القبائل العربية فقد جَنَّدُوا هم الآخرون قبيلة الغساسنة العربية لمقاتلة إخوانهم اللخميين. وهكذا عيّن «جوستنيان» عام 529م «الحارث بن جبلة» رئيساً لهم. وقد اعتنق هؤلاء القوم الديانة المسيحية على الطريقة الشرقية التي لا تعترف إلاّ بطبيعة واحدة للمسيح. وهكذا تسرّبت المونوفوستية

(1) المرجع السابق، ص 47.

النسطورية إلى العرب وتوغلت بعيداً جهة الجنوب حتى وصلت إلى نجران، بينما انتشرت الديانة الزرادشتية على سواحل الخليج العربي بفعل المؤثرات الفارسية، كما انتشرت اليهودية في بعض الواحات الحجازية وفي اليمن ذاتها في الفترة التي سبقت دخول الأحباش إليها.

حاولت بيزنطة مدّ نفوذها السياسي عن طريق التبشير بالديانة المسيحية. وقد كان لها حليف قيِّمٌ في منطقة البحر الأحمر وهم الأحباش الذين كانت عاصمتهم تدعى «أكسوم» وكانت تتمتع بميناء هام على هذا البحر الاستراتيجي اسمه «أدوليس» يقع بالقرب من ميناء «مصوع» الحالي. وكانت هذه المنطقة ملتقى التجارة القادمة من مصر وبيزنطة بتلك الآتية من الهند وأفريقيا وجنوب الجزيرة العربية. وقد اعتنقت الحبشة الديانة المسيحية في النصف الأول من القرن الرابع الميلادي، التي امتدت بدورها إلى بعض أجزاء جنوب الجزيرة العربية عن طريق المبشّر الهندي «تيوفيل» الذي يعتقد «ألوهية المسيح» ولكن هذا المذهب لم يلاق النجاح المرجو سواء في الحبشة المجاورة أو جنوب الجزيرة العربية[1].

ثم يستطرد «رودنسون» في إيراد الحوادث التاريخية لجنوب الجزيرة العربية. وتبلور الوحدة العربية بصورة نسبية على يد ملك اليمن المسمى «إيكرب سعد» الذي مدّ ملكه شمالاً وشمالاً شرقيّاً إلى أكثر من ألف كيلومتر على مدينة «مأرب». كما كان هناك ملوك «كندة» المشهورون الذين توغلوا شمالاً حتى وصلوا إلى القرب من مدينة «الحيرة» وقد اشتهر من بينهم الشاعر «امرؤ القيس». وقيل: إن ملك اليمن المذكور اعتنق الديانة اليهودية ومن خلاله تسرّبت إلى جنوب الجزيرة العربية. ونحن نعرف بقية قصة صراع هاتين الديانتين في هذه الأصقاع طبقاً لما أوردناه في الجزء الأول من كتابنا. ولكن الذي يهمنا في هذا السياق دخول الفرس إلى اليمن لنصرة سيف بن ذي يزن الذي حاول استعادة ملكه من الأحباش بمساعدتهم. وهكذا شعرت بيزنطة بالخطر الفارسي الذي يهدّد نفوذها السياسي وطرقها التجارية في هذه المناطق النائية خاصة بعد فشل حملة أبرهة الحبشية على مكة، وفي هذه الفترة أجمعت الروايات العربية على مولد الرسول ﷺ. وهي فترة تميّزت بهذا الصراع السياسي بين القوتين العظميين حول الجزيرة العربية، وكانت لها آثارها المقبلة فيما يتعلق بالضعف الشديد الذي انتابهما

(1) المرجع السابق، ص 49 ـ 51 بتصرف كبير.

حتى أصبحتا فريسة سهلة في يد العرب الذين استطاعوا التغلب عليهما كما يقول المستشرقون.

نعم، أثّرت هذه الحوادث في حياة العرب فقد وقعوا تحت تأثير هاتين القوتين اللتين تبادلتا النفوذ في العديد من مناطقهم خاصة شمال وجنوب الجزيرة، كما لمس العرب ذلك الصراع الضّاري بينهما والذي أملته المصالح الاقتصادية والسياسية والدينية. وعرفوا أهمية بلادهم الاستراتيجية. وعانوا من الكرّ والفرّ الذي حصل بين القوات المتصارعة، وقضى على الممالك العربية الضعيفة المتحالفة مع هاتين القوتين بحيث صارت لا قيمة فعلية لها في المناطق العسكرية أو الاقتصادية، بل إن الممالك العربية في جنوب الجزيرة العربية قد تمّ القضاء عليها نهائيّاً بدخول الأحباش ثم الفرس إليها. ومما ساعد على تشتت عرب جنوب الجزيرة خراب سدّ مأرب ونزوحهم إلى وسط وشمال الجزيرة ودخول قبائل عديدة منهم إلى منطقة الهلال الخصيب وبلاد الرافدين.

وخلال هذه الفترة التاريخية المليئة بالاضطراب السياسي والاقتصادي والعسكري اكتسب البدو القاطنون وسط الجزيرة أهمية خاصة عندما سيطروا على طرق التجارة المؤدية من الشمال إلى الجنوب والعكس، فأصبحوا أدلاّء للقوافل التجارية، ووسطاء لنقل البضائع الآتية من مصادرها المختلفة، واستطاعوا التغلب على بعض الحملات التأديبية التي أرسلتها ضدهم فارس أو بيزنطة، وبقوا أسياد هذه الفيافي التي تكونت فيها بعض المدن المعتمدة على التجارة بصورة رئيسة كمكة، وعلى الزراعة كيثرب والطائف وخيبر وغيرها. وقد نشأ عن هذا التحول الاقتصادي طبقة غنية احتكرت التجارة وقادت القوافل عبر هذه الطرق الصعبة، وتكرّست بين يديها ثروات كبيرة لا يستهان بها نتجت عن ذلك التبادل الذي يتم بالمقايضة أو بالنقود، وهكذا نشأت الأسواق الكبرى كعكاظ وغيرها التي يتبادل فيها البدو التجارة وقول الشِّعر والمناظرات الأدبية. وقد صاحب ذلك كله تغيرات ثقافية وأخلاقية ودينية واقتصادية واجتماعية لها أثرها الكبير في انتشار الدعوة الإسلامية في قادم الأيام. وقد أدّت هذه التغيرات الجوهرية على المجتمع العربي إلى التطلع إلى الديانات العالمية المعروفة في ذلك الزمان، وهكذا عرف العرب الديانتين المسيحية واليهودية تحت أشكال مختلفة ومذاهب متعددة وعقائد متضاربة. وعادة ما ارتبطت هاتان الديانتان بالصراع السياسي الذي يحاول كل طرف السيطرة من خلاله على الجزيرة العربية بكاملها. وهكذا أصبح

بعضٌ منهم يبحث عن طرق للخلاص من هذه الهيمنة الدينية المقرونة بالسيطرة السياسية التي تناقض الكبرياء العربية المعهودة، خاصة وأن العرب شاهدوا ضعفهم الظاهر أمام القوى العالمية التي عاصرتهم. كما لمسوا تفرّقهم، واستغلالهم من قِبَلِها للدفاع عن مصالحها. ففكروا في اتحاد قوي يضم شتاتهم، وينظم صفوفهم، ويدفع بهم إلى حماية مصالحهم، ولا يتأتّى ذلك إلاّ بتأسيس دولة عربية مستندة إلى عقيدة تتلاءم والمعطيات السياسية التي تتحكم في مصير عالمهم، وتوافق توجهاتهم الدينية، وتؤلِّف قوة محترمة تسامي الأمبراطوريات الكبرى المحيطة بهم، هذه الدولة القوية هي الحاجة الملحة التي تفرضها الظروف في ذلك الزمان. وهكذا فتحت الأبواب أمام رجل عبقري ليس هناك من يضاهيه لتحقيق هذه الأهداف، وقد ولد هذا الرجل فعلاً في هذه الأيام. وهذا هو تفسير «رودنسون» المادي لبدء سيرة نبيّنا العربي عليه الصلاة والسلام.

وإذا كان المستشرقون قد ركزوا على العوامل الاقتصادية والسياسية التي أدت ـ حسب رأيهم ـ إلى ظهور الدعوة الإسلامية فإنهم لم يغفلوا العوامل الدينية والأخلاقية التي ساعدت بدورها على بلورة هذا الدين الذي يدعو منذ بدايته إلى «الوحدانية» والذي استند ـ بالإضافة إلى ذلك ـ إلى العوامل الاجتماعية والأخلاقية التي ساعدت على ظهوره وانتشاره، فما آثار هذه العوامل في نشأة وانتشار الدعوة الإسلامية في نظر المستشرقين يا ترى؟

ركّز «مونتجمري وات» في كتابه «محمد في مكة» على البيئة الاجتماعية والأخلاقية في الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام. ويرى هذا المستشرق ـ وهو محق في ذلك ـ زيادة العصبية القبلية بسبب ظروف الحياة القاسية في الصحراء. ولكن لا تتطور أية قبيلة إلى أبعد مدى حتى تكوِّن وحدة واحدة مستقلة لأنها تنقسم بسرعة إلى بطون وعشائر وأفخاذ وغالباً ما ينشب الصراع العسكري بينها لأتفه الأسباب. وقد نجم ذلك عن تلك الخصائص القبلية المعتمدة على القوة، والأخذ بالثأر وظهور الأحلاف وحق الجوار.

ويرى الأب «لامانس» أنه بالرغم من قوة العصبية القبلية فإن أفرادها يميلون عادة إلى النزعة الفردية[1]. وهناك من يعيشون على هامش هذه القبائل فيثيرون الاضطراب،

---

(1) لامانس، مهد الإسلام، ص 187 وما بعدها ذكره «وات» في كتابه «محمد في مكة» ص 45.

ويعقّدون الأمور وتتبرأ منهم قبائلهم وهم من يطلق عليه «الخلعاء» أو الصعاليك حسب الأحوال.

ويرجع «وات» أسباب ظهور النزعات الفردية خارج إطار القبيلة إلى المجتمع المكي الذي يتميز بمزاولة التجارة، وقد تطور هذا الاتجاه حتى أصبح الفرد لا يرتبط بالضرورة مع قبيلته أو عشيرته، وأبلغ مثال على ذلك موقف أبي لهب من الدعوة الإسلامية، ومعارضة قبيلة عثمان بن الحويرث لتتويجه ملكاً على مكة، وكذلك اعتناق أصحاب محمد الأوائل لديانته بالرغم من معارضة قبائلهم وعائلاتهم لهم[1].

يمتاز العرب قبل الإسلام بالعديد من الخصائص الأخلاقية الحميدة، فكان جولدزيهر يطلق على المثل الأعلى الأخلاقي لدى العرب: «المروءة» و«الرجولة». ويصف «نيكلسون» هذه الصفات بالشجاعة في القتال، والصبر على الشدائد، والتمسك بالثأر، وحماية الضعفاء، وتحدّي الأقوياء، وقد أملت هذه الخصال ظروف الصحراء القاسية التي تجعل من البدوي رغماً عنه يتمتع بهذه الأخلاق إذ لولا ذلك لضعفت القبيلة ولازدادت قسوة الحياة على ما هي عليه، ولأنها في النهاية تعاون إنساني ضد قوى الطبيعة، وما الكرم والضيافة إلاّ نتاج هذه الظروف التي تمليها حياة الصحراء المجدبة الطاردة.

يصف «وات» أخلاقيات العرب السامية الناجمة من قساوة الحياة في الصحراء إلى انصهار الأفعال والمواقف المتخاذلة وذوبانها في أتون الصحراء ولم تبق سوى الأخلاق النقية الصافية التي تقوم على تقليد سام في علاقات البشر ودرجة عالية من الفضائل، ومن هنا فإن عظمة الإسلام تعتمد اعتماداً كبيراً على صهر هذا العنصر مع بعض النظريات اليهودية والمسيحية[2].

وعندما تعرّض «وات» إلى حالة العرب الدينية قبل الإسلام وصفها بالانحطاط، واشتكى من نقص المصادر والمراجع العلمية التي تعالج هذا الموضوع الحساس، ولم يجد بدّاً من الاعتماد على المصادر الإسلامية، ووصل إلى نتيجة مفادها أن عبادة الأوثان لم يعد لها تأثير أيام محمد[3]. ولكنه تعرّض بشيء من التفصيل إلى ظهور

(1) مونتجمري وات، محمد في مكة، المرجع السابق، ص 46 بتصرف.
(2) المرجع السابق، ص 51 بتصرف.
(3) المرجع السابق، ص 52.

النزعات التوحيدية، منبهاً منذ البداية إلى موقف علماء الغرب السيِّىء حول أثر المصادر اليهودية والنصرانية في التعاليم الإسلامية، كما وصف دراستهم للقرآن بعدم التوفيق لأنها ـ حسب رأيه ـ جعلت هذه الدراسات «الغربية» من الاقتباس الأدبي عقيدة ونسيت أن الاقتباس الأدبي ليس إلاّ جانباً من اللوحة. ومع ذلك فهو يرى أيضاً أن القرآن يكشف للدّارس عن أحكام صريحة على معتقدات العرب الجاهليين وعلى بعض الأفكار التي تسرّبت إلى محمد والمسلمين، كما توجد فيه مقاطع أخرى يمكن الاستنتاج منها معتقدات محمد ومعاصريه بشيء من الثقة[1].

ويرى «وات» أن المنهجية العلمية تتطلب معرفة معتقدات العرب في عصر محمد قبل الكلام عن مدى التأثيرات اليهودية والمسيحية في التعاليم الإسلامية. وهو رأي سديد لأن معظم من تحدث عن هذا الموضوع كان يقفز مباشرة إلى دراسة المؤثرات الخارجية في الدعوة الإسلامية قبل أن يتطرّق بعمق وتفصيل إلى المؤثرات الداخلية عليها.

وقد نحا «وات» منحى مَنْ ينادي بدراسة المؤثرات الداخلية في الإسلام فأكّد أن أهل مكة كانوا يعرفون «الله» و«الرب». واستنتج أنه ربما كان المكّيون يستخدمون كلمة «الله» في العصر السابق على محمد للدلالة على الآلهة الرئيسة في الكعبة كما كانت آلهة الطائف تعرف باسم «اللاّت». وإذا صحّ أن كلمة «الله» كانت تستخدم للدلالة على «الإله» الذي يعبده اليهود والمسيحيون فإن هذا يؤدي إلى الاختلاط، وربما أن الفرضية القاضية بأنه حينما كان بعض المكيين يعبدون «الله» فإنه لم يخطر ببالهم أن معتقداتهم القديمة المشركة لا تتفق مع الاعتقاد «بالله» ولهذا لم يرفضوها[2].

ولكن «وات» يعود إلى آراء من سبقه من المستشرقين فيزعم أن أصل التوحيد عند العرب يرجع بدون شك إلى التأثيرات المسيحية واليهودية نتيجة اتصالهم في مناسبات عديدة بالمسيحيين واليهود عن طريق الجوار والتجارة ووجود العبيد وبعض الأقليات الدينية بينهم في مكة والمدينة والطائف، ويصل وات ـ بعد سَرْدٍ طويل لكيفية اتصال العرب بهاتين الديانتين ـ إلى نتيجة مفادها أن أفكار هاتين الديانتين وصلت إلى

(1) المرجع السابق، ص 56.

(2) المرجع السابق، ص 57.

شبه الجزيرة العربية وهي مقتبسة من الأناجيل الموضوعة وغيرها من الكتب المشابهة[1].

وعند تعرّضه لتأثير «الحنفاء» على الدعوة الإسلامية فإن وات يقلّل من دورهم، ووصفهم بأنهم لم يكونوا حركة منظمة للتوحيد ولكنهم كانوا يبحثون عن عقيدة جديدة خاصة أن هناك عدداً كبيراً من الناس في مكة أحسّوا بالفراغ فأخذوا يبحثون عن شيء يرضي أعماق حاجاتهم[2].

وأخيراً اختتم «وات» بحثه المتعلق بظهور النزعات التوحيدية قبل الدعوة المحمدية بقوله: إن فكرة «الله» قد تسربت إلى التفكير العربي بعمق حتى إنهم يُرَوْنَ إذا فعلوا فاحشة قالوا: إنهم وجدوا آباءهم عليها وإن الله أمرهم بها. كما أن فكرة النبوة قد عرفت لديهم بدليل وجود أنبياء آخرين سابقين للرسول العربي مثل هود وصالح وغيرهما، وأن هذه الأمور جميعها قد ساعدت محمداً على إعداد نفسه وبيئته لتبليغ رسالته بالرغم من أنه ليس من الضروري البتُّ في مشكلة الأهمية النسبية للتأثيرات اليهودية المسيحية في دراسة حياة محمد.

وبعد أن عرضنا عليك آراء المستشرقين حول الحياة السياسية والإدارية والدينية للعرب قبل الإسلام، فإننا نود أن نرد على بعض الهنات التي لازمت كتاباتهم والتي حاولوا من خلالها لَيَّ رقبة التاريخ لتنسجم وما يفترضونه مسبقاً بأن الدعوة المحمدية الإسلامية كانت نتاج تلك الحياة، وأنها نتيجة حتمية لتلك الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والدينية التي مرّ بها العرب الجاهليون. ونؤكد منذ البداية أن موقع مكة الجغرافي لم يكن صالحاً للزراعة ولكنه كان صالحاً للتجارة لأنها تعتبر نقطة تجمّع القوافل القادمة من جنوب الجزيرة العربية إلى الشام والعكس. ثم زاول أهلها التجارة بأنفسهم فأصبحوا أداة وصل تجاري بين الشمال والجنوب باعتبارهم وسطاء لأن أرضهم لا تنتج شيئاً صالحاً للتصدير، ومن هنا كان قول «وات»: إنهم سيطروا على حركة النقل في الطرق المهمة التي تربط اليمن ببلاد الشام وبالعراق.

ومما زاد في أهمية مكة وجود «الكعبة» بها والتي يؤمها الناس للحج منذ تأسيسها

(1) المرجع السابق، ص 59.

(2) المرجع السابق، ص 59.

إلى يوم الناس هذا. وقد اكتست المناطق المحيطة بالكعبة بالقدسية فأصبحت أرضاً حراماً آمنةً لا يقطع شجرها ولا تصطاد حيواناتها وطيورها ولا تسفك الدماء فيها. وقد اشتهرت مكة بهذه المكانة السامية منذ القرن الثاني بعد الميلاد حيث ذكرها بطليموس في كتابه «جغرافيا» تحت اسم «مَكُرَبَة Macoraba» منذ ذلك التاريخ. وأطلق عليها القرآن اسم «بكة» في الآية 29 من سورة آل عمران.

ويرى المستشرق الهولندي «دوزي» Dozy أن تاريخ مكة يعود إلى أيام «داود» الذي أنشأ في زمانه «الشمعونيون» الكعبة وهم «بنو جرهم»[(1)].

ورأيُ دوزي يناقضه رَأْيُ مجموعة من المستشرقين على رأسهم «جيبون Gibbon» الذين زعموا أن مكة لم تعرف ولم تشتهر إلاّ في القرن الأول قبل الميلاد وذلك بناءً على رواية «ديودورس الصقلي» الذي أشار إلى ذلك المعبد الشهير الموجود في أرض قبيلة عربية أطلق عليها «بيزومينتي Bezomenti» والذي كان محجّاً للعرب كافة، واستنتج هؤلاء المستشرقون أن هذا المكان هو مكة[(2)] بالرغم من خطل هذا الرأي الذي فنده «موسيل» ودحضه السياح الذي زاروا حديثاً تلك الأصقاع[(3)].

ولا نريد في هذا السياق التعرض إلى الروايات العربية حول تأسيس مكة من قدوم إبراهيم صحبة زوجه هاجر وابنه إسماعيل إليها وتركهما هناك فهي معروفة ومتواترة في المصادر الإسلامية. ولكن الذي يهمنا هو سيطرة «جرهم» عليها حيناً من الدهر وهم أصهار إسماعيل ثم تغلُّب «خزاعة» عليهم وإقامة «عمرو بن لحي» ملكاً عليهم. وهي قبيلة قدمت من اليمن. وكان هذا الشخص هو أول من نصب الأوثان وأدخل عبادة الأصنام إلى العرب[(4)].

---

(1) Dozy (R.) Die Israeliten zu Mekka, s. 15.
ذكره د. جواد علي في كتابه «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» المرجع السابق الجزء الرابع، ص 12.

(2) GIBBON, History of the decline and Fall of the Roman Empire, cha. 50.
وانظر كذلك Cussin de perceual, Essai sur l'histoire des Arabes avant L'islamisme, I. p. 174.

(3) د. جواد علي، المرجع السابق، الجزء الرابع، ص 10.

(4) محمد بن عبد الله الأزرقي، أخبار مكة المشرفة، الجزء الأول، مكتبة خياط بيروت، ص 49. بدون تاريخ.

وقد بقيت خزاعة صاحبة الأمر والنهي بمكة إلى أن انتزعه منها «قصي» لقريش والذي وصفه «وات» بأنه المؤسس الحقيقي لمكة، وأنه هو الذي ميّز بين قريش البطاح وقريش الظواهر. ولكن الحقائق التاريخية طبقاً لما كشفت عنه البعثات الأثرية تؤكد وجود هذه المدينة وعمارتها قبل قصي بكثير، خاصة أن الكنوز والأسلحة التي وجدها عبد المطلب عند حفره لبئر زمزم تدل على وجود هذه المدينة وازدهارها قبل قصي بمدة طويلة. ولكن نظراً لما نسبت الروايات المتضاربة إلى هذا الشخص من أهمية حالة كونه أول من أظهر «الحجر الأسود»(1)، وأنه أول من حفر بمكة بئراً سماها «العجول»(2) وأنه أول من أحدث «الرفادة» وهي إطعام الحجاج في موسم الحج حتى ينقلبوا إلى بلدانهم(3)، وأنه هو الذي أحدث أيضاً الحجابة والسقاية واللواء، فحاز شرف قريش كله(4). وقيل عنه كذلك: إنه أول من أصاب الملك من قريش بعد ولد إسماعيل، ونُسِبَتْ إليه أقوالٌ وأفعالٌ وأمثالٌ جعلته في غاية السمو والرقي، هذه الميزات السامية هي التي حَدَتْ بالإخباريين إلى أن يعتبروه المؤسس الحقيقي لمكة، وقد سايرهم وات في الاستنتاج. ونحن نعلم تناقض هذه الروايات وتضاربها بحيث يُلزِمُنا طرح الكثير منها لاستقاء معلومات صحيحة عن هذه الشخصية التي عُدَّتْ من الأساطير وإلاّ فكيف يمكننا أن نقبل قول من قال: إنه أصاب الملك من قريش ونحن نعلم أن هذه المنطقة لم تعرف هذا النظام السياسي في تاريخها مطلقاً. بل إن الأخبار الصحيحة تنبئنا عن كراهية قريش للنظام السياسي الملكي عندما رفضت تنصيب عثمان بن الحويرث ملكاً عليها بمساعدة البيزنطيين، وتهديده لهم بضرورة فعل ذلك وإلاّ تعرّضت تجارتهم للمقاطعة في الشام، ولكن قريشاً لم تأبه لهذا التهديد ولم تلتفت لهذا الوعيد وقطعت عنه مأربه ورفضته ملكاً عليها لأنها لم تتعوّد هذا النظام السياسي وإنما تعوّدت إدارة شؤونها بالشورى والإجماع عن طريق أهل الحل والعقد من رؤساء قبائلها.

كما أن تسليم «وات» بوجود شخصية «قصي» يتنافى وما ذهب إليه بعض

(1) البلاذري، أنساب الأشراف، ج1، ص 51.

(2) المرجع السابق، ج 1، ص 51.

(3) ابن كثير، البداية والنهاية، ج2، ص 207 وما بعدها.

(4) الأزرقي، أخبار مكة، المرجع السابق، ج 1، ص 61.

المستشرقين من إنكارهم أصلاً وجوده، واعتبارهم له شخصية خرافية لا وجود لها في أرض الواقع[1].

ونحن لا يهمنا في هذا السياق وجود شخصية «قصي» حقيقة أم أنه كان خرافة ولكن الذي يعنينا عدم تعمق «وات» في دراسة هذه الشخصية التي تنسب إليها القبائل العربية السائدة في مكة إبّان الدعوة المحمدية. وهو منهج يغاير الذي نعرفه عن المستشرقين الآخرين الذين لا يسلِّمون بسهولة بوجود مثل هذه الأحداث والشخصيات إلاّ بعد تمحيص ودراسة عميقين.

وعندما تحدث «وات» عن الشؤون الإدارية بمكة عشية الدعوة الإسلامية تحدث عن مجلس زعماء القبائل الذي يتخذ قرارات استشارية ولم يكن له في واقع الأمر سلطات تنفيذية، وشبههم مثل أعضاء مجلس شيوخ «أثينا» الذين كانوا يجتمعون في المجلس «بركليس» للنظر في الأمور، وخرج بتلك المقابلة بترجيح كفة «الأثينيين» في الديمقراطية والمبادئ الأخلاقية. إلاّ أننا نرى أن هذه النتيجة تحتاج إلى وقفة إيضاحية. فدار الندوة التي يجتمع فيها «الملأ» من الرؤساء وأعيان البلاد للتشاور في شؤون البلاد والبتّ فيها لا يمكن أن تُقَابَلَ بالأنظمة السياسية الشبيهة بها والمعروفة لدينا قديماً وحديثاً، لأنها عبارة عن تجمّع لرؤساء القبائل وساداتها يجتمعون في دار الندوة للتشاور وأخذ الرأي في القضايا العامة التي تهم مكة، ولكن قراراتها ليست ملزمة ومع ذلك فإن التاريخ ينبئنا أن قرارات «الملأ» كانت تحصل بالإجماع وبتوافق الآراء، وأن أولئك الناس لا يقطعون رأياً إلاّ بعد روية وتدبّر وتفكير، وبعد مناقشات ومساومات طويلة يراعى فيها دوماً جانب المروءة والحلم والمرونة وهي الخصائص الخلقية التي شهد بها المستشرقون للعرب قبل الإسلام. فتكون بذلك قرارات هذا المجلس قابلة للتنفيذ ولا يجوز الخروج عنها بعد الإجماع عليها، خاصة أن «دار الندوة» لم يكن يدخلها إلاّ من عرف عنه بالحلم والسؤدد، والكياسة والعقل الراجح بل إنه لا يدخلها إلاّ من تجاوز الأربعين من عمره باستثناء أبي جهل الذي دخلها وهو ابن الثلاثين لجودة رأيه. وحكيم بن حزام الّذي دخلها وهو ابن خمس عشرة سنة لذات الخصال[2]. ومن هنا فإن وصم قرارات «الملأ» بعدم الديمقراطية وخلوها من المبادئ

---

(1) د. جواد علي، المفصل، المرجع السابق، ج4، ص 58.

(2) المرجع السابق، ص 48.

الخلقية مقابَلَةً بالنظام اليوناني المماثل تعسف في القول لم نجد في الواقع ما يبرره خاصة إذا علمنا أن المصدر التشريعي الأساسي للجاهليين كان العرف، وقد درجت الأعراف الجاهلية على أن الأحكام والأوامر والتعليمات الصادرة عن رؤساء القبائل مطاعة ولها قوة القانون في الالتزام بها والتقيّد بما ورد فيها، لأن العرف هو القانون الحقيقي للعرب حتى يوم الناس هذا في البادية، وكل انتهاك له أو مساس به هو انتهاك للنظام العام وسيادة القانون.

نعم، لم يكن في مكة نظام سياسي معروف كبقية الأقطار الأخرى المجاورة لها، ولم تكن لها رئاسة سواء أكانت ملكية أو رئاسية أو شعبية، ولم تكن لها حكومة مركزية منظمة، ولم يكن لها مقومات الدولة الحديثة لأن كل عشيرة أو قبيلة موكول أمرها إلى رئيسها، ولكن هؤلاء الرؤساء لا يخرجون عادة عن قرارات «الملإ» التي يصدرونها بتوافق الآراء مهما بعدت شقة الخلاف واتسعت، ومهما تشعّبت المناقشات وتفرّقت، وتبقى الغلبة دوماً للرأي المشترك الصادر عن الجماعة المعزّز بالعرف الذي لا محيص عنه مطلقاً.

وعندما تحدث «وات» عن الحملة الحبشية على مكة علّل قيامها على المصالح التجارية التي انضمت إلى المصالح الدينية التي كانت الذريعة الأولى لها. ولكن المصادر العربية جميعها ترجع هذه الحملة إلى أسباب دينية صرفة لا علاقة لها بالسياسة أو الاقتصاد. وأن أبرهة بعد أن بنى «القلّيس» أمر العرب بالحج إليها فقام نفر منهم فدنسوها وأحدثوا فيها فاستشاط غضبه وعزم على تخريب الكعبة حتى يكره الناس على الحج إلى كنيسته، ومضى في مشروعه إلى غايته حتى صُرف عنه طبقاً لما تواتر لدينا من أخبار. ولعل «السيوطي» هو المفسر والمؤرخ الإسلامي الوحيد الذي انفرد برواية مغايرة لبقية المؤرخين والمفسرين المسلمين عندما خالفهم في السبب الذي من أجله قرر «أبرهة» هدم الكعبة، وفي الشخص الذي سار على رأس هذه الحملة أيضاً. والسيوطي يعزو سبب الغزو إلى اعتداء أناس من مكة على ابن ابنته «أكسوم» عندما كان راجعاً من الحج، وقد وقع عليه ذلك الاعتداء بالقرب من نجران فاستولى المغيرون على حليّه ومتاعه، وعندما أبلغ جده «أبرهة» بذلك استشاط غضباً، وجرّد حملة بقيادة «شهر بن معقود» واجتازت الجزيرة حتى وصلت إلى مكة بعد مرورها بالطائف وهناك فاجأها طير الأبابيل فجعلها كعصف مأكول[1].

(1) السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج6. ص 394.

ونحن نرى فساد رواية السيوطي من عدة جوانب منها: أن النصارى لا يحجون إلى مكة فكيف يقوم ابن بنت أبرهة وهو نصراني بالحج إليها ويتعرّض لما قيل إنه أصابه من اعتداء؟ ومنها: إجماع الروايات الإسلامية على أن القائد الحقيقي للحملة الحبشية على مكة كان «أبرهة» وليس غيره.

ولعلّ السبب الذي عناه «وات» في أمر هذه الحملة هو سبب سياسي غُلِّف بستار ديني، وهو بغية السيطرة على العالم القديم من قِبَلِ القوتين العظميين في ذلك الزمان، وهما فارس وبيزنطة. وربما أرادت بيزنطة بسط نفوذها على الجزيرة العربية بعد أن استولى حليفها النجاشي على اليمن فجردت هذه الحملة لتنفيذ هذا المشروع الاستعماري المتسم بالمنفعة الاقتصادية، وذلك بغية القضاء على احتكار قريش لتجارة اليمن التي تدر عليهم أرباحاً طائلة. وبما أن موقف بيزنطة الحربي كان يتأرجح مدّاً وجزراً مع الفرس الذين دخلوا ضدهم في صراع عسكري في الشام والعراق، فأوعزوا إلى أحلافهم الأحباش لتجريد تلك الحملة المنكوبة للزحف على الجزيرة العربية بغية الاستيلاء عليها أولاً والتخلص من الأسعار الباهظة التي كان يفرضها الفرس على السلع المارة من بلادهم إليها خاصة وأن تلك الحروب قد حاصرت بيزنطة التي لم تعد تستقبل من تلك البضائع شيئاً بعد أن فرض عليهم الفرس ذلك الحصار الاقتصادي والعسكري.

ولعل ما رواه «الطبري» في تفسيره[1] هو الذي يوحي للمحللين بالسبب السياسي لهذه الحملة الحبشية على مكة وملخصها أن «أبرهة» توّج «محمد بن خزاعي الذَّكْواني» على مضر، وأمره بدعوة الناس إلى الحج إلى «القليس»، وعندما تناهى خبره وسبب مهمته إلى بني هذيل قاموا باغتياله، وعندما سمع أبرهة بذلك قرر غزو بني كنانة الذين ينتمي إليهم الهذليُّ وَهَدْمَ البيت. ولعل غضب أبرهة مرجعه إلى قتل من أمَّره على بني كنانة الذين انضموا تحت لوائه وكان يبتغي السير في سياسته هذه حتى يبسط نفوذه كاملاً على الجزيرة العربية.

ومهما اختلفت الأسباب والدوافع التي أدّت إلى حملة الحبشة على مكة فإن نهايتها المفجعة لها معروفة، وقد عجلت هذه الحملة في القضاء على الأحباش باليمن ذاتها بعد أن انتهزت فارس الفرصة المناسبة وطردتها من جنوب الجزيرة العربية في

---

(1) الطبري، تفسير الطبري، ج 30، ص 194، طبعة بولاق.

قصة طويلة ليس هنا المقام الملائم لذكرها. ولكننا نستنبط من هذه الوقائع جميعاً تكالب القوتين العظميين في الاستيلاء على الجزيرة العربية التي امتنعت دواخلها عليهما. ولعل هذا الصراع السياسي هو السبب الأساسي لهذه الحملة الحبشية أيضاً بصرف النظر عن المقاصد الدينية الأخرى. ومن هنا تكمن مصداقية تحليل «وات» للأسباب والدوافع السياسية لهذه الحملة البائسة. ولكن الذي يستغرب فيه الباحث من تحليلات «وات» نتيجته التي وصل إليها والقائلة: إن عبد المطلب قد حاول الاستعانة بالأحباش ضد أعدائه القرشيين كقبائل عبد شمس ونوفل ومخزوم. ذلك أن الروايات والمصادر العربية أجمعت كلها على أنه لما بلغ أبرهة مشارف الكعبة استولت طلائعه على إبل لعبد المطلب بن هاشم. وقد همّت قريش وكنانة وهذيل بمحاربة «أبرهة» ثم عرفوا أنهم لا طاقة لهم به، فأرسلوا كبيرهم عبد المطلب للتفاوض معه، وأنه لما قابله سأله ردّ إبله التي استولى عليها جيشه، فاستغرب أبرهة من ذلك لأنه لم يحدثه عن الرجوع عن مكة والتنكب عن هدم الكعبة إلى غير ذلك من الأخبار المتواترة، عندئذ تحرزت قريش في الجبال وغادرت مدينتها ناجية بأرواحها تاركة البيت لرب البيت يحميه حتى وقع ما وقع من تفشّي الوباء والمرض في الجيش الحبشي الذي ارتد عنها خائباً مهزوماً. وبذلك فإننا لا ندري كيف حاول عبد المطلب الاستعانة بالأحباش ضد منافسيه من أهل قومه. وقد كان هو الآخر قد التحق بالشعاب والجبال بعد أن دعا ربه إنقاذ بيته من المغيرين. ثم إن «وات» لم يدلنا على المصادر التي استعان بها للوصول إلى استنتاجاته هذه وهي نتائج داحضة كما ترى لا أساس واقعياً أو تاريخيّاً يسندها أو يعضدها.

عندما تحدث «وات» عن ديانة العرب قبل الإسلام أشار إلى تطورها من الحجارة والأشجار حتى أضيفت عليها فيما بعد صفات مجردة وربما كان ذلك بتأثير أجنبي، وكان العرب يعتقدون أن لها علاقة بالكائنات السماوية. ووصل بعد استعراضه ذاك إلى نتيجة افترضها في مقدمة حديثه عن هذا الموضوع مفادها أن عبادة الأوثان لم يعد لها تأثير أيام محمد.

ونحن نرى أن عبادة الأوثان لدى العرب عشية الدعوة الإسلامية لم تكن بذلك الضعف الذي أشار إليه «وات». نعم، إن عبادة الأصنام كانت منتشرة بكثرة بين العرب، وإنها مرت بمراحل عديدة كما أشار إليها صاحبنا. ولكن عبادة الأوثان استمرت قوية وفاعلة حتى بعد ظهور الإسلام. وقد استماتت قريش في الدفاع عن

آلهتها إلى النهاية، ورفضت أية مساومة مع الرسول للتقليل من شأنها، بل إنها فاوضت الرسول وخيّرته بين عدة أمور لتكون لها المكانة اللائقة بها بجوار «الله». وقد كان أصل عبادة الأصنام لدى العرب يرجع إلى أنهم صوّروا آلهتهم تصويراً ماديّاً متمثلاً في تلك التماثيل المنحوتة على هيئة الإنسان والحيوان باعتبارها رموزاً تذكّرهم بالآلهة أو الأشخاص الصالحين، وبعد مرور الزمان، واختلاف الحدثان نسي الناس الأصل الذي ترمز إليه هذه الأصنام فعبدوها من دون الله.

ويخبرنا الإخباريون أن عمرو بن لحي الخزاعي هو الذي أدخل عبادة الأصنام إلى مكة عندما أتى بصنم من أعمال البلقاء بالشام فنصبه في مكة وأمر الناس بعبادته[1].

ويروي ابن هشام عن ابن إسحاق رواية أخرى تبين لنا كيفية انتشار عبادة الأصنام بين أهل مكة، ومفادها أن قريشاً عندما خرجت من بلادها والتمست السعة والفسح في البلاد حملوا معهم حجارة من الحرم تعظيماً له، فحيثما نزلوا وضعوها وطافوا بها كطوافهم بالكعبة حتى انتشرت هذه العادة بينهم، ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل غيره، فعبدوا الأوثان، وبقيت منهم طائفة على عهد إبراهيم يتمسكون بديانته من تعظيم البيت والطواف به، والحج والعمرة، والوقوف على عرفة والمزدلفة، وهدي البدن، والإهلال بالحج والعمرة مع إدخالهم فيه ما ليس منه، فيوحِّدون الله بالتلبية ثم يدخلون معه أصنامهم[2]. وقد بقيت عبادة الأوثان قوية ظاهرة في مكة والطائف حتى تمّ القضاء نهائيّاً عليها بعد فتح مكة، ومن هنا تنهار نظرية «وات» الذي أراد أن يبرهن لنا على أن هذه العبادة قد اضمحلّت عند ظهور الإسلام. وكأنه يريد الإنقاص من قيمة هذه الدعوة التي قامت أصلاً وأساساً على عقيدة التوحيد ونبذ عبادة الأصنام مهما كان شكلها.

وكما حاول «وات» التقليل من شأن عبادة الأوثان عشية الدعوة الإسلامية حاول أيضاً البرهنة على أن أهل مكة يعتقدون في الله وأنهم يعبدون الأصنام تقرُّباً إليه طبقاً للنص القرآني المعروف، ولكنه يرى أن المكيين الجاهليين ربما يستخدمون كلمة الله للدلالة على الآلهة الرئيسة في الكعبة كما كانت آلهة الطائف تعرف باسم «اللات».

---

(1) ابن هشام، السيرة النبوية، الجزء الأول، الطبعة الثانية، مطبعة البابي الحلبي، ص 77، 1955.

(2) المرجع السابق، ص 78.

وانتهى بعد تحليل قصير إلى أن بذور التوحيد ظهرت عند العرب بفعل التأثيرات اليهودية المسيحية.

ونحن نرى أن هذا التحليل لا يستقيم وما يرويه لنا الإخباريون وكذلك النصوص القرآنية من أن أهل مكة كانوا على عقيدة التوحيد التي نشرها بينهم إبراهيم ثم ابنه إسماعيل، وأن إبراهيم هذا لم يكن يهوديّاً ولا نصرانيّاً ولكنه كان مسلماً حنيفاً وما كان من المشركين، وأن ديانة التوحيد هذه قد أصابها التطور طبقاً لما أوردناه حتى تحولت عند الغالبية العظمى إلى عبادة الأوثان التي يعتقد العرب أنها تقربهم إلى الله زلفى. وبذلك فإن المقصود «بالله» ليس الإله الرئيس في الكعبة الذي يوجد بجواره آلهة أخرى ثانوية، ولكنه هو الله كما هو معروف طبقاً للنظرية الإسلامية في التوحيد، كما أن وجود العقيدة الإبراهيمية المسلمة أصلاً هي التي أثّرت في ظهور التوحيد وفي حركة الحنفاء عشية الدعوة الإسلامية، ولم تكن راجعة إلى تأثير الديانتين اليهودية والمسيحية. وإن كنّا لا ننكر ـ كما فصلنا في مباحث سابقة ـ تأثير هاتين الديانتين في اليمن والمدينة في بعض الحنفاء كورقة بن نوفل، إلاّ أن بذور التوحيد تستمد أصولها الحقيقية من دين إبراهيم وإسماعيل ابنه كما أسلفنا.

وعندما يتحدث «وات» عن حالة الجزيرة العربية الدينية عشية الدعوة المحمدية فإنه يضيف إلى التأثيرات اليهودية والمسيحية «حركة النبوّة» السابقة على البعثة المحمدية ضارباً الأمثال بهود وصالح ومسيلمة إذ صحّ عنه أنّه قد أعلن نبوته قبل محمد، فهو قد اعتبر هذه الحركات الدينية التي تدّعي النبوّة هي عبارة عن الإرهاصات المبدئية التي مهّدت المسرح لظهور النبي العربي محمد.

ولكن لو رجعنا إلى القرآن الكريم والذي نعتقد صدق ما ورد فيه من أحكام وقصص وأمثال نراه ينبئنا بوجود أنبياء بشّروا بعقيدة التوحيد في الجزيرة العربية، وأن أقوامهم قد أصابتهم الكوارث والمهالك نتيجة تكذيبهم لأولئك الأنبياء المبعوثين لهم، وحدّد لنا القرآن أسماءهم بصريح العبارة «كهود» و«صالح».

ويذكر لنا أهل الأخبار وجود نبي عربي يدعى «حنظلة بن صفوان» وقد بعثه الله إلى أهل «الرّس» فقتلوه[1]. كما ذكر هؤلاء الأخباريون «شعيب بن ديذمهدم» الذي

(1) الروض الأنف، ج 1، ص 19، ذكره جواد علي في كتابه «المفصل» المرجع السابق، ج6، ص 84.

أرسل إلى أهل «حضور» فقتلوه، فاستأصلهم «بخت نصر» وقبره يقع في جبل باليمن اسمه «صنين»[1]. وما قصة «مسيلمة بن حبيب الحنفي» ببعيدة أو غريبة علينا، وقد نقل لنا الإخباريون عن أخباره الشيء الكثير وأكدوا أنه قد ادّعى النبوّة بمكة قبل الهجرة. واستطرد الطبري كثيراً في نقل أخباره وأحواله إلينا قبل وفاة النبي وبعده وهي أخبار تدعو إلى التمحيص والتدقيق وغربلة الصحيح من الموضوع منها لأن هذه الشخصية لم تعط حقها من الدرس والتحليل العلميين.

وهؤلاء الأنبياء والمتنبِّئون لم تكن أمورهم خافية على أهل قريش إبّان الدعوة المحمدية، ولم يخف القرآن أخبارهم عنهم، بل إنه أشاد بهم، وجعل الكوارث التي حاقت بأقوامهم الذين كذبوا بهم عظة وعبرة لغيرهم، ومن هنا لم يكن هؤلاء الأنبياء إرهاصات أولية للدعوة المحمدية، وإذا كانت فكرة النبوة قد تأصّلت في هذه الأصقاع فإنها لم تكن الأساس الحقيقي لظهور الدعوة الإسلامية. ولكنها سنة الله في خلقه الذي يبعث لهم بين الحين والآخر أنبياء ورسلاً لهدايتهم إلى الطريق المستقيم. ومن هنا نصل إلى خاتمة حول هذا الموضوع مفادها أن البعثة المحمدية لم تتأثر في اندلاعها بالأحوال الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية والخلقية التي مرّت بها الجزيرة العربية، ولكنها نبوّة وهداية أصلية في عقائدها وشعائرها وعباداتها ومعاملاتها، أرادها الله أن تكون كذلك دونما تأثر بتلك العوامل الخارجية والداخلية التي عزف المستشرقون كثيراً على أوتارها، التي حاولوا تفسيرها بمنظار العوامل النفسية والمادية التي مرت بها الجزيرة العربية أو مرّ بها النبي العربي في حياته الخاصة أو العامة.

وكما عزف «وات» و«رودنسون» على أثر الظروف المتعلقة بالجزيرة العربية في قيام الإسلام، عزف «السير وليام موير» بدوره على هذا النغم النشاز في كتابه الهام: «حياة محمد»[2].

خصّص «موير» هذا الكتاب الذي نشره عام 1858م للسيرة النبوية، وشفعه بمقدمة طويلة تناولت مصادر هذه السيرة والتي أجملها في القرآن الكريم الذي تعرض تفصيلاً إلى خصائصه، وكيفية نزوله، وطريقة جمعه ورسمه، واستنبط منه ما شاء من

(1) المرجع السابق، ج6، ص 84.

(2) Muir (W.) Life of Mahomet, 4 Volumes, London, Smith, ELDER & Co. 65, CORNHILL, 1858.

تاريخ السيرة. ثم تعرض بعد ذلك للحديث الذي عالجه بعمق واستفاضة من جميع جوانبه، وذلك طبقاً لما أوردناه في الجزء الأول من كتابنا، واستخلص منه هو الآخر معالم السيرة النبوية. ثم درس في الفصل الأول منه حالة الجزيرة العربية قبل الإسلام باعتبارها أمراً ضرورياً لمعرفتها نظراً لأن قيام الإسلام قد تأثر بالعديد من الظروف والملابسات المتعلقة بتاريخها وأحوالها الجغرافية، والاقتصادية، والسياسية، والجويّة. ورأى هذا المستشرق أنه من الضروري معرفة المواد التي وجدها «محمد» في الجزيرة العربية خاصة في مكة والتي استخدمها مؤخراً في تطوير ديانته. وتساءل بذلك عن دور إبراهيم الذي يعتقد الرسول أنه كان أباً للعرب وللإسرائيليين على حدٍّ سواء، وعن دور معتقداته التي ربما بنى عليها الرسول توحيده وعقائده. وذكر أن هذه الاعتبارات تقودنا حتماً إلى البحث عن السكان الأوائل الذين عمّروا هذه الجزيرة حتى نستخلص تأثيرهم في الديانة الإسلامية[1].

استند «موير» في دراسة الأقوام الأولى التي عمرت الجزيرة العربية إلى الروايات الإسلامية، وكيف ربطت هذه الروايات بين ملوك حمير وقريش. ولكن هذه الروايات لا تؤرخ لهذه الأقوام إلاّ للقرون الثلاثة السابقة على ولادة الرسول، ثم تسكت عما وراء ذلك.

لا يُعَوِّلُ «موير» على صحة هذه المصادر الإسلامية ويراها غير صحيحة ولا أصيلة حول هذا الموضوع. ويطرح جانباً تلك النظرية التي تؤصل البشرية إلى أبناء نوح الثلاثة «حام وسام ويافث» وكيف أن سام بن نوح هو جد «العرب واليهود» ويراها عبارة عن أساطير مختلطة يجب أن تطرح جانباً لأنها مستقاة من مصادر يهودية ولا تستند إلى أصول أنثروبولوجية. ومع ذلك فهو يتعرض لقصة «إبراهيم» مع «هاجر» واصطحابها إلى مكة، وولادة إسماعيل الذي يعتبر أباً للعرب جميعاً كما كان إبراهيم أباً للإسرائيليين فيكون العرب واليهود أبناء عمومة. ويرى «موير» أن هذا الرأي مجرد أسطورة لا أساس علمياً يعضدها وإن كانت اللغة والعادات والتطبيقات الدقيقة تؤيده، خاصة أن اللغتين العربية والعبرية تعودان إلى أرومة واحدة[2].

وبعد استعراض تفصيلي للقبائل العربية والإسرائيلية، وإجراء دراسة مقابَلَةً بينهما

(1) Ibid, op. cit, p. cvi.

(2) Ibid, op. cit, p. cxvi.

من الناحية الجنسية يصل «موير» إلى نتيجة مفادها أن هذه القبائل تنتمي إلى الدم الإبراهيمي.

ثم يتعرض «موير» في صفحات طويلة إلى وصف الجزيرة العربية من الناحية الجغرافية، ووصف حالتها الاقتصادية وبيان الطرق التجارية التي تمر بها. وخصائص هذا الاقتصاد المبني على التجارة من جهة وعلى بعض الزراعة في بعض الأقاليم الخصبة من جهة أخرى، ثم يعالج الأديان والمعتقدات السائدة في الجزيرة العربية قبل الإسلام. وهو لا يخرج في هذه المباحث عمّا سطره مَنْ تعرَّضنا لهم من أضرابه من المستشرقين فنكتفي بما أوردناه آنفاً منعاً للتكرار.

ويسهب «موير» في وصف اليمن من الناحية الجغرافية والتاريخية، فيعدد القبائل الموجودة به، ويبين أصلها، ويتتبع سيرة ملوكها، ويشير إلى دخول اليهودية إليها، ثم يفصّل القول في حملة الحبشة عليه وكيفية استيلائها على تلك الأصقاع، وتجريد حملة الفيل على مكة، وانتهاء حكمها بعد طردها من قِبَلِ الفرس. وكما عالج «موير» بإسهاب شديد أحوال اليمن قبل الإسلام، عالج بنفس المنهجية مملكة الحيرة وقبيلة الغساسنة وعلاقة هذه القبائل والممالك بالفرس وبيزنطة، كل ذلك طبقاً للمصادر الإسلامية المعروفة، إلى أن يصل إلى وصف مكة عشية الدعوة الإسلامية. وفي وصفه هذا يصف بناء الكعبة من قِبَلِ إبراهيم وابنه إسماعيل بأنه محض أسطورة. وبعد أن يتعرض لقصة إسماعيل وأمه هاجر طبقاً للروايات الإسلامية ـ والتي لا يعتقد صحتها ـ يَعُدُّ أجداد النبي ابتداء من عدنان ويرفض ما وراء ذلك إلى إسماعيل استناداً إلى رواية الواقدي الذي ذكر أن تسلسل النسب من عدنان إلى إسماعيل كان من وضع اليهود الذين اختلفوا فيه ولو صح ذلك لكان رسول الله أعلم الناس به؛ فالأمر هو الانتهاء إلى معد بن عدنان ثم الإمساك عمّا وراء ذلك إلى إسماعيل بن إبراهيم[1].

والذي يهمنا في هذا السياق أن «موير» بدراسته المطولة للجزيرة العربية قبل الإسلام على سائر أوجهها قصد من ورائها بيان تأثير هذه العوامل مجتمعة في أصول الدعوة الإسلامية وتطورها. وقد واصل هذه الدراسة مطبقاً فيها منهج السرد التاريخي الخالي من التحليلات والاستنباطات العلمية أو الشخصية إلى أن يصل إلى أجداد الرسول المباشرين، فيتعرض بالتفصيل لسيرة قصي، وهاشم، وعبد المطلب وعلاقته

---

(1) Ibid, op. cit, p. cxciii.

بحملة الحبشة على مكة. وفي هذه الجزئية لا يذهب إلى ما ذهب إليه «وات» من أن عبد المطلب قد استعان بأبرهة ضد أعدائه القرشيين، ولكنه يرد مقابلته معه طبقاً لما أوردته الروايات الإسلامية. ويستمر «موير» في هذا السرد التاريخي المجرد إلى أن يصل إلى ميلاد الرسول وطفولته. وهنا سنعالج هذا الموضوع في المبحث الثاني من كتابنا طبقاً لوجهة نظر المستشرقين تحت عنوان «السيرة النبوية قبل البعثة المحمدية». فما آراؤهم في هذا الخصوص يا ترى؟

المبحث الثاني

السيرة النَبويَّة قبلَ البعثة المحمَديَّة

لم يختلف المستشرقون على وجود النبي العربي حقيقة إلاّ حفنة منهم ارتابوا في وجوده، وعدّوه شخصية أسطورية وعلى رأس هؤلاء المستشرق الروسي «تولستوف» الذي تجاوز في دراساته كل الحدود، وأكّد أن الإسلام قد نشأ من أسطورة مستمدة من اعتقادات سابقة تسمى «الحنيفية»[1]. وقد اختلف المستشرقون في السنة التي ولد فيها الرسول. فهذا «مكسيم رودنسون» يقطع بأن أحداً لا يعرف يقيناً متى ولد محمد الذي أصبح رسول الله. وهناك من يعتقد أن ولادته كانت معاصرة لحكم «كسرى أنو شروان» أي عام 579م. وهناك من يقول: إنه قد ولد عام الفيل الذي صدّت فيه طير الأبابيل الأحباش عن مكة وهو رأي خاطئ بكل تأكيد. ولعل ولادته وقعت بين 567 و573 ميلادية وإن اعتمد الباحثون عام 571 كتاريخ صحيح لمولده[2].

ويشك «مونتجمري وات» في العام الذي ولد فيه الرسول. ويتحدث عن هذه الواقعة بصيغة الشك والريبة عندما يقول: «قيل إن محمداً ولد عام الفيل». وهي السنة التي حاول فيها الأمير الحبشي أو نائب ملك الحبشة على اليمن الزحف على مكة بجيش عرمرم مصحوباً بفيل. وحاول العلماء تحديد هذا العام الذي أطلق عليه «عام الفيل» بسنة 570م. ولكنه نظراً للاكتشافات الأثرية الحديثة في جنوب الجزيرة العربية

(1) عبد العزيز الدوري ورفاقه، تفسير التاريخ، ص 14 ـ 16، ذكره عماد الدين خليل في كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، المرجع السابق، ص 140.

(2) RONDINSON (M.) Mahomet, op. cit, p. 61.

التي أثبتت أن الفرس استولوا على اليمن وطردوا منه الأحباش هذه السنة أي عام 570 ميلادية، فتكون الحملة الحبشية على مكة قد وقعت بالضرورة قبل هذه السنة بعامين أو ثلاثة أعوام[1]. ولكن «وات» يعود في كتابه «محمد في مكة» إلى التشديد بصيغة الجزم على أن محمداً قد ولد عام الفيل حين فشل أبرهة في حملته على الكعبة وكان ذلك نحو 570 ميلادية[2].

وكما اختلف المستشرقون في العام الذي ولد فيه النبي اختلف المؤرخون المسلمون في شأنه أيضاً، فأكثرهم أكد ولادته عام الفيل المقابل لسنة 570م. ويذهب الآخرون وهم الأقلية إلى أنه ولد قبل الفيل بخمس عشرة سنة. ويذهب غير هؤلاء وأولئك إلى أنه ولد بعد عام الفيل بثلاثين سنة أو سبعين سنة[3].

ولعلّنا نستطيع بقليل من الدرس والتمحيص دحض ما ذهب إليه «وات» من أن الاكتشافات الأثرية في اليمن أثبتت استيلاء الفرس على اليمن وطردهم للأحباش عام 570 ميلادية، وبذلك تكون الحملة الحبشية على مكة قد وقعت قبل هذه السنة بعامين أو ثلاثة أعوام لعدة أسباب منها: ما اكتشفه العالم البلجيكي «ريخمانس G.Ryckmans» من نصّ مكتوب على صخرة بالقرب من بئر «مريغان» وقد استنتج منه بعض الباحثين أنه يشير إلى حملة أبرهة على مكة في العام الذي عرف عند الإخباريين بـ«عام الفيل». وهذا النص المنقوش يحمل تاريخ (622) من التقويم الحميري الموافق لسنة 547 أو 553 للميلاد. وهذه النتيجة تطابق من ذهب إلى القول: إن مولد الرسول كان بعد عام الفيل بثلاث وعشرين سنة أي أن مولده يكون عام 547 ميلادية في حالة ما إذا كان الفرق بين التقويم الحميري والتقويم الميلادي «115 سنة». وإذا ما أخذنا برأي «ريخمانس» القائل: إن الفرق بين التقويمين هو «109 سنة» فيكون عام الفيل هو 552 ميلادية وهو يتطابق مع تاريخ غزو الحبشة لمكة طبقاً للنص المشار إليه[4]. ومنها: أن الأحباش لم يطردوا من اليمن بعد حملة الفيل بعامين أو ثلاثة أعوام لأنه ملك اليمن بعد أبرهة ابنه «يكسوم» ثم ملك بعد «يكسوم» ابنه «مسروق» الذي دخل الفرس اليمن

---

(1) WATT (M.) Mahomet, op. cit, p. 10.

(2) مونتجمري وات «محمد في مكة» المرجع السابق، ج1، ص 64.

(3) محمد حسين هيكل، حياة محمد، المرجع السابق، ص 108 ـ 109.

(4) د. جواد علي، المفصل، المرجع السابق، ج3، ص 500.

في عهده وقتلوه في رواية طويلة ليس هنا مكان سردها. وكان مُلْكُ الحبشة على اليمن اثنتين وسبعين سنة[1]. وبالرغم من عدم ذكر الإخباريين سنوات حكم كل من «يكسوم ومسروق» بعد أبرهة فإنها ليست سنتين أو ثلاثاً كما ذهب إلى ذلك مونتجمري وات بل إن «الدينوري» يرى أن حكم «يكسوم» بلغ تسع عشرة سنة. والخلاف حسبما نراه ليس الشك في ولادة الرسول عام الفيل خاصة أن المصادر الإسلامية تكاد تجمع على ذلك على اختلاف بسيط في الأيام، ولكن الخلاف الذي لم يفصل فيه المؤرخون هو بيان ما يعادل التقويم الميلادي لعام الفيل، علماً بأن العرب لم يكونوا يؤرخون بالتقويم الميلادي ولكنهم يؤرخون بالتقويم الحميري أو الروماني الذي أطلق عليه «تقويم بصري». وإذا كانت المصادر الإسلامية تشير إلى مولد الرسول بعد عشرين سنة أو أربع وعشرين سنة من سلطان كسرى أنو شروان[2]، وإذا كان ابتداء حكم كسرى أنو شروان هو سنة 579 ميلادية فعام الفيل يكون طبقاً لرواية النويري هو 599 ميلادية وطبقاً لرواية الطبري يكون 603 ميلادية وليس 570 و571 للميلاد. أما إذا أخذنا برواية من حدد عام الفيل باثنتين وأربعين سنة من ملك «أنو شروان» فيكون هذا العام قد وقع في سنة 573 للميلاد[3] تقريباً، وهذا الرقم الأخير يطابق أو يقارب الرقم الذي ذهب إليه أكثر المستشرقين حين حوّلوا أكثر ما ذكره أهل الأخبار عن سنة ولادة الرسول إلى التقويم الميلادي[4].

وكما اختلف المؤرخون في العام الذي ولد فيه الرسول اختلفوا كذلك في الشهر الذي ولد فيه وإن كان أغلبهم قد رجح شهر ربيع الأول، وذهب قلتهم إلى شهر المحرم أو صفر أو رجب أو رمضان. وكما انصب الخلاف على العام والشهر انصب كذلك على اليوم الذي ولد فيه الرسول والوقت الذي حصلت فيه ولادته أَلَيْلاً كانت أم نهاراً. وهذه الاختلافات الثانوية لم يعرها المستشرقون اهتماماً كبيراً.

وإذا كان المستشرقون قد اتفقوا على ولادة الرسول ووجوده الحقيقي إلا ما كان

---

(1) أ ـ الطبري ـ تاريخ، المرجع السابق، طبعة دي خوييه، ج2، ص 953 وما بعدها.
ب ـ النويري، نهاية الأرب، المرجع السابق، ج 15. ص 500.
(2) المرجعان السابقان، الطبري، ص 997. النويري، ص 309.
(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المرجع السابق، ج 20، ص 194.
(4) د. جواد علي، المفصل، المرجع السابق، ج 3، ص 508.

من بعض المستشرقين الروس، فإنهم يلقون بظلال من الشك على سيرته في المراحل المتقدمة من حياته. فهذا صاحبنا «وات» يعتمد على الروايات الإسلامية التي تؤكد نشأة الرسول في رعاية جده «عبد المطلب» إلاّ أنه يشك في ولادته بعد وفاة أبيه إذ يقول عن ذلك: «ربما ولد بعد وفاة أبيه»[1]. ثم يصف أسرة الرسول بأنها من الطبقات الأرستقراطية التي كان من عادتها أن تعهد بأبنائها للمراضع من القبائل البدوية لينشأ أطفالها نشأة صحيحة، وحدد مرضعته بأنها «حليمة»، ووصف حياة الرسول الأولى بتوالي المصائب عليه لوفاة والدته وهو في السادسة من عمره ثم وفاة جدّه بعدها بعامين. وأنه تكفل برعايته عمّه أبو طالب، وأنه شارك في حرب الفجار، وربما حضر حلف الفضول لأنه عبّر بعد سنوات عن موافقته عليه، لأن هدف ذلك الحلف الوقوف إلى جانب مبادئ العدل ضد عدوان القبائل القوية الغنية، وكان هذا الهدف قريباً جدّاً في بعض الوجوه من التعاليم القرآنية[2].

ويشك «وات» كعادته في الوقائع والحوادث السابقة على بعثة الرسول ويصفها بأنها قابلة للجدل، وكثير من هذه الوقائع ليست حقيقية بالمعنى الواقعي للمؤرخ، لأنها تحاول وصف وقائع يمكن نسبتها إلى فترات لاحقة من حياة محمد، واستدلّ على رأيه بواقعة استرضاع الرسول من قِبَلِ حليمة، ونزول الخير العميم عليها للبركة التي حلّت عليها وعلى دوابها وحيواناتها، وواقعة شق صدره وهو يرعى حيوانات حليمة رفقة أخوته من الرضاعة. كما أورد واقعة سفر النبي مع عمّه أبي طالب إلى الشام ومرور قافلة قريش على بحيرى الراهب وتنبُّئِه بأن محمداً سيكون له شأن في قابل الأيّام. وقد سرد «وات» هذه الوقائع طبقاً للروايات الإسلامية وشك في حصولها طبقاً لإيراد ابن إسحاق لها، مع أنه قد أقرّ بأن هذه الوقائع يعتبرها المسلمون حقائق لا يرتابون فيها وتكوِّن ملحقاً مناسباً لحياة نبيّهم[3].

ويعود «وات» إلى تأريخ سيرة النبي في كتابه «محمد» قائلاً: إن والد الرسول «عبد اللّه» قد توفي قبل ولادته، وهكذا تعهده بالرعاية والعناية جده «عبد المطَّلب» رئيس عشيرة هاشم. وقد قضى بدون شك معظم سنواته الأولى مع والدته التي تنتمي

---

(1) مونتجمري وات، محمد في مكة، المرجع السابق، ج1، ص 65.

(2) المرجع السابق، ص 66.

(3) المرجع السابق، ص 66 ـ 72 بتصرف كبير.

إلى عشيرة أخرى. وطبقاً للأعراف المكية فقد أرسلته والدته إلى البادية عند مرضعة بدوية. وعندما بلغ محمد السادسة من عمره توفيت والدته فتولّى رعايته بصورة مباشرة جده الذي لم يلبث بعد سنتين أن قضى هو الآخر نحبه. فتكفّل به عمه أبو طالب بعد وفاة جدّه والذي أصبح الرئيس الجديد لعشيرة هاشم[1].

ويقول «وات»: إن مستقبل يتيم في مكة في القرن السادس الميلادي لم يكن بالأمر الهيّن؛ فطبقاً لطريقة حياة البدو القديمة فإنه من المعروف أن رئيس العشيرة أو القبيلة مسؤول عن أفراد عشيرته أو قبيلته. ولكن في مكة حيث الصراع الجنوني على أشده من أجل زيادة الثروة والغنى، يصبح كل شخص يبحث عن مصالحه الذاتية متناسياً مسؤولياته السابقة. فكان الذين تحملوا مسؤولية رعاية محمد عملوا كل ما من شأنه لمنعه من الموت جوعاً، ولكن كان من الصعب عليهم فعل أكثر من ذلك خاصة وأن ثروة بني هاشم قد تناقصت في هذه الفترة. وهكذا فإن اليتيم الذي لا يرعاه أحد، والذي لم يخص برعاية معينة لم يكن مُهَيّأً لمستقبل تجاري زاهر. وكانت التجارة هي المستقبل الوحيد المفتوح حقيقة أمامه. وعندما سافر محمد مع عمّه إلى الشام فقد اكتسب بعض الخبرات ولكن نظراً لنقص الرساميل لديه فقد كانت الفرص قليلة أمامه لاستخدام هذه الخبرة التي حصل عليها[2].

«لا نعرف شيئاً كثيراً عن أحوال مكة إبّان الفترة الأولى من شباب مكة»، يقول «وات»، ويرى أن المعلومات التي يمكن الحصول عليها متناثرة ومتضاربة وناقصة ومن الصعوبة بمكان فصل الوقائع التاريخية عن الأساطير. ومع ذلك فإن هذه المعلومات تعطينا لوحة عن مدينة تتطور فيها التجارة ويزداد فيها القوة والنفوذ. فقبل عام 590 للميلاد حصلت واقعتان هامتان ارتبطتا بمحمد من قريب أو بعيد. أولاهما سلسلة من المعارك عرفت تحت اسم «حرب الفجار» وقد حضر محمد مع أعمامه كل أو إحدى هذه المعارك بالرغم مما قيل عن دوره البسيط فيها. وقد نتج عن هذه المعارك «حلف الفضول» وقد حضر محمد شخصيّاً هذا الحلف والذي لا يزال يذكره بخير حتى آخر حياته. ويتأسف «وات» على عدم معرفة المؤرخين تفاصيل واسعة عن حلف الفضول الذي يراه قد لعب دوراً هامّاً في حياة مكة والذي عقد أصلاً ضد السياسة والأشخاص

---

(1) WATT (M.) Mahomet, op. cit, p. 10.

(2) المرجع السابق، ص 11.

الذين سيواجههم محمد مستقبلاً. كما أن دور عشيرته الهام في هذا الحلف قد قادها في النهاية إلى معاضدة محمد بصرف النظر عن العوامل الدينية[1].

وفي هذا العالم المضطرب المحكوم برجال الأعمال والمصالح المادية المتضاربة يتساءل وات: وكيف يتمكن شاب يتيم مهما كانت صفاته من شق طريقه؟ ويجيب: إن السبيل الوحيد المطروح أمامه هو الزواج من سيدة غنية وهي الحادثة الثانية في حياة محمد المبكرة.

ويقول «وات»: إن وضع المرأة الحقيقي في هذا المجتمع المكي الذي يموج بحمّى التجارة والاضطراب الاجتماعي ليس معروفاً بدقة، ولا يستبعد أن تقوم بعض النساء بتنظيم أمورهن والاستقلال في أحوالهن الاقتصادية والمالية، وكان بمكنتهن مزاولة التجارة لحسابهنَّ. وكان الطلاق منتشراً في هذه البيئة المحمومة ويصاحبه موت العديد من الرجال قبل الأوان، هذه الظروف جعلت المرأة تتزوج بالتتابع العديد من الرجال، وكان بمكنةِ محمد الزواج بمن يشاء من النساء لكثرتهن. ولكنه تزوج خديجة الغنية والمستقلّة ماليّاً والمتزوجة مرّتين قبله والتي كانت تكبره في العمر. وقد استخدمته قبل الزواج كوكيل عنها في قافلة تجارية إلى سوريا، وقد بلغ من رضاها عن محمد وتأثرها بشخصيته أنها عرضت عليه الزواج فرضي. ويقال: إن محمداً كان عمره عند زواجه بها خمساً وعشرين سنة، وكانت خديجة قد بلغت الأربعين. ويشك وات في عمر «خديجة» الذي يراه أقل من ذلك بكثير لأنها ولدت للرسول ولدين وأربع بنات، ولو كان عمرها كما يقول الرواة قد بلغ الأربعين لما استطاعت إنجاب هذا العدد من الأطفال نظراً لحالة النساء الجسدية في تلك البيئة وفي تلك الحقب من الزمان.

«وكان لهذا الزواج أهميته بالنسبة إلى مستقبل محمد» يقول «وات»، فقد خطا بذلك في نظر المجتمع المكي أولى خطواته لارتقاء سلّم النجاح. فأصبح يملك رأسَ مالٍ كافياً ليشارك نوعاً في الأعمال التجارية، ولا ندري فيما إذا كان قد رحل إلى سوريا أو كلّف رجالاً له للإشراف على أعماله ولكن هذا الزواج لعب دوراً هامّاً في تطوره الروحي، فقد كانت خديجة ابنة عم رجل يدعى «ورقة بن نوفل» وهو رجل

(1) المرجع السابق، ص 12.

متديّن اعتنق المسيحية، والذي قيل عنه: إنه قد شجع محمداً لتقبل الوحي المماثل لليهود والنصارى. وكان محمد يلتجئ دوماً إلى خديجة في لحظات اليأس التي تمر به خاصة عندما شك في رسالته النبوية. لقد كان زواجه بخديجة منعطفاً هامّاً في حياته ولم يتزوج عليها مطلقاً حال حياتها(1) ولا يزال يذكرها بخير حتى آخر أيامه.

لندع مؤقتاً آراء «مونتجمري وات» عن السيرة النبوية وسنعود إليها لتحليلها والرد عليها، ولنعرض التفسير المادي لهذه السيرة طبقاً لآراء «مكسيم رودنسون» الذي يوافق على ولادة الرسول من أبيه «عبد اللّه» وأمه «آمنة» وأنه ينتمي إلى عشيرة بني هاشم المنتمية بدورها إلى قبيلة قريش، ويرى أن هذه المعلومات لا يمكن التأكد من صحتها ولكن يمكن قبولها على أنها كذلك.

ثم يستطرد «رودنسون» في وصف مكة، وموقعها الجغرافي ووجود البيت الحرام فيها، وكيف أصبحت مركزاً تجاريّاً هامّاً لموقعها الجغرافي المتوسط بين شمال الجزيرة العربية وجنوبها، وكيفية تطور الديانة فيها، والآلهة التي تُعبد فيها، والعشائر والقبائل المسيطرة عليها، وكيفية تقاسم أبناء «قصي» الأربعة النفوذ بينهم، وغيرها من المعلومات التي أتينا على ذكر بعض منها، والتي فصّل فيها الإخباريون المسلمون، وذهبوا فيها كلَّ مذهب. وكان هذا الاستطراد الواصف لحالة مكة الاقتصادية قبل البعثة النبوية مرجعه إلى محاولة تفسير رودنسون للبعثة المحمدية تفسيراً ماديّاً، وكان يريد البرهنة على أن الدعوة الإسلامية قد قامت لأسباب اقتصادية أكثر من قيامها لأسباب سياسية أو دينية، ومن هنا كان إجهاده لنفسه في صفحات طويلة من كتابه لوصف هذه العوامل المادية التي يراها النواة الحقيقية التي ولدت منها الدعوة الإسلامية.

ثم تحدث «رودنسون» بشيء من التفصيل عن حياة عبد المطلب، ونفوذه في مكة، ومكانته السامية بين قومه، وتجارته الواسعة مع سوريا واليمن، وجمعه للسقاية والرِّفادة بعد عمه المطلب، وحفره لبئر زمزم الذي وفّر عليه جهود السقاية بنوع خاص. وقيل عنه: إنه قاد المفاوضات مع أبرهة عندما عزم على اجتياح مكة، وربما كانت هذه الحملة سبباً في محاولة جمع عشائر قريش في مواجهة عدو أجنبي. وكيف أنه تزوج من العديد من العشائر والقبائل حتى أصبح له من الأولاد عشرة. وكان أحد أبنائه يدعى «عبد اللّه» من زوجته فاطمة بنت عامر من عشيرة بني مخزوم القرشية. وقد

---

(1) المرجع السابق، ص 14.

قيل عنه: إنه كان رجلاً وسيماً وأراد والده الارتباط بسبب مع عشيرة «بني زهرة» فخطب «آمنة بنت وهب» لابنه عبد اللّه، وخطب لنفسه «حلّة بنت وهيب» التي تنتمي إلى نفس العشيرة[1].

يقول رودنسون: «يبدو أن آمنة بقيت في منزل أهلها، وكان عبد اللّه يتردد عليها هناك طبقاً للعادات العربية القديمة. وقد ولدت منه طفلاً واحداً هو محمد». ثم يرد رودنسون قصة عبد اللّه مع فاطمة الخثعمية، وكيف عرضت عليه نفسها، وكيف أبى ذلك. وناقش في إمكانية كون هذه المرأة زوجة ثانية له. ولكنه يصف القصة بدون قيمة تاريخية ويراها تؤكد مفهوم النبي المضاد بشدة للعقيدة المسيحية التي تحاول وصف ولادة المسيح الخارجة عن أية علاقة جنسية[2]. كما يرد «رودنسون» تلك الرواية التي تحدد هذه المرأة التي عرضت نفسها على عبد اللّه من أنها أخت المتحنف ورقة بن نوفل والتي رأت نور النبوّة على وجه عبد اللّه فعرضت عليه مئة بعير شريطة أن يقع عليها لتستأثر بغرة النبوّة المتلألئة على وجهه، ورفض عبد اللّه ذلك ولا يعيرها هي الأخرى أية قيمة تاريخية.

ثم يصف «رودنسون» وفاة عبد اللّه عندما كان راجعاً في تجارته من غزّة في المدينة، وكانت آمنة قد حملت بمحمد، ولم يترك له إلا أمة وخمسة جمال وبعض الخرفان، وقد اهتمت آمنة بولدها ولكن المنية عاجلتها هي الأخرى ولم يتعدَّ عمره ست سنوات.

يقول «رودنسون» عن طفولة الرسول: إنه لا يملك معلومات مؤكدة عنها لأن الأساطير قد ملأت هذا الفراغ، والتي أصبحت تزدهر وتتسع وتنتشر بمرور الزمان، ويقول: «على الباحث أن يأخذ حذره من هذه المعلومات، ذلك أنه عندما أصبح الإسلام دين الدولة فإن المصالح والأفكار أصبحت متباينة، وأصبحت الأحزاب السياسية تزايد على القرابة من الصحابة والرسول، وبعضها الآخر قادته عاطفته الدينية إلى حب معرفة الكثير عن حياة النبي الأولى. وهكذا أصبحت الروايات والتقاليد تنسج القصص لمواجهة هذه الرغبات المتباينة. كما أصبحت أقوال الرسول وأفعاله مصدراً تشريعيّاً على المؤمنين تتبعها بدقة وعناية فائقتين. وكان مصدر هذه المعلومات جميعاً

(1) RODINSON (M.) Mahomet, op. cit, p. 65.

(2) Ibid, op. cit, p. 65.

هي المصادر الشفوية. وهذه الأمور مجتمعة أدّت إلى وضع الكثير من القصص والروايات والأحاديث وقد حاول فقهاء المسلمين غربلة هذه الأحاديث والروايات فوضعوا علم الجرح والتعديل، واهتموا بسلسلة الرواة، ولكنهم أقرّوا بصعوبة التأكد من كل المرويات والأحاديث، وكانوا يختمون رواياتهم وأسانيدهم وقراءاتهم بتلك العبارة التي تدل على الشك: «والله أعلم»[1].

ويرى «رودنسون» أن الروايات التاريخية المتعلقة بالسيرة النبوية ترقى إلى 125 سنة من حياة الرسول. وكم لعب الخيال دوره إبّان هذه الفترة الطويلة، ومع ذلك فإن العديد من الوقائع كانت صحيحة مؤكدة، لأن معظم الأحزاب السياسية المتناحرة قد اتفقت على صدقيّتها خاصة فيما يتعلق بأسماء زوجاته وأصحابه وغزواته. ولكن الكثير من التفاصيل غير مؤكدة خاصة أن معلوماتنا ضئيلة جدّاً عن المرحلة المبكرة لحياة محمد، وقد اخترع الكثير منها بأخرة. واستدل على اختراع هذه الوقائع التي يراها غير صحيحة بقصة استرضاعه لدى حليمة، وشق الملكين لصدره. وقد ذهب في ذلك مذهب زميله «مونتجمري وات» كما ذكرنا.

ويستطرد «رودنسون» في سرد حياة محمد الأولى واصفاً موت والدته آمنة وهي عائدة به رفقة أمتها «أم أيمن» من رحلة قامت بها إلى المدينة. وتولّى رعايته جده عبد المطلب الذي كان يبلغ من العمر أربعاً وثمانين سنة. ولم يلبث أن توفي هذا الشيخ بعد سنتين من وفاة والدة الرسول، فتولى رعايته من بعده عمّه «أبو طالب». ويصف «رودنسون» شخصية «أبي طالب» من أنه تاجر ميسور الحال، كان شقيقاً «لعبد اللّه» وتولّى رئاسة عشيرة بني هاشم التي كانت تسيطر على مكة في تلك الفترة كما يقولون[2].

ويحكى أن أبا طالب كان يسافر من حين لآخر إلى سوريا على رأس قوافل تجارية، وقد اصطحب ابن أخيه في إحدى هذه الرحلات معه وبلغ به مدينة «بصرى» التي هي ملتقى خمسة طرق تجارية. وهي مركز مسيحي هام تزينها كنيسة جميلة، ومليئة بالتحف الرائعة والآثار الخالدة كالمسرح الروماني الذي لا يزال شاهداً على عظمتها القديمة. وفي هذه المدينة يقع مقر البطريق الغساني «الحارث» الذي عينته

(1) Ibid, op. cit, p. 67.

(2) Ibid, op. cit, p. 70.

الأمبراطورة «تيودورا» عام 523 للميلاد. وفي هذه المدينة حصلت هذه الواقعة التي يقتبسها رودنسون عن الطبري على النحو التالي: «فلمّا نزل الركب بصرى من أرض الشام وبها راهب يقال له «بحيرى» في صومعة له وكان ذا علم من أهل النصرانية، ولم يزل في تلك الصومعة مُذْ تَرَهَّبَ إليه يصير علمهم عن كتاب فيما يزعمون يتوارثونه كابراً عن كابر. فلمّا نزلوا ذلك العام ببحيرى صنع له طعاماً كثيرا، وذلك أنه رأى رسول الله ﷺ في صومعته، عليه غمامة تُظِلُّه من بين القوم، ثم أقبلوا حتى نزلوا في ظل شجرة قريباً منه فنظر إلى الغمامة حين أظلّت الشجرة وهرّت أغصان الشجرة على رسول الله حتى استظلّ تحتها. فلمّا رأى ذلك بحيرَى نزل من صومعته ثم أرسل إليهم فدعاهم جميعاً. فلمّا رأى بحيرى رسول الله ﷺ جعل يلحظه لحظاً شديداً وينظر إلى أشياء من جسده قد كان يجدها عنده من صفته. فلمّا فرغ القوم من الطعام وتفرّقوا سأل رسول الله عن أشياء في حاله، في يقظته وفي نومه، فجعل رسول الله يخبره فيجدها بحيرى موافقة لما عنده من صفته. ثم نظر إلى ظهره فرأى خاتم النبوة بين كتفيه. ثم قال بحيرى لعمه أبي طالب: ما هذا الغلام منك؟ قال: ابني. فقال له بحيرى ما هو بابنك وما ينبغي لهذا الغلام أن يكون أبوه حيّاً. قال: فإنه ابن أخي. قال: فما فعل أبوه؟،. قال: مات وأمه حبلى به. قال: صدقت ارجع به إلى بلدك، واحذر عليه يهود فوالله لئن رأوه وعرفوا منه ما عرفت ليبغُنَّه شرّاً فإنه كائن له شأن عظيم فأسرع به إلى بلده. فخرج به عمّه سريعاً حتى أقدمه مكة[1].

وبعد أن يقتبس «رودنسون» هذه القصة من الطبري يتساءل عن مدى صحتها. ويجيب عن هذا التساؤل بأنه لا يعلم عنها شيئاً كثيراً. ولكنه يستنتج منها أنها قد وضعت وضعاً حتى يعترف بنبوّة الرسول من قِبَل إحدى الديانتين التوحيديتين اليهودية والمسيحية باعتبار الإسلام وارثاً لهما. والمسيحيون اعتبروا هذه الأسطورة دليلاً على تأثر محمد بهذا الراهب الزاهد واستقائه جميع معلوماته منه نافين عنه بذلك أية أصالة. غير أن الرحلة إلى بصرى ليست مستحيلة الوقوع في حد ذاتها بل ربما ارتحل الرسول مرات عديدة إلى هذه الأصقاع. وقد حاول الباحثون تتبع آثار هذه الرحلات ومدى معرفة الرسول للبلدان الأجنبية الأخرى. إلاَّ أن هذه البحوث قد أسفرت عن عدم حضور محمد لأية احتفالات دينية مسيحية. ولو حصلت له مثل هذه الحوادث لما

(1) الطبري، تاريخ الطبري، طبعة دي خوييه، المرجع السابق، ج 2، ص 1124.

تردد في ذكرها خاصة أن الشعراء العرب الذين زاروا الحيرة وحضروا مثل تلك الاحتفالات الدينية في الكنائس المسيحية قد وصفوها بصورة حية ومعبرة[1].

ويرى «رودنسون» أن الروايات الإسلامية أجمعت على محبة أبي طالب لابن أخيه حبّاً جمّاً، وأنه اهتم بحمايته ورعايته ولكنه يشك في هذه الروايات كعادته ويتساءل: ألم تكن هذه القصص من قبيل تحريف سير القديسين؟!.

ومع ذلك فإن رودنسون يصدق تلك الروايات التي تتحدث عن قيام الرسول ببعض الأعمال التي يقوم بها نظراؤه من الأطفال كرعي الغنم. وقد سئل الرسول مؤخراً عن ذلك فأجاب: «**ما من نبي إلاّ وقد رعى الغنم**». وبالرغم من تصديق رودنسون لهذه الرواية فإنه يحلل هذه الواقعة بأن القصد من روايتها إنزال كبرياء البدو الرحل رعاة الإبل الذين يحتقرون بطبعهم رعاة الماشية[2].

وأخيراً يصف رودنسون الصعوبة التي يواجهها الباحث الذي يبغي معرفة سيرة الرسول إبَّان طفولته وشبابه المبكر. ويشك في هذه الروايات التي يصفها بالتناقض وعدم الانتظام والمشوبة بالأساطير والخرافات، ويتساءل: كيف أن باحث هذه الأمور لا يستطيع القطع بشأنها؟ وكم كان يقف على أرض هشة؟. ولكنه يعبّر عن رغبته الجارفة في معرفة تكوين الرسول في هذه الفترة من حياته لأهميته التاريخية. فالمصادر الإسلامية تدّعي أنه لم تكن للرسول أية علاقة بعبادة قومه في مسقط رأسه. ويرفض رودنسون هذا الحكم ويؤكد وجود دلائل واضحة تبيّن أن الرسول ـ شأنه شأن أي إنسان آخر ـ قد طبق دين أجداده إبان حياته الأولى. بل قيل: إنه ضحّى بكبش على «العُزّى». وهناك رواية نادرة صورته بأنه قد أهدى لحماً كان قد تقرّب به لبعض الأصنام لأحد الموحدين الذي رفضه وأنَّبَهُ على ذلك. وقيل عنه: إنه كان منتمياً إلى طائفة «الحمس» والتي تطبق شعائر ومناسك خاصة إبَّان موسم الحج. كما أنه يبدو عليه أنه يعرف القراءة والكتابة بالرغم من كل الروايات العربية التي فسّرت كلمة «الأمية» في القرآن بأنه يجهل ذلك، إلا أننا نجهل عمق ثقافته باستثناء أدلة نادرة غير مؤكدة وغامضة قدمتها لنا سيرة حياته وتعاليمه[3].

---

(1) RODINSON, Mahomet, op. cit, p. 71.

(2) Ibid, op. cit, p. 72.

(3) Ibid, op. cit, p. 72.

ويرى رودنسون أن الرسول قد بقي عَزَباً أكثر مما كان معمولاً به في بيئته، والسبب في ذلك يعود بكل تأكيد إلى فقر ذات يده. وربما طلب من عمه يد ابنته «أم هانئ» خاصة أن زواج الأقارب كان معروفاً ومطبقاً وينظر إليه باستحسان في المجتمع البدوي. ولكن طلبه هذا قد رفض لمصلحة منافس آخر له. وعندما أصبحت «أم هانئ» أرملة تمنّت أن يعاود ابن عمها طلب يدها ولكن محمداً لم يكن مستعدّاً لذلك، غير أنه احتفظ معها دوماً بعلاقات ودّية حتى إنه قد نام ليلة أُسْرِيَ به إلى السماء في بيتها. غير أن الحظ لم يلبث أن ابتسم له عندما تزوج بخديجة طبقاً للروايات المعروفة لدينا.

وبعد أن يصف رودنسون زواج محمد بخديجة طبقاً للروايات الإسلامية يستنتج أن هذا الزواج قد أنقذ محمداً وفتح له الأبواب الكبيرة لمستقبل زاهر. فلم تعد له هموم مادية تؤرقه، وأصبح شخصية مرموقة، وكانت قدرة الله وعنايته به معه عندما منّ عليه بذلك طبقاً لما ورد في سورة الضحى: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ * وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ ٱلْأُولَىٰ * وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ * أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ * وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ * وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ﴾ [الضحى].

ويصف رودنسون محبة الرسول البالغة لزوجته خديجة، ومعيشته الهنيّة الراضية معها في هدوء واطمئنان. وقد قيل عنها: إنها خير نساء زمانها، ولا يزال الرسول يذكرها بالخير حتى غارت عائشة منها وقالت له قد أبدلك الله خيراً منها فأنكر الرسول عليها ذلك وقال لم يبدلني خيراً منها إلى آخر الحديث.

ويعزو رودنسون محبة النبي لزوجته خديجة إلى أسباب نفسية اعتماداً على رأي بعض علماء النفس الذين يرون أن اليتيم المحروم من حنان أمه يتعلق دوماً بمحبة شخص أكبر منه سنّاً. ولكن هذا التحليل لا ينطبق على رسول الله كما سنرى عند الرد على هذه الآراء مجتمعة.

لقد ولدت خديجة للنبي أبناءه كافة، ولكن مصيبته تمثّلت في موت أولاده الذكور في سن مبكرة. فهذا القاسم توفي ولم يتعدّ السنتين من عمره. وهذا عبد اللّه مات في سن مبكرة جدّاً هو الآخر، وهكذا حرم النبي نعمة الأبناء الذكور وهي مأساة للعربي حتى يوم الناس هذا. ونظراً لحرمانه من الأبناء فقد تبنّى ابن عمّه «عليّاً» عندما كان يعاني والده من ضائقة مالية فخفّف عنه حمله. وهذه خديجة أهدت له عبداً يدعى «زيداً» من قبيلة بني كلب المتنصِّرة فأعتقه وتبنّاه.

ويرى رودنسون أن النبي عاش مستور الحال في هذه الفترة من حياته، لا يحمل هموماً مادية، ولا يزال يمارس بعض الأعمال التجارية، ونال احترام وتقدير نظرائه، وتزوّجت بناته زواجاً محترماً. فهذه رقيّة وأم كلثوم تزوجتا ابْنَيْ عمّهما «أبي لهب» وهذه زينب تزوجت أبا العاص.

ويشير رودنسون إلى قصة إعادة بناء الكعبة واختلاف قبائل قريش على من يضع الحجر الأسود في مكانه وقد بلغ اختلافهم إلى حدّ امتشاق السلاح، وتدخّل محمد الذي سوّى الموضوع بطريقة لبقة، ويصفها بأنها قصة مخترعة وضعت لأسباب دينية تبريرية[1] Apologétique. وقيل: إن عمره كان خمساً وثلاثين سنة حينما حصلت هذه الواقعة وكان يلقّب بالصادق الأمين، وينال احترام الجميع وتقديرهم، ويحيا حياة مادية ميسّرة هادئة ولكنه لم يكن راضياً عن هذه الحياة في أعماق ضميره.

لقد انتاب محمداً قلقٌ شديدٌ إبَّان هذه الفترة من حياته، وأخذ يبحث عن أشياء وأمور جديدة. ويقول رودنسون: إننا نجهل أعماق نفسيته بتفاصيلها في هذه المرحلة من حياته، ولكن نظراً لما قدمه لنا «فرويد» من تحليل نفسي مبني على الاتجاهات الإنسانية فإننا نستطيع تقديم الافتراضات النفسية التالية[2]. وهنا يحاول رودنسون التحول من التفسير المادي للسيرة النبوية إلى التحليل النفسي لها طبقاً لنظرية فرويد بالخصوص.

«إن الانطباع الذي يؤخذ على محمد بصورة عامة هو إنسان عاقل، متزن رزين، وقد كان طوال حياته يفكر مليّاً قبل اتخاذ أي قرار، وكان يمارس نشاطه الخاص والعام بطريقة لبقة محسوبة. فهو يعرف متى يجب الانتظار، ومتى يجب الإقدام، متى تجب العودة إلى الوراء، وكان يتخذ جميع الإجراءات الضرورية اللازمة لإنجاح مشاريعه. وكان يتمتع بالشجاعة المادية والمعنوية ولكنه أكثر من ذلك كان دبلوماسياً من الطراز الأول فكان يفكر بعقل ومنطق وكياسة. ومع ذلك فإن خلف هذه المظاهر تختفي خصاله المتسمة بالعصبية، والقلق، والرغبة المحمومة لتحقيق أي شيء مهما كان مستحيلاً وأحياناً تقوده طبيعته هذه إلى أزمات عصبية ذات طابع باثولوجي»[3].

(1) Ibid, op. cit, p. 76.

(2) Ibid, op. cit, p. 77.

(3) Ibid, op. cit, p. 79.

ذلك أن محمداً يمتلك كل الخصال والخصائص ـ كما يقولون ـ ليصبح سعيداً، ولكنه لم يكن كذلك. فالسعادة لا يتمتع بها أولئك الأشخاص الذين ينظرون إلى ما وراء وجودهم وما هم عليه والذين يرغبون دوماً في تحقيق كل الرغبات اللاممكنة. وبذلك فإن شخصية محمد المبكرة المتسمة باليتم والشقاء والحرمان والمقدرة لا تقف أمام تحقيق أية رغبات لا متناهية، ولا يمكن أن يرضيَه شيءٌ أو يُهَدِّئ من تطلعاته ورغباته إلاَّ نجاح غير عادي خارج طاقة الإنسان العادية. إن محمداً لم يكن راضياً ولعلّ عدم رضاه يعود إلى حرمانه من الأبناء الذكور، وهذه الخاصية لها حساسيتها لدى العرب والساميين على حدٍّ سواء فكانوا يصفون الشخص الذي لا وارث له بـ«الأبتر». والدليل على ذلك أن أحد معارضي محمد طلب من قومه الكف عنه لأنه عندما يموت سينقطع ذكره وينتهي أمره لأنه لا وارث له يخلفه فهو أبتر. فنزل القرآن يندد بهذا القول تنديداً شديداً بقوله: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ * فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ * إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر].

يضاف إلى ذلك أن محمداً وقد حرم من وارث ذكر ربما لم يكن راضياً عن حياته الخاصة مع زوجته، خاصة أنه يرى من حوله أغنياء قريش وهم يتمرغون في الملذات. فالعرف يسمح لم بالتمتع بما «لهم من زوجات إبَّان سفرهم». ولعل تعدد الزوجات لم يكن بهذا الانتشار الذي يقال عنه ولكن الطلاق كان سهلاً ومنتشراً. وانتشار الدعارة من الصعب تمييزه عن الزواج المؤقت، ويمكن للمرء أن يشتري ما يشاء من الإماء الجميلات للاستمتاع بهن. ولكن محمداً ارتبط ارتباطاً وثيقاً بزوجته ووقَفَ حياته عليها ولوحدها فقط. وربما كان عقد زواجهما قد احتوى على شرط يمنعه من التزوّج عليها لأن خديجة الغنية كانت في موقف يتيح لها إملاء الشروط التي تَعِنُّ لها. ولكن هذا الشخص المعروف عنه مراعاته لأصول وقواعد العدالة كان مرتبطاً بأم أولاده برباط وثيق أقوى من أية شروط مكتوبة[1].

هناك أسباب أخرى تدعو إلى القلق وعدم الرضى، منها: طموحه الشرعي الناجم عن ضميره الحي وقيمته الذاتية. فمحمد يعتبر نفسه شخصية مميزة واستثنائية منذ لحظات حياته المبكرة. فهو يجد أناساً محيطين به لا يعيرون اهتماماً للقضايا الدينية، والأخلاقية والثقافية، وهي قضايا شغلت باله دوماً، وما فتئ يفكر فيها منذ

(1) Ibid, op. cit, p. 80 - 81.

وقت مبكر من وجوده. فهو يرى أغنياء قريش، وأقاربه وأصدقاءه يتمتعون بنفوذ سياسي طبقاً لغناهم، وسعة أفقهم وقدراتهم الذاتية في معالجة القضايا العامة. ولكنه كان يشعر في قرارة نفسه ومن أعماق ضميره بأنه قد هيّئ لمهام تتعدى في أهميتها الحسابات السياسية المعقدة للمجتمع المكي وإن لم تتجاوز في مضمونها سائر القضايا العربية. ومنها: أنه يعاني من حالة باثولوجية ربما كان أول مظهر لها قصة الملكين اللذين شقّا صدره وغسلا قلبه بالماء والثلج عندما كان مسترضعاً لدى حليمة. وربما تطورت حالته المرضية بعد هذه الواقعة فأخذت هذه الأزمة النفسية تعاوده من حين إلى آخر، ذلك أن المصادر الإسلامية تروي عن حليمة أنها قالت عن نفسها وزوجها: «فخرجت أنا وأبوه نحوه، فوجدناه قائماً ممتقعاً وجهه، فالتزمته والتزمه أبوه، فقلنا له: مالك يا بنيّ؟ قال: جاءني رجلان عليهما ثياب بيض فأضجعاني فشقّا بطني فالتمسا فيه شيئاً لم أدر ما هو». وخشي الرجل أن يكون الغلام أصابته الجن، فاحتملاه إلى أمه بمكة[1].

وينكر «رودنسون» هذه القصة كما أسلفنا، ويراها مخترعة في جميع تفاصيلها. ويفترض إمكانية مرور محمد بتجربة عقلية كتلك المعروفة لدى العديد من «الشَّمَانِيِّينَ» ـ عباد الطبيعة والقوى الخفية في آسيا الوسطى ـ والسحرة الأستراليين. ومن المؤكد أن الرسول قد مرّ بأزمات عندما تعدّى مرحلة الطفولة وأصبح شخصية ناضجة، ويعتبره أعداؤه المسيحيون مصاباً بمرض انفصام الشخصية، فإذا كان الأمر كذلك فإنه من النوع اللطيف الرقيق. ولكن الحقيقة أن التكوين النفسي لمحمد يتطابق أساساً وذلك المعروف لدى الكثير من الصوفيين[2].

ويستمر رودنسون في تحليل شخصية الرسول، ويفسر تكوينه النفسي المبكر بتمتعه بتلك الخصال والمناقب التي لا يتمتع بها الرجل العادي. ويرى أن هذه الظاهرة موجودة لدى كل الشعوب وعند جميع المجتمعات. وإن بعضاً من هذه الشخصيات غير العادية تدخل في نزاع مرير مع البيئات التي توجد بها، فبعضٌ منها يجد الوسائل الملائمة ليتوافق معها وغالباً ما توفر لهم مجتمعاتهم أدواراً استثنائية تتفق وتصرفاتهم وتطلعاتهم. وبعضّ منها يرى نفسه مُهيَّأً لأدوار تؤهله لربط علاقات مع العلم الخفي

---

(1) عن سيرة ابن هشام، المرجع السابق، ص 165.

(2) Ibid, op. cit, p. 81.

وهو عالم الأرواح وعالم القدرة الإلٰهية. ومن المؤكد أن بعض هؤلاء النفر يتمتعون بقدرات واستعدادات استثنائية، فهم يرون ما لا يراه الآخرون، ويسمعون ما لا يسمعه الآخرون، وتحدث لهم انفعالات يجهلون مصدرها تجعلهم يتكلمون ويأتون بحركات لا يمكن تفسيرها في إطار التصرفات العادية للأفراد العاديين. ومن الطبيعي أن تفسر هذه الأمور باتصال هؤلاء بالعالم الآخر، عالم القوى التي لا تُرى ولا تسمع والتي تستطيع فعل ما لا تفعله الكائنات القابلة للموت والفناء. ومن بين هذه الشخصيات من تخرج تصرفاته كلية عن نواميس مجتمعه. ومنها من لا تظهر تصرفاته الخاصة والغريبة إلاّ نادراً وفي ظروف معينة، بينما لا تتميز حياته وسلوكه في المجرى العادي للأمور عن أي إنسان آخر في مجتمعه. ومنها من تكون مصادرها العقلية والذهنية فقيرة فلا تكون تصرفاتها الخاصة غنية، ومنها من تكون شخصيتها قوية معقدة فيكون تفكيرها أصيلاً غنياً[1].

ويستشهد «رودنسون» بالجزيرة العربية قبل الإسلام التي وجد بها بعض هذه الشخصيات المميزة، فالشعراء العرب يعتقدون أن لهم قرناء من الجن يعينونهم على نظم الشعر. كما يوجد بها «الكهان»، ومفردها «كاهن» وهي تطابق من الناحية الاصطلاحية كلمة «كوهين» العبرية. فللكهان رؤى وقرائن من الأرواح يدعونهم عند الحاجة فيتكلمون بأصواتهم، ويأتون بخلجات وسجع منظوم، ويتدثرون بمعاطفهم عند مخاطبتهم لأتباعهم من الجن فيأتي أسلوبهم لاهثاً مسجوعاً متناغم النبرات. وعادة ما كان العرب يلجأون إليهم ويشاورونهم ويأخذون بنصائحهم في القضايا الخاصة والعامة التي يعرضون لها.

ويرى رودنسون أن محمداً يتمتع بخصال تشابه تلك التي لدى الكهان، ويتعرّض جسدياً ونفسياً لمثل تصرفاتهم. ولكنه نظراً لتمتعه بشخصية أكثر غنى وقوة من الناحية العقلية من شخصيات «الكهان» فإنه لم يقف عند حدود ومقدرة هؤلاء الكهان بل تعدَّاها إلى التفكير والتأمل العقليين اللذين دفعاه إلى التمتع بخصال نادرة عزّ نظيرها، وقد ساعده على هذا التكوين العقلي مزاجه الفطري وشخصيته العصبية[2].

ويعد هذا التحليل النفسي لشخصية الرسول ومقابلتها بحياة وتصرفات الكهان

(1) Ibid, op. cit, p. 83.

(2) Ibid, op. cit, p. 83.

يصل «رودنسون» إلى نتيجة علمية مفادها أن محمداً لم يكن كاهناً، لأنه لا يجد الجمال التائهة، ولا يفسر الأحلام، ولم يلعب دور الرائي الذي يقدم النصائح والإرشادات لتلك القبيلة أو لذلك الأمير. وهو دور لا بأس به في هذه البيئة. وكان يمكنه الاندماج في الإطار الاجتماعي والعقلي لمجتمعه العربي لخصاله الجسدية السامية، ولكنه كان يبحث دوماً عن تجاوزها دون أن يدري. فقد بقي تاجراً عاديّاً مثاليّاً، وأباً حنوناً، عاقلاً نصوحاً، ولكنه كان يبحث دوماً «عن الحقيقة» ويستخبر عنها ويفكر مليّاً وشيئاً فشيئاً قادته روحه إلى السير قدماً إلى الأمام على الطريق الذي قاده إلى تجاوز أفق بلاده وزمانه.

لقد نظر الرسول ـ كما يقول رودنسون ـ في هذه الفترة من حياته إلى المشاكل والقضايا المثارة حوله بمنظار ديني. فهذه الحرب قد اندلعت من جديد بين القوتين العظميين في ذلك الزمان، واتخذ النزاع منحًى جديداً لم يكن في الحسبان. لقد عادت الحرب جذعة بين بيزنطة وفارس.

لقد رأينا كيف هاجم «كسرى أنو شروان» الأمبراطورية البيزنطية في عهد حاكمها «جستنيان» فاشتبك معها في حروب مريرة استطاع بها توسيع حدود بلاده الشرقية، وهو الذي أرسل الحملة الفارسية على اليمن لطرد الأحباش منها وهم حلفاء غريمته بيزنطة. ولم يتوان حفيده «كسرى أبرويز» في اتباع سياسة جده العسكرية ضد بيزنطة فاستولى على الشام، ودخلت قواته القدس عام 614 ميلادية. ثم استولى على مصر في حملة عسكرية باهرة، ولكن ابنه دبر انقلاباً عسكرياً ضده فخلعه من عرضه، فانتهز الروم هذه الفرصة واستطاعوا استرداد أراضيهم التي استولى عليها الفرس بل وأكثر منها.

إن الهزائم العسكرية المريرة التي مُنِّي بها الروم كان في عهد القيصر «هرقل». ففي عهده استولى الفرس على الشام ومصر. ولكنه ما لبث أن نظم هذا الامبراطور أمره، وحزم رأيه واشتبك مع الفرس في قتال ضار استطاع أن يحقق من خلاله انتصارات عظيمة، ثم ابتسم له الحظ عندما قتل «كسرى أبرويز» بيد ابنه «شيرويه» فعقدا صلحاً تنازل بموجبه الفرس عن كل ما حققوه من مكاسب وانحسروا إلى حدودهم القديمة[1].

(1) Ibid, op. cit, pp. 83 - 85. بتصرف كبير.

وعند حصول هذه الوقائع الجليلة، كان الرسول قد جهر بدعوته، فلما تواترت الأخبار بمكة على ظهور الفرس على بيزنطة فرح المشركون بهذا الخبر. وكان المسلمون يتمنّون أن تكون الغلبة لبيزنطة لأنها أمة كتابية مثلهم، ومن هنا كانت قصة الرهان بين أبي بكر وأبيٍّ بن خلف حول المنتصر النهائي في الحرب الدائرة بين هاتين القوتين. ولكننا لا نستبق الحوادث، ودعنا نعود إلى تحليل رودنسون حول أثر هذه المشاكل على تكوين الشخصية المحمدية لما ستحدثه من آثار مستقبلية لا مثيل لها في تاريخ البشرية. فيرى هذا المستشرق أن النزاع الدائر بين هاتين القوتين كان متسماً بطابع ديني واضح. فقد كان هناك مسيحيون في سوريا وقفوا بجانب الفرس ضد أبناء ملّتهم خاصة النسطوريين، بينما وقف المونوفستيون بجانب بيزنطة. وانتهز اليهود فرصة انتصار الفرس المبدئي على بيزنطة وتلك الفوضى الضاربة أطنابها في أقاليم بيزنطة الشرقية فثاروا عليها، وتحالفوا مع العناصر المناوئة لها. ولكن عندما أتت المقادير بـ«هرقل» إلى السلطة وكان قد درس علم النجوم وعرف خلال استقراء هذا العلم أن أمته سوف يجتاحها قوم يختتنون فاعتقد أن هؤلاء لن يكونوا سوى اليهود فأرسل إلى ملك الفرنجة «داجوبير» Dagobert يطلب منه تنصير اليهود وحملهم على المذهب الكاثوليكي وهو الأمر الذي نفذه هذا الملك. وقد أرسل أوامر مماثلة إلى جميع مقاطعات أمبراطوريته لأنه كان يجهل مصدر هذه الكارثة التي ستحيق ببلاده[1].

لقد كان لهذه الأحداث صداها في المجتمع المكي، وكانت الدعاية المسيحية واليهودية على أشدها. وحاولت كل طائفة التبشير بمعتقداتها. ولكن لسوء حظ المسيحيين فإنهم لا يعرفون إلاّ القليل عن ديانتهم لأن غالبيتهم ينتمون إلى طبقات اجتماعية صغيرة ومحتقرة. فقد كانوا تجاراً بسطاء، أو تجار نبيذ أو مالكي المواخير، أو مغامرين، أو حدادين أو أرقاء. فهم لم ينتظموا في سلك جماعة منظمة. ولم يكن لهم قساوسة أو كنائس. فهم ينتمون إلى جماعات مختلفة تصف كل طائفة أختها بالزندقة والإلحاد ولم يأخذوا بحظ وافر من علوم دينهم. فكانت ديانتهم ديانة الشعبيين البسطاء. نعم إنهم يطبقون قليلاً شعائر صلواتهم، ويعرفون أموراً عن القصص اللطيفة الواردة في الأناجيل القديمة والحديثة وهذا هو مبلغ علمهم بديانتهم.

---

(1) Ibid, op. cit, p. 85.

أما بالنسبة إلى اليهود فهم على عكس النصارى لأنهم طائفة منظمة كثيرة العدد، أنشأوا مستعمرات زراعية في أماكن عديدة من الجزيرة العربية، ويعيشون في مجتمعات مغلقة متماسكة. ولكنهم يعانون من منافسة شديدة في المجتمع المكي المحموم بالتجارة والذي يعج برجال المال والأعمال الذين يستغربون عادات اليهود وتصرفاتهم الغريبة كما يستغربون نفورهم من بعض المآكل المحبوبة لديهم كشحوم أسنمة الإبل. وهكذا يتندَّر المجتمع المكي بلحاهم المتهدلة، وأنوفهم المعقوفة، وهيئاتهم المميزة، كما يتندَّر بعربيتهم المشوبة بلكنة أرامية أو عبرية غريبة السمع عن آذانهم. ومع ذلك فإن اليهود لا ينفرون من التحدث إلى هؤلاء الوثنيين عن القصص والتعاليم التوراتية المشوبة بالكثير من الخلط والتحريف الناجمين عن التلمود والآداب «المدراشية». ويبدو أَنَّ بعضاً منهم حاول وضع الوحي وتطوراته في متناول السامعين لهم من العرب وذلك بوصفهم بعض الحوادث بأنها قد حصلت في الجزيرة العربية أو عن طريق تهويد بعض القصص العربية الشعبية[1].

لقد اتهموا محمداً بصريح الآيات القرآنية بأنه كان يستمع إلى أناس يتحدثون بلغة أجنبية، وإن هؤلاء الناس كانوا يروون أساطير الأولين لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾[2] ولقوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓا۟ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾[3].

وبالرغم من إقرار رودنسون بأن القرآن قد أشار إلى هذه الاتهامات التي أوردها على سبيل النفي فإنه لم يناقشها للتثبت من صحتها أو نفيها. ولكنه يؤكد بلا مواربة أن الرسول كان كلّه آذاناً صاغية لهذه الروايات والأساطير. وأنه على ضوء هذه الروايات أخذ يكوِّن شيئاً فشيئاً صورة عن العالم وتاريخه. فكان اليهود والنصارى يحدثونه عن «الله» الذي يُنْظَرْ إليه في الجزيرة العربية بأنه محاط بآلهة ثانوية. وهم الذين أخبروه بأن الله هو خالق السماوات والأرض، ومانح الموت والحياة، وخالق عجائب الطبيعة، وإليه مرجع الظواهر المدهشة كالرعد والصواعق والأمطار، وهو الوحيد القادر على

(1) Ibid, op. cit, pp. 85 - 86. بتصرف

(2) سورة النحل، الآية: 102.

(3) سورة الفرقان، الآية: 5.

إعادة الحياة إلى الأموات يوم الحساب الأخير الذي سيجازون فيه طبقاً لما قدمت أيديهم في حياتهم الدنيا. وهذه النظرة الشاملة العميقة إلى الكون والحياة كانت أسمى من ثقافة وعقليات الوثنية العربية وصغار آلهتهم المتعددين. فالله أراد أن يُعرف وأن تُعلم إرادته ومن هنا كان إرساله الرسل إلى الجماعات البشرية لهدايتهم إلى الطريق القويم ولمعرفة مكانته السامية على جميع الكائنات. فهذا آدم قد تلقى ذات الرسالة التي تتابعت في ذريته من نوح إلى إبراهيم الذي رآه الرسول أنه أبو العرب واليهود على حدٍّ سواء. ثم تتابعت الرسالات في بني إسرائيل من بني يعقوب إلى يوسف إلى موسى الذي بُعث بالتحديد إلى بني إسرائيل. وهكذا تتابع هؤلاء الأنبياء واشتهروا بما حققوه من عظيم الأعمال كداود الذي تغلب على جالوت، وسليمان الذي سخر له الله الإنس والجن لخدمته، ولوطٍ الَّذي عارض «السودوميين» وآخرين يطول المقام بذكرهم. وهؤلاء النصارى يتحدثون عن المسيح الذي صيّروه «ابن الله» بل «الله ذاته». ومع ذلك فهم قد تنازعوا بعنف وضراوة ومرارة على طبيعته التي تتأرجح لديهم بين الطبيعة البشرية والطبيعة الإلٰهية، ولكنه هو الآخر نبيٌّ ورسولٌ محملٌ بإنجيل لهداية الناس، وقد انقسمت الآراء حوله انقساماً شديداً إلى يوم الناس هذا.

يضاف إلى هؤلاء الرسل والأنبياء الذين نشأوا وترعرعوا في الشرق ظهور أنبياء آخرين كـ«ماني» البابلي الذي أسس الديانة «المانوية»؛ التي ترجع في أساسها إلى أفكار بعض الطوائف المسيحية المنشقة ذات المنبع الغنوصي. وظهرت إلى جانب ذلك «الزرادشتية» في فارس و«البوذية» في الهند، ولم يكن العرب في جزيرتهم بغافلين عن هذه الأخبار المشوبة بالأساطير والأفكار المزيفة، والتعاليم الدينية المحرفة، مع ما يشاهدونه من آثار الأقوام البائدة وهم في طريق تجارتهم والذين قيل عنهم: إنهم عصوا رسل ربهم فحاق بهم ما يشاهدونه من أطلال بقايا مدنهم وحضارتهم.

هذه الأحداث والأخبار المشوبة بالحقيقة تارة وبالخيال في أغلب الأحيان تارة أخرى كانت مدعاة للتفكير والتأمل لدى العرب وخاصة «محمداً». فهم يرون أن هؤلاء اليهود والنصارى تساندهم قوى كبرى عالمية، ومحاطون بتنظيمات قوية غنية، وادعاءاتهم مبنية على كتب مقدسة منزلة من السماء ومعززة بالمعجزات وخوارق الأمور، ويعرفون الشعائر والطقوس الدينية التي يعبدون الله من خلالها والتي تقربهم إليه، فمجموع هذه الأسرار كالصلاة والصوم وأنواع العبادات الأخرى كانت سِرّاً

بالنسبة إلى العرب الذين وجدوا أنفسهم إزاء هاتين الديانتين بعيدين عن الله، ومن هنا كان سعيهم إلى أهل الكتاب للتقرب إلى الله قدر الإمكان[1].

كانت لهذه الأخبار والتعاليم الدينية والشعائر والطقوس اليهودية والمسيحية أثرها في حشد قرائح نفر من العرب إلى التفكير مليّاً في هذه الأمور. وطبقاً للعادات العربية وأخذاً بالنخوة الوطنية، فقد امتنع هؤلاء النفر من المستنيرين عن اعتناق الديانات الأجنبية الوافدة عليهم خاصة أن بعضاً منهم يرى نفسه من «الحنفاء» المنحدرين عن جدهم «إبراهيم» الذي كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين. ويضاف إلى نفور العرب من اليهود والنصارى أن هؤلاء الآخرين كانوا يحتقرون العرب ويعتبرونهم من المتوحشين الذين لا كنائس لهم تنظم أمورهم الدينية كبقية الشعوب المتحضرة. كما كانت سيطرة بيزنطة وفارس على أطراف بلادهم شديدة الوطأة عليهم. فهؤلاء الفرس يولون ويعزلون بل ويقتلون من يشاؤون من الملوك من المناذرة، وهؤلاء الروم يتبعون ذات السياسة نحو حلفائهم الغساسنة، وما تلك الحملات التأديبية التي ترسلها هاتان الدولتان ضدهم بغائبة عن الأذهان بالرغم من الفشل الذريع الذي تُمنى به في غالب الأحيان. وهذه الأمور مجتمعة وغيرها قادت العرب إلى التفكير في مصيرهم الذي تلعب به الأقدار، وكانت تنتظر زعيماً يقودها إلى طريق المجد والسؤدد، وقد وجدت ضالتها في شخصية محمد الذي يعاني من القلق وعدم الرضى، والذي أراد أن يعطيَ لوجوده معنى، والذي رغب في أن يثأر من الأقوياء والأغنياء لمصلحة الضعفاء والفقراء. إنه يعلم مسبقاً الأفكار الجديدة التي يروِّج لها اليهود والنصارى، ويتعاطف مع الاتجاهات التوحيدية، ولكنه بقي عربيّاً لا يريد الانفكاك عن إخوانه. لقد أثارته تلك التغييرات الاجتماعية التي أثارتها التحولات الحديثة في المجتمع المكي، وأثارت حفيظته تصرفات الأغنياء والمترفين على حساب الفقراء والمعوزين. ودفعته حالته الشخصية وذكرياته المريرة عن سنوات يتمه وفقره إلى الالتحام بتلك العناصر المستضعفة ضحية هذه التحولات الاجتماعية. لقد اغتم لهذه الحوادث العظيمة التي حركت العالم وفكر فيما إذا كانت هذه الأمور من علامات قيام الساعة واقتراب يوم الحساب الكبير. وقادته هذه العوامل مجتمعة إلى الإقدام والسير قدماً إلى الأمام على طريق القدرة الإلهية التي فتحت له من الآفاق التي لا يزال العالم يعيش آثارها إلى يومنا هذا.

---

(1) RODINSON, Mahomet, op. cit, p. 89.

وأخيراً يقرر «رودنسون» أنه لا أَحَدَ يعلم متى كان يتلجئ محمد إلى جبل «حراء» للتحنث فيه. ويتساءل «رودنسون» ماذا كان يريد محمد بتحنُّثِهِ هناك؟ وعن أي شيء يبحث؟. ويجيب عن هذه التساؤلات قائلاً: «ليس هناك نصٌّ صحيح يخبرنا بذلك». ولكنه كان يبحث بالتأكيد عن الحقيقة، ويتأمل في الكون والحياة ويدعو الله إلى أن يهديه سبيل الرشاد. وذات يوم ـ وطبقاً لأصح وأوثق رواية لدينا ـ خرج محمد كعادته إلى حراء فجاءه جبريل فقال له «اقرأ». فقال «ما أقرأ» فغطه حتى ظن أنه الموت، ثم أرسله، وأمره بالقراءة، وتساءل محمد ماذا يقرأ فغطه من جديد حتى ظن أنه الموت ثم أرسله، ثم أمره بالقراءة فردّ عليه الرسول نفس التساؤل فقال: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ * خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ * ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ * ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ * عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق 1 ـ 5] ثم قال له: «يا محمد أنت رسول الله» ونطق بهذه الكلمات التي غيرت وجه العالم. وإلى هنا تنتهي رواية رودنسون للسيرة النبوية قبل البعثة المحمدية أوجزناها لكم في هذه الصفحات تمهيداً لتحليلها والرد عليها طبقاً للمناهج التي درجنا عليها بالخصوص.

عالج «وليام موير» السيرة النبوية قبل البعثة في كتابه الشهير: «حياة محمد» وقد سلك في كتابه هذا منهج السرد التاريخي الخالي من التحليل العلمي إلاّ فيما يتعلق ببعض القضايا الأساسية المتعلقة بالوحي الإلٰهي، وبصحة النص القرآني، وبالوضع في الأحاديث النبوية، وفي الشك في الروايات الإسلامية التي عالجت بعض القضايا التاريخية ذات العلاقة بالجزيرة العربية قبل الإسلام كنفيه لقصة «إبراهيم وهاجر»، ونفيه «لبناء الكعبة من قِبَلِ إبراهيم وابنه إسماعيل». وما عدا ذلك فإن السرد التاريخي هو الغالب على منهجيته وهو سرد لا يخلو في طياته من غمزات ولمزات ذات خطورة بالغة على حقيقة السيرة النبوية وعلى صحة الإسلام ومعتقداته الدينية.

تعرّض «موير» ـ كما أسلفنا القول ـ إلى تاريخ مكة قبل ولادة الرسول. ودرس بالتفصيل سيرة أجداده منذ الزمن الموغل في القدم، إلى حين ولادته. وكانت هذه الدراسة توطئة لدراسة السيرة التي تبتدئ منذ ولادة الرسول وحتى وفاته وما تخلّل ذلك من حوادث ووقائع جليلة ارتبطت بالتاريخ الإسلامي والتي غيّرت وجه التاريخ البشري.

وبعد أن وصف «موير» مكة والمدن المحيطة بها كالطائف وعرفات وصفاً طبوغرافياً مفصلاً، متعرضاً لجوِّها، ومزروعاتها، وأشجارها، وحيواناتها، يصل إلى

تحديد ولادة النبي بعام الفيل عام 570 ميلادية. ولم يناقش «موير» كثيراً حول هذا التاريخ وسلّم بوقوعه طبقاً للروايات الإسلامية المتواترة. ويشير هنا إلى أنه بعد انسحاب الحملة الحبشية عن مكة كان عبد المطلب قد بلغ سبعين سنة من عمر، وفي هذه الفترة زوّج ابنه عبد اللّه بآمنة بنت وهب، كما تزوّج هو الآخر بالسيدة «حلة» ابنة وهيب وعمة آمنة وكان ثمرة هذا الزواج ولادة حمزة الذي سيكون له شأن في مستقبل الأيام(1).

ويقول «موير»: إنه طبقاً للعادات العربية فإن الزوج يبقى مع عروسه بمنزل أهلها لمدة ثلاثة أيام. وهكذا مكث عبد اللّه مع آمنة هذه الفترة ثم تهيّأ لرحلة تجارية بعدها بأيام قليلة إلى غزة. وعند عودته من رحلته فاجأه المرض الذي لم يمهله طويلاً فمُرِّضَ عند أخواله من بني النجار بيثرب إلا أنه توفي بعد قليل وكانت زوجته إبَّان هذه الفترة حاملاً بمحمد.

ويطرح «موير» جانباً قصة تلك المرأة التي عرضت نفسها على عبد اللّه حينما رأت نور النبوّة يتلألأ على جبينه فأرادت الظفر به. ويصف هذه القصة بأنها اختلاق محض، وأسطورة سخيفة اخترعت بأخرة للبرهنة على أن علامات النبوة وبواكيرها قد تراءت على جبين والد محمد حتى قبل ولادته(2).

وهكذا يستطرد «موير» في سرد السيرة النبوية قبل البعثة طبقاً لما أوردته الروايات الإسلامية التي يستشهد بها كثيراً في هوامش كتابه. وعادة ما يرفض المعجزات والقصص التي رويت عن الرسول إبَّان ولادته، كالنور الذي خرج من آمنة إبَّان وضعه حتى رأت قصور بصرى، وكتصدّع إيوان كسرى، وغور مياه بحيرة ساوة، غيرها من الروايات التي لا تصمد أمام الحقائق العلمية الواضحة، والتي لا تضيف شيئاً إلى إثبات نبوة الرسول وتعزيزها.

ويعتقد «موير» أن الرسول قد ولد عام الفيل الموافق لعام 570 ميلادية ولكنه يؤكد عدم إمكانية معرفة تاريخ ميلاده بدقة لسكوت المصادر عنه، ولغموضها وتضاربها من جهة أخرى. وربما يقبل بأن تاريخ ولادته يمكن تحديده بعد خمسة وخمسين يوماً من حملة أبرهة على مكة وذلك طبقاً لرواية «الواقدي». وربما مال إلى

(1) بتصرف وهناك تعابير واستنتاجات من عندنا. Ibid, op. cit, p. 93.

(2) Muir, Life of Mahomet, V.I. op. cit, p. 10.

تصديق التاريخ التقريبي الذي حدّده «كوسان دي برسيفال» بعشرين أغسطس عام 570 ميلادية[1].

ثم يتعرّض «موير» إلى اسم الرسول الذي أطلقه عليه جده «محمد» وهو اسم مشتق من «حمد» الذي يراد به الحمد والثناء. ويرفض «موير» قصة حمل عبد المطلب لحفيده عقب ولادته. وذهابه به إلى الكعبة وشكره الله على ذلك. ويراها قصة مزورة اخترعت بأخرة ولا تعزِّزُها المصادر الثابتة. ولكنه يناقش وجود اسم «محمد» في الجزيرة العربية ويراه نادر الانتشار جدّاً. ويعدِّدُ من تسموا بمحمد قبل ولادة الرسول ويحصرهم في خمسة أشخاص طبقاً لرواية الواقدي وكوسان دي برسيفال. ويصل موير بعد هذا العرض إلى نتيجة مفادها أن العرب قد أطلقوا على بعض أبنائهم هذا الاسم لأنهم سمعوا من اليهود والنصارى بقدوم نبي عربي يحمل هذا الاسم، فرجوا أن يكون أحدهم كذلك[2].

ويرى «موير» أن الطبقة القرشية العالية لا ترضّع أطفالها، ولكنها تبعث بهم إلى البادية لاسترضاعهم هناك حتى ينشأوا نشأةً صحيحة جيدة ويتعلموا الفصاحة والبلاغة من مصادرها الأصلية. وهكذا كان الحال مع محمد الذي استرضعته أولاً «ثويبة» أياماً. وهي أمة لعمه أبي لهب. وقد حفظ لها محمد هذا الجميل حتى آخر أيامها. وكثيراً ما كان يغدق عليها هو وخديجة الهدايا. ويفصح لها عن شكره وتقديره، وقد استمرت هذه المعاملة تجاهها حتى السنة السابعة للهجرة عند عودته من خيبر فعلم بوفاتها. فاستفسر محمد عن ابنها مسروح لينال هو الآخر من برّه ومعروفه إلاّ أنه وجده هو الآخر قد فارق الحياة ولم يترك وارثاً له.

ثم يعرض «موير» الرواية الشائعة عن استرضاع الرسول لدى بني سعد من قِبَلِ «حليمة السعدية»، ويصف القصص التي تروي المعجزات التي حصلت لها ولأبناء قومها من بركاته بأنها محض أساطير مختلقة. وهكذا يبقى هناك لمدة أربع سنوات ثم تحصل له حادثة غريبة تصفها الروايات الإسلامية بصفات مختلفة. وهذه الحادثة تتعلق بقدوم ملكين إلى الرسول فشقّا صدره، وغسلا قلبه بالثلج. وهي رواية معروفة ومتواترة في المصادر الإسلامية. ويرفض موير هذه الحادثة مثلما رفضها أضرابه من

---

(1) Ibid, op. cit, p. 11.

(2) Ibid, op. cit, p. 14.

المستشرقين. ويرى في روايتها بوادر ما ستسفر عنه تصرفات محمد في قادم الأيام. وهكذا تعيد حليمة رضيعها إلى أمه وتقص عليها ما حصل له في ربوعها[1].

ويسرد «موير» كيفية وفاة آمنة بالأبواء بين يثرب ومكة وكان عمر الرسول آنذاك ست سنوات. ويعلل «وات» حب الرسول للعزلة وكثرة تأملاته إلى فقدان والدته التي كان يحبها حبّاً جمّاً والتي حزن على وفاتها حزناً كبيراً. ومنذ هذه اللحظة كان شعوره باليتم قويّاً حتى إن القرآن قد أشار إلى ذلك وعدّد الله عليه إحدى نعمه عندما قال له ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ﴾؟. ويشير «موير» في هذا السياق إلى رواية الواقدي التي قال فيها: «إن الرسول عندما كان ذاهباً من يثرب إلى الْحدَيْبِيَّة زار قبر أمّه، فاسترحم عليها، ثم بكى على قبرها حتى أبكى أصحابه المحيطين به، وعندما استفسروا عن صاحب القبر، أبلغهم أنه قبر أمه، وأن الله سمح له بزيارته، ولكنه لم يغفر لها. . . الخ». وناقش «موير» هذه الحادثة من جميع جوانبها واستخلص منها أن معتقدات محمد لا تسمح بالغفران إلى أقرب الناس إليه ما دام قد مات على الشرك[2].

وهكذا كفل الرسولَ جدُّه عبد المطلب بعد وفاة والدته، وكان جده يعامله معاملة خاصة تفوق معاملة أبنائه. وكان يوضع لعبد المطلب فراش في ظل الكعبة، فكان بنوه يجلسون حول فراشه ذلك حتى يخرج إليه، لا يجلس عليه أحد من بنيه إجلالاً له، فكان رسول الله يأتي وهو غلام فيجلس عليه، فيأخذه أعمامه ليؤخّروه عنه، فيقول عبد المطلب: دعوا ابني، فوالله إن له لشأناً، ثم يجلسه معه على الفراش، ويمسح ظهره بيده، ويسره ما يراه يصنع. واستمر الرسول في رعاية جدّه إلى أن بلغ الثامنة من عمره، وفي هذه الأثناء توفي جده فحزن عليه هو الآخر حزناً شديداً وشوهد وهو يذرف الدموع الغزار عليه. وهكذا تلقى الرسول جرحاً غائراً لم يندمل لفقدان جده. وتكفل برعايته بعدئذٍ عَمُّه أبو طالب بوصاية من والده عبد المطلب الذي كان يعامله معاملة رقيقة لطيفة حتى تعدّى الرسول مرحلة الطفولة[3].

ويتعرض «موير» إلى واقعة اصطحاب أبي طالب للرسول في رحلته إلى الشام،

---

(1) Ibid, op. cit, p. 17.

(2) Ibid, op. cit, pp. 24 - 25.

(3) Ibid, op. cit, p. 28.

وكيفية مروره بالمدن القديمة الواقعة على طريق التجارة بين مكة والشام. وكيف سمحت هذه الرحلة للرسول بالتأمل والتفكير في مصير الأقوام البائدة التي تشهد عليها مدنهم المدمرة كالبتراء، وجرش، وعمون وغيرها. وكيف أن هذه المشاهدات الحسية امتزجت بالروايات اليهودية حول مصير ساكني هذه المدن الذين لحقتهم لعنة السماء فأنزل الله عليهم العذاب والكوارث التي خرّبت بيوتهم، وشتّتت عائلاتهم وتركتهم مثلاً للذاكرين والمسافرين. ويرى «موير» أن الرسول قد اتصل إبّان هذه الرحلة بالديانة المسيحية، وشاهد طقوسهم الدينية التي يمارسونها في كنائسهم، كما اطلع على عاداتهم الاجتماعية، وشؤونهم العامة، كما لاحظ شعائرهم الدينية كدق الأجراس عند الصلوات، وحضور الصلوات التي تلقى فيها المواعظ والتراتيل. ويفترض «موير» أن هذه المسائل جميعاً قد أثّرت بشدة في عقلية الرسول وجعلته يفكّر في عبادة قومه للأصنام ويقابل بين العبادتين. وكانت لهذه الزيارة أثرها في مشاريع محمد المستقبلية، وقد فتحت له خياله الطفولي للتفكير في هذه المظاهر التي شاهدها وتأمّلها خاصة أن هذه المشاهدات قد اقترِنت بواقعة أشارت إليها معظم المصادر الإسلامية وهو التقاء الرسول بالراهب «بحيرى». وقد ناقش «موير» هذه الواقعة في هامش كتابه. وبعد أن أورد كيفية معالجة المصادر الإسلامية لها، لم يعلق عليها أو يحللها ولكنه تركها لقريحة القارئ ليستنبط منها ما يشاء، وإن كان قد أشار في تلك الهوامش ـ استناداً إلى رواية «ڤيل Weil» ـ إلى أن الرسول قد سافر إلى اليمن عندما كان في السادسة عشرة من عمره رفقة عمه «زبير». ولكن «شبرنجر» يرفض هذه الرواية التي لا يراها صحيحة خاصة أن عمه أبا طالب لم يسافر به مطلقاً بعد التقائه ببحيرى الراهب وذلك استناداً إلى رواية الواقدي التي ورد فيها «ورجع به أبو طالب فما خرج به سفراً بعد ذلك خوفاً عليه»[1].

ثم ينتقل «موير» في الجزء الثاني من كتابه «حياة محمد» إلى وصف الحياة المكية بجميع مظاهرها إبان شباب الرسول، ويصف الأسواق التجارية التي تعقد في المواسم المعينة وما يتخللها من مناقشات أدبية، ومطارحات شعرية، التي أنتجت لنا ما أُطلق عليه «المعلقات السبع». وكيف أنه في فترة شباب الرسول الأولى اندلعت حرب الفجار بين قريش والطائف، وقد سميت بهذا الاسم لأنها اندلعت في الأشهر الحرم

(1) Ibid, op. cit, p. 33.

التي يمنع فيها الحرب وإراقة الدماء. وكيف أن الرسول قد حضر هذه المعارك رفقة أعمامه، وكان يرد عليهم نبل عدوهم إذا رموهم بها[1].

وهنا يورد «موير» نتيجة غريبة لا تتفق وأخلاق الرسول عندما ذكر أن محمداً لم يتميز في أي فترة من حياته بالشجاعة الشخصية والجرأة الحربية[2].

ولكن الرسول تعلم من سوق عكاظ الخطابة والبلاغة. فكان يحضر هذه المواسم التي يتبارى فيها الخطباء والشعراء فيمدحون قبائلهم، ويبرزون فضائلها، ويهجون أعداءهم، ويظهرون مثالبهم، وفي هذه المناسبات اشتد إيمان الرسول بوطنه، وتعلم من أولئك الشعراء الخطباء فنَّ الشعر وسحر البيان[3]. ولم يقتصر تعلم محمد في هذه المواسم على الشعر والخطابَة ولكنه تعداهما إلى التعرف بالديانة المسيحية المتمثلة في بعض معتنقيها الذين يؤمون هذه المناسبات والأماكن ويلقون فيها مواعظهم وخطاباتهم. وقد تأثر الرسول جليّاً بخطبة «قس بن ساعدة الأيادي» الذي حرّك وجدانه ووجَّههُ إلى عوالم أخرى كانت مجهولة لديه. وكما تعرّف محمد إلى مبادئ الديانة المسيحية تعرّف كذلك إلى الديانة اليهودية والتي لا يشك «موير» في أثرها في تفكيره في قادم الأيام. ويسرد «موير» في صفحات طويلة تأثير محمد العقلي والديني. وهو أمر ناقشناه ودحضنا حججه في مباحث سابقة، كما أبطلنا تأثّره بالحركة الحنيفية التي قادته كما يقول «موير» إلى الوحدانية التي أعجب بها بعد استماعه لخطب ومواعظ قس بن ساعدة الأيادي وأضرابه[4].

وهكذا مرت مرحلة شباب محمد دونما حوادث تذكر سوى حضوره حلف الفضول الذي أُعجب به والذي كان يشيد بذكره حتى أواخر أيامه[5]. وقد اشتغل الرسول إبَّان هذه الفترة برعي الغنم لأهل مكة. وقد أشار إلى عمله هذا وهو بالمدينة قائلاً: «ما من رسول إلاّ ورعى الغنم» شأنه في ذلك شأن موسى وداود. وقد فعل ذلك لمساعدة عمه أبي طالب الذي كان يئن بثقل عائلته وفقر ذات يده. وقد طورت فيه هذه

---

(1) الواقدي، كتاب الواقدي، ص 29 رواه موير في كتابه «حياة محمد» بالإنجليزية، هامش ص 37.

(2) Muir (W.) Life of Mahomet, V.II, op. cit, p. 6.

(3) Ibid, op. cit, p. 7.

(4) Ibid, p. 7.

(5) Ibid, op. cit, p. 9.

المهنة حبه للعزلة والتأمل في الكون وظواهره كالسماء الصافية والشمس المشرقة، والليل المظلم المتلألئ بالنجوم، وقد قادته هذه التأملات إلى الوحدانية المطلقة التي دعا إليها بضراوة في قادم الأيام، وجعلها هدفاً رئيساً لم يحد عنه مهما كانت العقبات التي وقفت في طريقه[1].

وأكّد «موير» أخلاق الرسول العالية إبّان فترة شبابه، وطهارته، وابتعاده عن كل ما كان يفعله أقرانه، وصدّق الروايات الإسلامية التي وصفت الرسول بهذه الصفات الخلقية النادرة كالتواضع، والرحمة، والصدق، والأمانة، والابتعاد عن اللهو بمختلف أشكاله وألوانه. ورأى «موير» أن هذه الصفات تتفق وطباعه السمحة المتأملة المفكرة المبتعدة عن كل الشبهات[2].

وتعرّض «موير» إلى مزاولة الرسول للتجارة لحساب السيدة خديجة. وهكذا ذهب في قافلة تجارية إلى سوريا كوكيل عنها. وإبّانَ هذه الرحلة تعمقت معارفه ومعلوماته عمّا شاهده وسمعه في رحلته السابقة. ويؤكد «موير» أن الرسول قد اختلط بالقساوسة والرهبان في سوريا وناقشهم في العديد من القضايا الدينية. ويفترض «موير» أن رجال الدين المسيحيين قد أكرموه، واستقبلوه استقبالاً حسناً، ويبرهن على صحة افتراضه هذا بإيراد القرآن لآيات عديدة تشيد بهم وتشكرهم ولكنه لم يرض عن مذاهِبهم[3].

كان من نتائج هذه الرحلة إلى سوريا ـ بالإضافة إلى تأملات محمد ومشاهداته للأحوال الدينية في سوريا ـ لفت انتباه السيدة خديجة إلى خصاله الحميدة كأمانته وصدقه، وما شاهده غلامها «ميسرة» من نبل أخلاقه وسموّها، فعرضت عليه الزواج منها ووافق هو على ذلك ـ في قصة طويلة لا داعيَ لذكرها هنا ـ ولكن «موير» سرد قصة زواج خديجة بالرسول استناداً إلى رواية «شبرنجر» و«ڤيل»، وكيف أن والد خديجة قد عاقر الخمر حتى فقد رشده، وعقد لابنته على محمد، وعندما استيقظ من سكره تساءل عن الاحتفال الذي يجري في بيته، فأبلغ بأنه قد عقد قران ابنته خديجة على محمد. وكيف أنه لما علم بذلك استشاط غضباً قائلاً: «كيف أزوّج ابنتي لهذا

---

(1) Ibid, op. cit, p. 14.

(2) بتصرف من عندنا. Ibid, op. cit, p. 15.

(3) Ibid, op. cit, p. 18.

الشاب ويتمناها عظماء قريش»، وكيف أن أعمام محمد قد ردوا عليه بأن ابنته هي التي عرضت الزواج على ابن أخيهم. وكيف أن الطرفين احتكما إلى السلاح إلاَّ أن والد خديجة عاد إلى هدوئه ووافق على مشروع الزواج إلى نهايته. وينفي «موير» صحة هذه الرواية، ويطرحها جانباً، ويراها أنها قد اخترعت من قِبَلِ أعداء محمد قبل فتح مكة للتقليل من شأنه والعيب في شخصيته[1].

وبعد أن يعرض «موير» في صفحات طويلة صفات النبي الخلقية والجسدية طبقاً لما أرودته المصادر الإسلامية، يشير إلى حادثة إعادة بناء الكعبة، وما حصل من خلاف بين قبائل قريش حول مَنْ يكون له الشرف في وضع الحجر الأسود في مكانه. وكيف أن زعماء هذه القبائل اتفقوا على تحكيم أول داخل لمجلسهم للاستئناس برأيه لحل هذه المعضلة التي كادت تؤدي إلى الفتنة وبذر بذور الشقاق. وكيف كان أول الداخلين بعد هذا القرار هو «محمد» الذي صاح الجميع حَالَ دخوله: «ها هو الأمين رضيناه حكماً». وكيف أنه بسط رداءه، ووضع فيه الحجر الأسود، وأمر زعيم كل قبيلة بحمل طرف منه وعندما وصل الحجر الأسود إلى مكانه وضعه شخصيّاً هناك بيده الشريفة.

ولا ينكر «موير» حصول هذه الواقعة بجميع تفاصيلها خاصة فيما يتعلق بقرار محمد التحكيمي الذي يصفه بالتعقل والحكمة. ويرى في هذه المهمة أن محمداً قد شعر من داخل أعماق ضميره أن القدرة الإلٰهية هي التي ساعدته على اتخاذ هذا القرار الصائب وأنه ربما يكون قد شعر منذ هذه اللحظة بأن الله سيختاره نبيّاً لقومه[2].

ويستنتج «موير» من الحادثة السابقة غياب مكة من أي سلطة قوية لها الأمر والنهي والتصرف لتنظيم شؤون قريش، وكيف أن السلطة كانت موزعة بين زعماء القبائل الذين لم يبرز أي واحد منهم كزعيم أول تناط به إدارة شؤون البلاد، وكيف أن النزاع كان دائم الاحتدام بين هؤلاء الزعماء. ولكنه يشير في هذا السياق إلى قصة وصفها بالغرابة تتعلق بكيفية نظام الحكم في قريش. وهي قصة «عثمان بن الحويرث» الذي تروي عنه القصص بأنه لم يكن راضياً عن ديانة قومه المتمثلة في عبادة الأصنام. وكيف أنه اتصل بالبلاط الروماني، وتنصّر هناك. وبعد أن تمّ تعميده عاد بمرسوم من الأمبراطور بتعيينه حاكماً على قريش. ولكن قومه طردوه، ورفضوا محتوى المرسوم

(1) Ibid, op. cit, p. 24.

(2) Ibid, op. cit, p. 39.

الذي خوّله سلطة الحكم عليهم، فَفَرَّ إلى سوريا والتجأ إلى قبيلة الغساسنة، وحاول التأثير في التجارة القرشية في تلك الأصقاع. إلاّ أن قريشاً تلافت مهمته التخريبية بتقديم هدايا قيّمة إلى أمراء الغساسنة لإبقاء طرق التجارة مفتوحة أمامها. بل إن هذه التسوية القرشية أدت في النهاية إلى وفاته عندما مات مسموماً هناك[1].

ويستمر «موير» في سرد السيرة النبوية قبل البعثة بشيء من التفصيل الدقيق الذي يتناول جميع جزئياتها إلى أن يصل إلى كيفية تبني الرسول لابن عمّه «عليّ» بعد الضائقة المالية التي حلّت بوالده «أبي طالب». وكيف أنه تبنّى «زيد بن حارثة» المنتمي إلى قبيلة «كلب» التي اعتنقت النصرانية. ويؤكد «موير» ـ شأنه في ذلك شأن بقية أضرابه ـ أن هذا الطفل يحمل بعض التعاليم والأساطير المسيحية. وافترض «موير» أنه قد ناقش هذه القضايا مع متبنّيه الذي كان يبحث عن الحقيقة في أي اتجاه. وكان من ضمن أقارب خديجة شخص له علم بالمسيحية وقرأ كتبها واعتنق مبادئها ألا وهو «ورقة بن نوفل» الذي تقول عنه المصادر الإسلامية: إنه قد استحكم في النصرانية. واتبع الكتب من أهلها حتى علم علماً من أهل الكتاب، وحتى أدرك فيما طلب من ذلك أنه كائنٌ لهذه الأمة من بني إسماعيل نبي». وأنه كان يكتب من الإنجيل بالعبراني ما شاء أن يكتب[2].

وزعم «موير» أن الرسول قد استقى معلوماته من «زيد بن حارثة، وورقة بن نوفل، وكان ذلك رأي من سبق أن أشرنا إليهم من المستشرقين. وقد دحضنا الحجة التي استخدمت ورقة لتأكيد هذه الشبهة، وسوف نناقش مستقبلاً ادعاء المستشرقين بتأثير زيد في الدعوة المحمدية.

وأخيراً يفصّل «موير» القول في الحنفاء الذين رفضوا ديانة قريش الوطنية، وبحثوا عن الحقيقة في أماكن أخرى وديانات أخرى. وربما كان لهؤلاء القوم أثرهم في تفكير محمد فيما يتعلق بالوحدانية. وقد ناقشنا هذا الرأي في مباحث سابقة وأبطلنا حججه، وسفهنا رأى القائلين به. وهكذا بعد هذا السرد التاريخي يصل «موير» إلى كيفية اعتزال الرسول الناس إلى غار حراء للتحنُّث والتعبُّد فيه حتى نزل عليه اليقين ـ

---

(1) Ibid, op. cit, p. 45.

(2) Muir, Life of Mahomet, o. 51 واستند موير في هذه الروايات إلى كتاب ابن هشام «سيرة ابن هشام»، والطبري انظر هامش ص 51 من كتابه «حياة محمد» الجزء الثاني، المرجع السابق.

وهو أمر سندرسه في المبحث القادم ـ وعلينا الآن أن نناقش المستشرقين في آرائهم وتحليلاتهم وافتراضاتهم بعد أن عرضناها لك تفصيلاً تطبيقاً للمنهجية العلمية التي سرنا على منوالها في هذا السفر الذي نقدمه بين يديك.

سنتعرّض في ردودنا على المستشرقين إلى الحوادث التي أشرنا إليها وسردناها ورتبناها ترتيباً زمنيّاً محدداً. وأول شبهة نلاحظها إنكار المستشرقين لقصة الملكين اللذين شقّا صدر الرسول عندما كان مسترضعاً لدى حليمة السعدية. ويرونها لا تتفق مع العقل والمنطق من جهة كما أنها ضعيفة السند من جهة أخرى. بل إن «موير» كما رأينا أهمل رواية الملكين في ثيابها البيضاء وذكر أنه إن كانت حليمة وزوجها قد نبّها لشيء أصاب الطفل فلعله نوبة عصبية أصابته.

ونحن وإن كنا نرى أن هذه الرواية لا تستقيم وما هو معروف عقلاً، وإن الرسول لم يكن بحاجة إلى من يشق بطنه أو صدره ما دام الله قد أعدّه لتبليغ رسالته، وإنه ﷺ لم يلجأ إلى إثبات رسالته بالوسائل الخارقة للعادة إلا أننا لا نستطيع أن ننكر حصول خوارق الأمور والمعجزات، والمسائل الخارجة عن مألوف العادة قديماً وحديثاً. ولكن الذي نريد تأكيده أن معظم المصادر الإسلامية قد أشارت إلى هذه الواقعة تفصيلاً. واعتمدت جميعها على إسناد معقول. ولا ندري الحكمة التي أجمعت عليها هذه المصادر لإيراد هذه الواقعة بالشكل المعروف لدينا اللّهم إلاّ اقتناع هذه المصادر بأن هذه الحادثة قد حصلت فعلاً. ونحن إذا أنكرنا حصول هذه الواقعة بطبيعتها الشاذة فإننا سنلتزم بإنكار جميع الظواهر الأخرى الخارقة للعادة والتي حصلت للرسول إبّان نزول الوحي عليه لأنها هي الأخرى من خوارق الأمور. ونحن لا نلوم المستشرقين على إنكار هذه القصص والحوادث الغريبة لأنهم درسوا السيرة النبوية بمنهاج مادي صرف لا يؤمن بالخوارق والمعجزات. ومن هنا قولنا في مناسبات عديدة بعقم هذه المناهج الغربية في ميدان الدراسات الإسلامية.

ويركز المستشرقون على حياة الرسول الشخصية وما لاقاه من كوارث متمثلة في فقدان والده قبل ولادته، وفي فقدان أمه وهي راجعة من يثرب، وكيف عاد من تلك الرحلة منتحباً وحيداً، يشعر بيتم ضاعفه عليه القدر فيزداد وحشة وألماً، وها هو ذا قد رأى بعينيه أمه تذهب كما ذهب أبوه وتدع جسمه الصغير يحمل همّ اليتم كاملاً. وكيف أن هذا الشعور الأليم قد تضاعف بوفاة جدّه الذي كان دائم البكاء عنه وهو يتبع نعشه إلى مثواه الأخير.

وقد رتب المستشرقون على هذه الآلام النفسية التي قاساها الرسول بفقد أهله نتائج بالغة الأهمية أهمها أن جميع مشاريعه المستقبلية كانت ثمرة هذا الشقاء الذي عاناه في طفولته، فانعكس على شخصيته التي أراد لها نجاحاً استثنائيّاً لا نظير له للتعويض عن تلك الآلام. ومن هذه الآلام انبثقت في ذهنه تلك الأفكار التي قادته في النهاية إلى ادعاء النبوة وإلى تأسيس دين ودولة عظيمين.

ونحن نرى أن التفسير النفسي لهذه الأمور لا يمكن التسليم به على علاّته، ولا يمكن أن يقود بالضرورة عظماء الرجال إلى اختراع مشاريع إنسانية تتعدّى حدود الزمان والمكان. نعم، إن الشعور باليتم والظلم والقهر يثير في النفس الإنسانية كوامن التمرّد والثورة على الأوضاع التي تعيشها. ولعل من مر بتجربة اليتم هذه يشعر بعناء ما يلاقيه الإنسان الذي يصاب بها. فتتحوّل حياته إلى رقة وعطف وحنان على البشر والكائنات الحيّة على حدّ سواء. وتراه ـ وإن كان يشعر باللوعة والحسرة على فقدانه للأقارب والخلان ـ يعبر عن ذلك الشعور المؤلم بالسمو على الذات الآنية، والانطلاق إلى رحاب الإنسانية، والعمل على كل ما من شأنه التخفيف عن المظلومين والمقهورين والمغبونين. ولعل الرسول قد تأثّر بطفولته البائسة الأليمة فانقلبت حياته إلى رقة وحب وحنان. فالحوادث التاريخية تؤيد هذه العواطف في أجلّ مظاهرها، فهو عطوف على الفقراء والمساكين، وهو لطيف مع أصحابه وأتباعه، وهو رحيم بالإنسان والحيوان على حدٍّ سواء. ولكن هذا الشعور المتعالي للنفس البشرية على سفاسف الأمور لا يقود صاحبها إلى الادعاء بمهام جسيمة تتعدّى طاقات البشر العادية. وبمعنى آخر لا تصل بصاحبها إلى الادعاء بأنه مبعوث العناية الإلٰهية. ولعلّ طموحه لا يتجاوز السعي من أجل إصلاح مجتمعه من الناحية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولكن الرسول لم يكن مصلحاً اجتماعياً فحسب لأن المهمة التي أنيطت به، وتحملها عن طيب خاطر بما له من مسؤوليات وتبعات جسيمة قد تعدّت هذه المفاهيم جميعاً وبالتالي فإنها لا تتولد حتماً عن الانعكاسات النفسية التي يمر بها الإنسان في بعض لحظات عمره، ولكنها نتيجة أمور استثنائية ليست خاضعة للمعايير البشرية العادية ويمكن التسليم بها دونما نظر للمقاييس العقلية.

تعرّض المستشرقون إلى سيرة الرسول الذاتية قبل البعثة النبوية. وركّزوا على تأثيرات الحرب والسياسة في المجتمع المكي على نبوّته المستقبلية، وأشاروا بالخصوص إلى حلف الفضول الذي حضره الرسول شخصياً والذي لا يزال يذكره

بخير حتى آخر حياته، ويتأسفون على عدم معرفة المؤرخين تفاصيل واسعة عن هذا الحلف الذي يرونه قد لعب دوراً هامّاً في حياته المستقبلية. ونحن نرى أن المعلومات التاريخية حول هذا الحلف متوفرة ومعروفة ولا داعي للتأسي على عدم معرفة التفاصيل الدقيقة عنه. ولعلنا نورد بإيجاز نبذة عن هذا الحلف الذي كان نتيجة مباشرة لحرب الفجار التي اندلعت بين كنانة وقريش من جهة وبين قيس عيلان وهوازن من جهة أخرى، وسميت كذلك لأنها اندلعت في الأشهر الحرم التي يحرم فيها القتال. وكانت الحرب سجالاً بين الطرفين، ولكنها انتهت إلى انتصار قيس عيلان وهوزان على كنانة وقريش، نظراً لطبيعة قيس عيلان وهوازن البدوية التي تعيش على الغزو والقتال، بينما كانت قريش قبيلة حضرية، مستقرّة اتخذت من التجار مهنة فكانت لا تميل إلى الحرب والنزال وتجنح عادة للسلم والاستقرار، وكان الرسول قد حضر المعركة الأخيرة من حرب الفجار، ورمى فيها بسهم، وكان ينبل على أعمامه، وكان عمره يوم أن حضرها عشرين سنة، وكانت حرب الفجار بعد عام الفيل بعشرين سنة[1].

وبعد أن انتهت حروب الفجار صلحاً، تعاهد كل من بني هاشم، وبني زهرة وبني تيم على أن يكونوا مع المظلوم حتى يؤدَّى إليه حقه، وقيل: إنهم تحالفوا على ألاّ يظلم أحد بمكة إلاّ قاموا معه حتى ترد ظلامته. وقيل: إنه سمّي بـ«حلف الفضول» لأنه قام به رجال من جرهم كلهم يسمى الفضل، فقيل حلف الفضول جمعاً لأسماء هؤلاء[2]. وقيل: إنه سمّي كذلك لأن قريشاً قالت: هذا فضول من الحلف، فسمّي حلف الفضول[3]. وقيل: لأن قريشاً تعاقدوا فيما بينهم على مواساة أهل الفاقة ممن ورد مكة بفضول أموالهم[4].

---

(1) لمزيد من الاطلاع على «حرب الفجار» انظر.
أ ـ السيرة الحلبية، ج 1، ص 153.
ب ـ المسعودي، مروج الذهب، ج2، ص 271.
ج ـ البلاذُري، أنساب الأشراف، ج1، ص 101 وما بعدها.
د ـ ابن سعد، الطبقات، ج1، ص 128.

(2) الزبيدي، تاج العروس، ج8، ص 28ب.

(3) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج 2. ص 14 طبعة النّجف.

(4) وقد ذكره جواد علي في كتابه «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» المرجع السابق، ج4، ص 87 .Kister, p. 124 . .

ونستطيع تلخيص هدف حلف الفضول وغايته في أنه أريد به إنصاف المظلومين من أهل مكة، من الضعفاء والمساكين ومن لا يجد له عوناً ليحميه ويدافع عن حقوقه، وكذلك إنصاف الغرباء والوافدين على مكة من التجار والحجاج وعابري السبيل، لحمايتهم ممّن يعتدي عليهم، أو يستولي على أموالهم، أو يلتوي بحقوقهم، خاصة أن الإخباريين يروون أن رجلاً من اليمن، باع سلعة له لـ«العاص بن وائل السهمي» فمطله ثمنها حتى يئس، فعلا جبل أبي قبيس، ونادى رافعاً صوته يشكو ظلامته، ويطلب إنصافه، فمشت قريش إلى بعضها بعضاً، واجتمعت في دار الندوة، وكان ممن اجتمعوا بها بنو هاشم، وبنو المطلب، وزهرة، وتيم، وبنو الحارث، وذهبوا إلى دار عبد اللّه بن جدْعان وتحالفوا هناك على المبادئ التي أتينا على سردها[1].

وقيلت روايات أخرى عن حلف الفضول غير التي ذكرناها وإن كانت جميعها تؤدي إلى نفس الغاية التي أشرنا إليها. وهكذا نستنتج من أهداف هذا الحلف ومن طبيعة الناس الذين عقدوه أنه قد وجّه ضد الظلم والاعتداء على الغرباء وضد المماطلين والمسوّفين الذين لا يؤدون ديونهم المستحقة عليهم لمصلحة الغرباء والضعفاء. كما أن من تعاقدوا على إبرامه وحافظوا على تنفيذ مبادئه تلك القبائل التي وقفت مع الدعوة المحمدية إما اعتقاداً في صحة رسالته أو معاضدة له بصرف النظر عن العوامل الدينية.

تعرّض المستشرقون إلى واقعة سفر الرسول مع عمّه أبي طالب إلى الشام وكيفية لقائه «ببحيرى الراهب» في حدود الشام. ويشكّون جميعاً في صحة هذه الواقعة التي يرونها قد اخترعت بأخرة لتعزيز فكرة النبوة. وبالرغم من عرض المصادر الإسلامية قاطبة لهذه الواقعة بجميع تفاصيلها بحيث لم يشذ عنها مصدر واحد، فإننا ـ وإن حاربنا أصحابنا على نقص المواد العلمية التي تؤكد أو تنفي حصول مثل هذه الوقائع ـ نتساءل عن قيمة الروايات التاريخية الأخرى سواء تلك التي تناولت السيرة النبوية أو غيرها ما دامت المصادر الأصلية ليست في متناولنا. فهل نستطيع أن نطرح تلك الروايات برمتها استناداً إلى غموض المصادر والوثائق عنها أو لعدم وجودها مكتوبة أيضاً؟ وإذا فعلنا ذلك فإنا سوف لا نصدق كلَّ الروايات التاريخية الخارجة عن نطاق التسجيل المادي لها. ثم إننا نشكك بدورنا في قيمة الوثائق المكتوبة أيضاً بحجة

(1) المسعودي، مروج الذَّهب، المرجع السابق، ج2، ص 270 وما بعدها.

إمكانية تزويرها والعبث بها هي الأخرى، وبالتالي يجب علينا طرح تاريخ البشرية برمّته، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإذا سايرنا المستشرقين في شكوكهم حول هذه الواقعة فلماذا إذاً يتخذها بعضٌ منهم دليلاً قويّاً على استقاء الرسول معارفه ومعلوماته من المصادر المسيحية؟. ولماذا يصرّ هؤلاء المستشرقون على أن الرسول قد سافر فعلاً مع عمه إلى الشام وهو في الثانية عشرة من عمره، ويفترضون أنه قد شاهد تلك الحضارة المسيحية وانبهر بها، بل وحضر الاحتفالات الكنسية الخاصة بها، وأنه التقى رهبانها وقساوستها، وتبادل معهم الأفكار والمعارف وأعجب بهم أيما إعجاب حتى لقد عبر في القرآن عن تقديره لهم ثم ينكرون إمكانية حصول واقعة اجتماعه ببحيرى الراهب؟. ولماذا ينكر المستشرقون أن كتب العهد القديم ـ التي لم يدخلها التزييف والتحريف ـ قد أشارت بكل وضوح لا لبس فيه ولا غموض، إلى أنه سيأتي في آخر الزمان نبي اسمه «أحمد» يكون خاتم الأنبياء والمرسلين، وربما قد اطلع بحيرى على هذه الكتب ووعاها. وعرف صفة النبي المرتقب منها، فلما مرّ عليه رفقة قافلة قومه تعرّف إليه من خلال سيمائه الموصوفة لديه؟.

وكيف نستطيع أن نحلل دراسة «رودنسون» المادية للسيرة النبوية، وبحثه الدؤوب في علم النفس وعلم الطب النفسي وغيرهما لتفسير المكونات النفسية لهذه الشخصية التي قادته ـ دون غيرها ـ إلى اختراع هذه النظريات والمبادئ الإنسانية التي غيّرت وجه البشرية؟.

وما قولك في محاولته لَيَّ رقبة الحقائق التاريخية عندما يفترض أن الرسول قد مارس ديانة آبائه وأجداده؟.

يقول «رودنسون»: إن الرسول قبل مبعثه قد ضحّى بكبش على «العزى» وأن هناك رواية نادرة صورته بأنه قد أهدى لحماً ـ كان قد تقرّب به لبعض الأصنام ـ لأحد الموحِّدين الذي رفضه وأنّبه على ذلك.

ونحن لا نستطيع أن نصدق رواية «رودنسون» من عدة جوانب منها: إن المصادر الإسلامية قد أجمعت قاطبة على أن الرسول لم يمارس ديانة قومه وأنه لم يسجد لصنم قط، وأنه لم يتقرّب لتلك الآلهة المبثوثة في أنحاء مكة بأية وسيلة، وأنه كان يحتقرها، ويزهد فيها، ويراها أصناماً جامدة لا تنفع ولا تضر. وأن دعوته قد أُسِّسَتْ منذ بدايتها على الوحدانية المطلقة، ونبذ الأصنام والأوثان وسائر الآلهة الثانوية الأخرى التي

يعبدها قومه. ومنها: أن «رودنسون» قد ذكر لنا الوقائع السابقة دون أن يشير إلى المصدر الذي اعتمد عليه. ومن المعروف أن المعلومات التي لا تشير إلى المصادر المستقاة منها تطرح جانباً ولا يُعْتَدُّ بها من الناحية العلمية. وهكذا تصبح هذه الوقائع لا قيمة لها.

وذكر «رودنسون» أن الرسول قبل بعثته كان منتمياً إلى طائفة «الحمس»، ومن هنا كان يمارس عبادة قومه.

ولكن ليس كل من كان منتمياً إلى «طائفة الحمْس» قبل الإسلام يمارس عبادة قومه. وآية ذلك أن كلمة «الحمس» تعني لغة التشدد في الدين، وسمّيت قريش حمساً لزعمهم أنهم اشتدوا في الدين. وقد وصف «ابن سعد» التحمس بقوله «والتحمّس أشياء أحدثوها في دينهم تحمّسوا فيها، أي شددوا على أنفسهم فيها، فكانوا لا يخرجون من الحرم إذا حجّوا، فقصروا عن بلوغ الحق، والذي شرّع الله، تبارك وتعالى، لإبراهيم وهو موقف عرفة، وهو من الحل، وكانوا لا يسلؤون السمن ولا ينسجون مظالم الشعر، وكانوا أهل القباب الحمر من الأدم، وشرعوا لمن قدم من الحاج أن يطوف بالبيت وعليه ثيابه ما لم يذهبوا إلى عرفة، فإذا رجعوا من عرفة لم يطوفوا طواف الإفاضة بالبيت إلاّ عراة أو في ثوبي أحمسي، وإن طاف في ثوبيه لم يحل له أن يلبسهما»[1].

ولعلّ التمييز الصحيح بين «الحمس» وغيرهم هو أن الطائفين بالبيت الحرام قبل الإسلام كانوا على صنفين: صنف يطوف عرياناً، وصنفٍ يطوف في ثيابه. فالذين يطوفون بالبيت عراة أطلق عليهم «الحلّة»، أما الذين يطوفون بثيابهم، فيعرفون «بالحمس»[2]. ومن خلال هذا التصنيف انقسم العرب إلى قسمين، فهناك قبائل تطوف عريانة أطلق عليها قبائل الحلّة مثل: تميم بن مرّ، ومازن، وضبّة، وحميس، وطاعنة، وقيس عيلان ما عدا ثقيفاً وعامر بن صعصعة وغيرهما[3]. وكانت هذه القبائل تطوف

---

(1) ابن سعد، طبقات ابن سعد، ج1، ص 72، طبعة صادر.
(2) أ ـ الطبري، تفسير الطبري، ج2، ص 170،
ب ـ البخاري، كتاب الحج، الباب 91.
ج ـ الزمخشري، الكشّاف، ج1، ص 256.
د ـ ابن هشام، السيرة، ج1، ص 199.
(3) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج1، ص 266. طبعة النجف، 1964.

بالبيت عريانة، وكانت تقصد من وراء ذلك طرحها لذنوبها، وكانوا يقولون ـ طبقاً لما أورده الإخباريون ـ «إنهم لا يطوفون في ثياب عصوا الله فيها». والغريب أن النساء كانت تخضع لهذه القاعدة أيضاً، فكانت المرأة تطوف بالبيت عريانة وكانت تستر نفسها بوضع يديها على محل عفتها، وذكر الإخباريون أبياتاً نسبوها إلى إحدى النساء الجميلات كانت تطوف عارية وتقول:

اليوم يبدو بعضه أو كلّه ... وما بدا منه فلا أحله[1]

ويرى «روبرتس سميث» أن الذي أوحى إلى الجاهليين وجوب طرح ملابس الحلّة إذا أُحْرِمَ فيها، اعتقادهم بتقديس تلك الملابس في أثناء الإحرام مما يجعلها في حكم «التابو» Tabu عند الأقوام البدائية، ولذلك لا يجوز استعمالها مرة أخرى، وهم أنفسهم قوم غير مقدسين[2].

أما من أطلق عليهم اسم «الحمس» فهم أولئك الذين يطوفون بثيابهم، ثم يحتفظون بها فلا يلقونها. وكانت قبيلة قريش من الحمس، وكل من يولد من قريش يكون من هذه الطائفة، يضاف إليهم خزاعة، والأوس، والخزرج، وجشم، وبنو ربيعة بن عامر بن صعصعة، وثقيف وغيرهم[3].

وهكذا نستنتج من العرض السابق أن قبيلة قريش كانت من أهل الحمس، وأنها كانت تطوف بالبيت لابسة ثيابها، وأنها كانت متشدِّدة في ديانتها، وأنها كانت تقف الموقف من طرف الحرم من «غرّة»، وكانوا يقفون به عشية عرفة، ويظلون به يوم عرفة في الأراك من نمرة، ويفيضون منه إلى المزدلفة، وتركوا الوقوف على عرفة والإفاضة منها، وهم يعرفون ويقرون أنها من المشاعر والحج ودين إبراهيم[4].

وإذا كان الأمر كذلك، وكان الرسول من قريش، وكان يطوف بالبيت قبل البعثة، ويطبق مناسك قومه إلاّ السجود للأصنام، فإنه من الطبيعي أن يكون من طائفة

---

(1) أ ـ الطبري، تفسير الطبري، ج8، ص 118.
ب ـ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج7، ص 189.

(2) نقلاً عن د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، المرجع السابق، ج 6، ص 361.

(3) الزبيدي، تاج العروس، كلمة «حمس» ج4، ص 132.

(4) أ ـ ابن هشام، السيرة، المرجع السابق، ج1، ص 199.

«الحمْس» ولكنه لم يطبق شعائر قومه الوثنية كما أراده «رودنسون» خاصة أن هذه الطائفة تمتاز عن غيرها في موسم الحج فقط والذي لم تتغيّر شعائره كثيراً بعد الدعوة الإسلامية باستثناء إبطال ما كان له علاقة بالوثنية وعبادة الأصنام خاصة ما جاء به من إبطال عادات الحمس فيه طبقاً لما ورد في القرآن الكريم: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًاۖ وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ﴾. والمخاطب في هذه الآية قريش، والمراد بالناس «العرب»، فرفعهم في سنة الحج إلى عرفات والوقوف عليها والإفاضة منها. ولعلّ «رودنسون» قد استند إلى الرواية المبثوثة في سيرة ابن هشام عندما وصف الرسول بأنه ينتمي إلى طائفة الحمس. وقد ورد في تلك السيرة: قال ابن إسحاق: حدثني عبد اللّه بن أبي بكر بن محمد بن عمر بن حزم عن عثمان بن أبي سليمان بن جبير بن مطعم، عن عمّه نافع بن جبير، عن أبيه جبير بن مطعم، قال: لقد رأيت رسول الله ﷺ، قبل أن ينزل عليه الوحي، وإنه لواقف على بعير له بعرفات مع الناس من بين قومه يدفع معهم منها توفيقاً من الله له، وذلك حتى لا يفوته ثواب الحج والوقوف بعرفة. ولقد قال جبير حين رآه واقفاً بعرفة مع الناس: هذا رجل أحمسي، فما باله لا يقف مع الحمْس حيث يقفون[1].

ويؤكد «رودنسون» و«وات» كذلك معرفة الرسول للقراءة والكتابة. ويذهبان في تفسير كلمة «الأميّة» مذاهب غريبة، وإن كان «رودنسون» يقرّ بجهله بثقافة الرسول وعمقها وأن «وات» يفترض معرفة الرسول للقراءة والكتابة طالما كان تاجراً ناجحاً، وكأَنَّ مهنة التجارة تقتضي بالضرورة معرفة صاحبها لهذه الفنون.

وقد آن الأوان للتعرّض لهذه الشبهة التي عزف المستشرقون على أنغامها، وأكّدوا أن الرسول كان يعرف القراءة والكتابة حتى يصلون إلى طرح أصالة القرآن وإنكار مصدر ألوهيته، والتشديد على أنه من تأليفه ومن نتائج أفكاره التي تعكس بيئة مجتمعه.

أكّد المستشرقون أن الرسول كان يعرف القراءة والكتابة بدليل إجاباته الواردة على أوامر جبريل وأثبتنا أن عبارة «ما أقرأ» هي نافية لمعرفته القراءة وليست مثبتة لها. واستند «رودنسون» إلى أن لفظ «الأمي» معناه بالحبشية «الشخص الحكيم» وليس من

---

(1) ب ـ المرجع السابق، ص 204 وهامشها رقم (1).

لا يعرف القراءة والكتابة. وأن هذه الكلمة مشتقة من الحبشية ثم نقلت إلى العربية، وهكذا حاول هو وأمثاله استخدام المنهج الفيلولوجي في دراسة الإسلام، وهو منهج عقيم في هذا المجال.

ونحن نؤصل لك هذه الكلمة من جميع جوانبها حتى يتبيّن لك منها مرادها الحقيقي، وتستنتج لوحدك فيما إذا كان المستشرقون مصيبين في تحليلهم لها أم مخطئين. فهذا «الفراء» وهو من علماء العربية المعروفين يرى أن الأميّين هم العرب الذين لم يكن لهم كتاب[1] ويعني «الفراء» بذلك أن العرب لم يكن لهم كتاب مقدس الإنجيل والتوراة، وسمّوا لذلك أميّين، ومعروف أن مفهوم المخالفة لهذا الرأي هو معرفة العرب للقراءة والكتابة وإن لم يكن ذلك فاشياً بينهم بكثرة، كما أن كلمة «الأميّة» لا تعني الجهل بالقراءة والكتابة ولكنها تعني عدم وجود كتاب مقدس لهم مثل اليهود والنصارى.

وإذا تركنا الفرّاء وأضرابه، وتتبعنا مدلول هذه الكلمة عند علماء العرب ومفسري القرآن لوجدنا اختلافهم فيها كبيراً. فالأمّي في تفسير علماء اللغة من لا يكتب وإن كان يحسن القراءة. وتطلق كذلك على العَيِيِّ الجلف الجافي القليل الكلام، ويقال له أمّي لأنه على ما ولدته أمّه عليه من قلة الكلام وعجمه اللسان، أو الجهل التام بالقراءة والكتابة لأن أمّة العرب لم تكن تكتب أو تقرأ المكتوب[2]، أو لأن الكتابة كانت فيهم عزيزة أو عديمة[3].

وقد وردت في القرآن الكريم هذه الألفاظ مثل «الأمي»، و«أميون»، و«أميين»، ووصف الرسول «بالنبي الأمي». وعندما فسّر علماء اللغة والمفسّرون هذه الألفاظ من الناحية اللغوية والموضوعية قصروا معنى «الأمية» على الشخص الذي لا يكتب ولا يقرأ من كتاب. ولكن بعض المفسّرين ومنهم «الطبري» ذكر أن «الأميّين» الواردة في القرآن تعني من لا كتاب لهم من الناس قبل الوثنيين والمجوس. وهو عندما فسرّ الآية (20) من سورة آل عمران: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ

(1) الراغب الأصفهاني، المفردات، ص 22، ذكره جواد علي في كتابه «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام». المرجع السابق، ج 8، ص 92.

(2) الزبيدي، تاج العروس، ج 8، ص 191.

(3) الزبيدي، المرجع السابق، ص 191.

ٱهْتَدَوا۟﴾ قال: يعني بذلك جل ثناؤه وقل يا محمد للذين أوتوا الكتاب من اليهود والنصارى والأميّين، الذين لا كتاب لهم من مشركي العرب أأسلمتم. . . الخ»[1].

كما أن المفسّرين عندما تعرّضوا لتفسير الآية الثانية من سورة «الجمعة» ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ رأوا أن كلمة «الأمّيين» لا تعني الأمة الجاهلة بالقراءة والكتابة، ولكنها تعني الأمة الوثنية التي لم تؤمن بأي كتاب من الكتب السماوية المقدسة[2].

وذهب المفسّرون نفس المذهب عند تفسيرهم للآية (48) من سورة العنكبوت ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَـٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ * بَلْ هُوَ ءَايَـٰتٌۢ بَيِّنَـٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ۚ وَمَا يَجْحَدُ بِـَٔايَـٰتِنَآ إِلَّا ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ ولكنهم اختلفوا هل كان الرسول بعد النبوّة يقرأ ويكتب أو لا؟. فهذا «الألوسي» تعرّض في كتابه «روح المعاني» إلى هذا الموضوع قائلاً: «اختلف في أنه ﷺ، أكان بعد النبوّة يقرأ ويكتب أم لا؟ فقيل: إنه عليه الصلاة والسلام لم يكن يحسن الكتابة، واختاره البغوي في التهذيب، وقال: إنه الأصح. وادّعى بعضهم أنه ﷺ صار يعلم الكتابة بعد أن كان لا يعلمها، وعدم معرفتها بسبب المعجزة لهذه الآية، فلمّا نزل القرآن واشتهر الإسلام وظهر أمر الارتياب تعرّف الكتابة حينئذٍ. وروى ابن أبي شيبة وغيره: ما مات ﷺ حتى كتب وقرأ. ونقل هذا للشعبي فصدقه، وقال: سمعت أقواماً يقولونه وليس في الآية ما ينافي ذلك. ثم قال: ويشهد للكتابة أحاديث في صحيح البخاري وغيره، كما ورد في صلح الحديبية: فأخذ رسول الله ﷺ الكتاب وليس يحسن يكتب فكتب: هذا ما قضى عليه محمد بن عبد اللّه، الحديث[3].

وتعرّض القرطبي في «جامعه» إلى هذا الموضوع تفصيلاً في معرض تفسيره للآية السابقة. وملخّص كلامه أن الرسول كان لا يقرأ ولا يكتب قبل نزول القرآن عليه، حتى لا يرتاب المشركون في صحة رسالته، وحتى لا ينكر نبوّته أهل الكتاب الذين يقولون إن صفة النبي المرتقب هو أمّيّ لا يعرف القراءة والكتابة. وأن هذه الآية قد

---

(1) أ ـ الطبري، تفسير الطبري، ج 28، ص 61 وما بعدها.
ب ـ ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج 4، ص 363.
(2) ج ـ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 18، ص 91.
(3) الألوسي، روح المعاني، ج 21، ص 4.

نزلت لتبرهن على صدق نبوّته، فهو لا يقرأ ولا يكتب ولا يخالط أهل الكتاب ومع ذلك يورد الأحكام والقصص وأنباء الغيب. ثم يستطرد القرطبي في بيان إمكانية علم الرسول بالقراءة والكتابة بعد مبعثه، ويصل بعد نقاش طويل وعرض مفصّل للعديد من الروايات إلى أنه ﷺ، قرأ صحيفة لعيينة بن حصن، ولكن ابن عطية ضعّف هذا الرأي وسانده الباجي في ذلك.

وينتهي القرطبي بعدئذٍ إلى أن معنى «كتب» أو «أخذ القلم» طبقاً للروايات التي تصف الرسول بأنه قد تعلّم القراءة والكتابة بعد البعثة يراد به أمر من يكتب به من كتّابه[1]، ولم يكن يكتب من تلقاء نفسه. وهذا هو رأينا واستنباطنا للروايات التي وصفت الرسول بعلمه القراءة أو الكتابة حتى قبل أن نطلع على رأي الباجي أو القرطبي أو غيرهما ويشهد الله على أننا صادقون في هذا الادّعاء. وهو ردّ مقنع على شبهات المستشرقين الذين حاولوا تأكيد معرفة الرسول للقراءة والكتابة من خلال تفسيرهم لهذه الآيات على ظواهرها.

وإذا كان «رودنسون» قد فسّر معنى «الأمّي» «بالحكيم» استناداً إلى أصلها الحبشي، فإنه لم يطلعنا على المصادر التي استقى منها معلوماته حتى نتأكد من صحتها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن المستشرقين الآخرين والذين تضلّعوا في الدراسات واللغات الحبشية كافة لم يفسّروا هذه الكلمة هذا التفسير الذي ذهب إليه «رودنسون». ومع ذلك فإن الأمانة العلمية تقتضي منّا التسليم بمعرفته للغة الأمهرية، ولعلّه وجد هذا المعنى متطابقاً في الأمهرية وافترض انحداره منها إلى اللغة العربية. إلاّ أن الشك حول هذا التفسير لا يزال قويّاً لدينا، وآية ذلك أن بقية المستشرقين المتضلعين في دراسة القرآن مثل «نولدكه، وشفالي، وبوهل، وشبرنجر، وموير» وكل كتّاب الموسوعات الإسلامية واليهودية لم يذهبوا هذا المذهب في تفسير هذه الكلمة. فهذا «شبرنجر» افترض معرفة الرسول للقراءة والكتابة لأنه ـ حسب زعمه ـ قرأ أساطير الأولين[2]، ولكنه لم يبرهن لنا كيفية ذلك، ولا محّص الروايات الإسلامية التي أجمعت على جهله بهذه الفنون. ولم يشر إلى الآثار والعاديات التي أكدت هذه الواقعة

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج13، ص 351 وما بعدها.

(2) Nöldeke I.S. 16, Ency. of islam, vol IV, p. 1016.

ولكنه كعادته يتناول الخبر مهما كان ضعيفاً ويبني عليه ما شاء من الأحكام التي تعنُّ له دون تمحيص ودراسة عميقين.

ولعلّ آراء كل من «بوهل» وتوري Tory وبعض كتّاب الموسوعة اليهودية تستأهل وقفة في هذا الصدد. فهم يرون أن المقصود من «الأمّيين» هنا هم الوثنيون. وأن هذه الكلمة مشتقة من اليهود الذين كانوا يطلقون لفظة «أمت» «أميم» على غيرهم من الأقوام الوثنيين الذين لا كتاب مقدّساً لديهم، كما في جملة «أمّت هاعا لولام «Ummot Ha Olam»»[1]، ومع أن التفاسير الإسلامية سبقت هذه الآراء كما أسلفنا، واتفقت على أن المقصود «بالأمّيين» هم الأقوام الذين لا كتاب مقدَّساً لديهم، فإن هذا التحليل لا يعني أن الرسول عندما وصفه القرآن «بالأمي» كان هو الآخر ينتمي إلى هؤلاء القوم. وأن هذه الصفة قد أطلقت عليه لهذا الغرض. ولكن المقصود منها هو أن الرسول لا يعرف القراءة والكتابة. وأن ما جاء به من الحكمة وفصل الخطاب والقصص وأحكام الشرائع لم يطلع عليها في مصادر أجنبية كالتوراة والإنجيل. ولكنها أنزلت عليه من لدن عزيز حكيم لهداية الناس إلى الطريق المستقيم وإخراجهم من الظلمات إلى النور. كما أن جميع الروايات التي تصف الرسول بأنه كتب يقصد منها أمر من يحضره من الكتّاب بالكتابة. وعندما نسب إليه في آخر لحظات عمره بأنه طلب من الحاضرين إحضار أدوات الكتابة ليكتب لهم كتاباً لن يضلوا من بعده كان المراد منه إحضار تلك الأدوات ليمليَ على بعض الكتبة وصيّته للمسلمين فيما يتعلق بشؤون الحكم والسياسة حتى لا يختلفوا من بعده ويعودوا إلى الجاهلية الأولى فيضرب بعضهم رقاب بعض من أجل السلطة.

ونحن إذا محّصنا كلَّ الروايات الإسلامية تمحيصاً علميّاً دقيقاً لوجدنا أنها متفقة جميعاً على أميّة الرسول قبل البعثة. ولكنها اختلفت بعدها، إذ رأى بعضهم أن الرسول ربما تعلّم القراءة والكتابة وهو رأي استشهد به «الألوسي» و«القرطبي». ومع ذلك فإن الأخير قد أكّد أميّة الرسول بعد مبعثه واقتصر في تفسيره على عرض الآراء التي تجوّزه.

---

(1) أ ـ Shorter Ency. P. 764.

ب ـ Haroviitz, Koranische utersuch ungen, 1929, s. 51.

ج ـ Nöldeke Geschichte des Qorans 1 . 5 . 14.

وقد ذكر هذه المصادر د. جواد علي، المرجع السابق، جزء 8 هامش، ص 105.

وأخيراً فإننا لا نجهل غرض المستشرقين من نفي الأمّية عن الرسول ليبرهنوا على أنه هو الذي وضع وألف القرآن من ألفه إلى يائه، وأنه استقى مصادره من الكتب المقدسة الأخرى ومن أعراف الجاهليين وعاداتهم وأحكامهم وفقههم، وأنه قد اطلع على قصص الأقدمين في الكتب المقدّسة وسطّرها بأسلوبه العربي الفصيح. وقد عرضنا هذه الشبهات جميعاً، في الجزء الأول من كتابنا ودحضناها وأبطلنا حجج القائلين بها.

وعندما تعرّض المستشرقون لزواج الرسول بخديجة فإنهم وصفوه بزواج مصلحة. وكأنه لا سبيل للرسول في كسب رزقه، وشق طريقه في المجتمع المكي ـ المحكوم برجال المال والأعمال، والمرتبط بالمصالح المادية المحمومة ـ إلا بالزّواج بسيدة غنيّة كالسيدة خديجة، وكأن هذه الوسيلة هي الوحيدة المتاحة له لارتقاء سُلَّم النجاح في مجتمعه. ويضيف «رودنسون» لهذه الافتراضات المتعسفة أن الرسول عندما ارتبط بخديجة برباط الزوجيّة ربما يكون عقد زواجهما قد احتوى على شرط يمنعه من التزوّج عليها. ثم يناقض هذا الرأي مباشرة بقوله: إن هذا الشخص المعروف عنه مراعاته للأصول وقواعد العدالة قد ارتبط بأم أولاده برباط أقوى من أية شروط مكتوبة.

ولعلّهُ من السهولة بمكان دحض هذه الشبهات من عدة أوجه منها: أن الرسول ﷺ قد بقي عَزَباً حتى الخامسة والعشرين من عمره، لأنَّ هذا العمر مناسب لزواج الشباب من أمثاله بحيث يكونون قد اكتملوا جسديّاً وماديّاً وعقليّاً ولا تعتبر هذه السن متأخرة بمقياس ذلك الزمان. وهذه المجتمعات البدوية الحالية لا يزال شبابها يتزوجون في مثل هذه السن التي تزوّج فيها الرسول حتى وإن كانت مظاهر الحياة المادية العصرية لا تقتضي التأخير في زواجهم إلى حين استكمال سنوات الدراسة والتأهيل، وإعداد بيت الزوجية بما يتطلبه من استعدادات مادية باهظة. ومنها: أن الرسول لم يكن محتاجاً إلى النجاح في المجتمع المكي بزواجه من امرأة غنيّة تقيه الفاقة والبحث عن العمل الشريف لكسب رزقه. وقد عُرف عنه اعتماده على نفسه في جميع أموره سواء أكان ذلك قبل البعثة أو بعدها. ومنها: أن وصف الحياة المكية بتلك الصورة القاتمة التي تمثل الصراع المحموم بين رجال المال والأعمال ليست بتلك التي يسطّرها المستشرقون في مؤلفاتهم، بحيث إن القارئ يشعر وكأن ما تقوم به الرأسمالية الحديثة المتمثلة في بيوت المال والأعمال بنيويورك وباريس ولندن وطوكيو وغيرها من العواصم الكبرى هي صورة مصغرة لما كانت عليه مكة قبل ألف وأربعمئة

سنة. ومنها: أن السيدة خديجة قد عرضت نفسها على الرسول للزواج منها لِمَا لمست فيه من خصال حميدة كالصدق، والإخلاص والأمانة خاصة بعد أن اشتغل كوكيل عنها في قافلة تجارية إلى الشام[1]. ومنها: أنه من خطل الرأي الافتراض بأن خديجة اشترطت على الرسول في عقد زواجهما ألاّ يتزوج بغيرها، لأن العرب لم يكونوا يحررون عقود زواجهم كتابة حتى يمكننا القول باحتوائه على بعض الشروط لمصلحة أحد الأطراف المتعاقدة، إذ لا وجود لمأذون أو محرر عقود، أو مكاتب زواج في ذلك الزمان والمكان. ولأن خديجة ـ وقد عرضت نفسها على الرسول للزواج بها ـ يستحيل أن تفرض عليه شروطاً معيّنة كتلك التي زعم «رودنسون» أن عقد زواجهما ربما نص عليها. ومنها: أن التحليل النفسي لا يمكن الاستعانة به لوصف حالة الرسول النفسية التي دعته إلى الزواج من سيدة أكبر منه سنّاً بحجة أنه كان نوعاً من التعويض عن فقد أمّه في سن مبكرة، ذلك أن قضية سن خديجة التي وصفتها الروايات بأنها قد بلغت الأربعين من عمرها مبالغ فيها. والرأي الراجح أنها كانت أصغر من تلك السن بدليل أنها أنجبت له ولدين وأربع بنات. ولو كان عمرها أربعين سنة لما استطاعت إنجاب هذا العدد من الأطفال نظراً لضعف خصوبة النساء في هذه السن، ولضعف النساء العربيات الجسدي في ذلك الزمان الذي تعتبر فيه هذه السن متقدمة جدّاً بالنسبة إليهن.

عزف المستشرقون كثيراً على تأثّر الرسول بالديانتين اليهودية والمسيحية، وقد جاراهم في ذلك بعض الكتّاب المسلمين الْمُحدثين بحسن نيّة. فهذا الأستاذ «محمد حسين هيكل» يسطر في كتابه «حياة محمد» «أن الرسول إبّان سفرته الأولى للشام رفقة عمّه عرف أخبار الروم ونصرانيتهم، وسمع عن كتابهم وعن مناوأة الفرس من عبّاد النار لهم وانتظارهم الوقيعة بهم»[2]. ونحن نتساءل: كيف يستطيع صبيّ صغير لم يتجاوز الثانية عشرة من عمره أن يلمّ بهذه القضايا الدينية العويصة، وذلك الصراع السياسي والعسكري والديني الدائرة رحاه بين الفرس والروم؟. وهذا الأستاذ «هيكل» يعود من جديد إلى ترديد هذه النغمة بمناسبة حديثه عن سفر الرسول إلى الشام مرة ثانية عندما استأجرته خديجة على ذلك فيقول: «وأحيت هذه الرحلة في نفسه ذكريات

(1) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج 2، ص1128 والأسلوب من عندنا.
(2) محمد حسين هيكل، حياة محمد، المرجع السابق، ص 115.

الرحلة الأولى، كما زادته تأملاً وتفكيراً في كلّ ما رأى وسمع من قبل عن العبادات والعقائد بالشام أو بالأشواق المحيطة بمكة. فلما بلغ بصرى اتصل بنصرانية الشام وتحدث إلى رهبانها وأحبارها وتحدث إليه راهب نسطوري وسمع منه. ولعله أو لعل غيره من الرهبان قد جادل محمداً في دين عيسى... إلخ»[1].

وقد أشرنا في مناسبات عديدة إلى تَعَرُّضِنَا لهذه الشبهات وردودنا عليها، ولكن الغريب في الأمر أن يؤكد المستشرقون أن الرسول تأثّر كذلك «بزيد بن حارثة» الذي أهدته له خديجة وهو صبي صغير، فتبنّاه وسمع منه بعض التعاليم والأساطير المسيحية. ولعلّ في تلمّس العلل الواهية، والبراهين الضعيفة لإيجاد علاقة بين الرسول وهذه الديانات يدل بما لا مجال للشك فيه على افتراض هؤلاء المستشرقين لهذه الافتراضات التعسفية الواهية الخالية من كل منطق سليم أو دليل علمي سائغ والمبنيّة على سوء نيّة مبيتة لنفي كل أصالة عن الديانة الإسلامية وكتابها المقدّس. وإلاّ فكيف بربك تصدق أن طفلاً صغيراً من قبيلة «كلب» ـ القاطنة في أعماق الصحراء العربية والتي يشتغل أفرادها برعي الأغنام أو كأدلاّء للقوافل التجارية ـ أن يتبحّر في الديانة المسيحية. وأن يستوعبها من مظانها، وأن يتشرّب تعاليمها وهو لم يتعد العاشرة من عمره، ثم يتعرَّض لسطو إحدى القبائل المغيرة ـ وهو في هذه السن المبكرة ـ ويؤتى به مقيّداً بأصفاد الرق والعبودية إلى مكة، ويباع على هذه الصفة في أسواقها. ثم يهدى إلى الرسول قبل مبعثه فيعتقه ثم يتبناه ثم يستقي منه معارفه ومعلوماته عن الديانة المسيحية ومذاهبها وعقائدها، وطقوسها وتعاليمها التي يعجز عنها المتخصصون فما بالك بصبي صغير لا يعقل ولا يفهم عن هذه الأمور شيئاً؟. ثم إنه لو كان الأمر كذلك لما سكتت قريش عن التنديد بهذه العلاقة الثقافية المزعومة التي ربطت الرسول بزيد. وقد فعلت ذلك بالنسبة إلى آخرين افترضت أن الرسول كان يستقي معارفه منهم، وقد ردّ القرآن عليها ردّاً علمِيّاً منطقيّاً سليماً.

هكذا عالج المستشرقون السيرة النبوية قبل البعثة بمنهج الشك في الكثير من دقائق السيرة وتفاصيلها، وأنكروا العديد من الحوادث والأخبار اليقينيّة الواردة في المصادر الإسلامية. وأنكروا كل المعجزات وخوارق الأمور التي نسبت إليه. وشكّكوا

---

(1) المرجع السابق، ص 121.

بالخصوص في واقعة شق صدره عندما كان مسترضعاً لدى حليمة. كما أنكروا واقعة التحكيم التي قام بها عندما اختلف القرشيون في من يضع الحجر الأسود في مكانه عند إعادة بناء الكعبة.

كما حاول المستشرقون ردّ معطيات السيرة إلى أصول نصرانية أو يهودية، وأجهدوا أنفسهم في إيراد الأدلة والبراهين المستندة إلى الروايات الضعيفة والشاذة لتبرير هذه العلاقة، وإيجاد هذه المؤثرات لنفي كل أصالة عن الدين الإسلامي. واعتبروا أن الدوافع النفسية هي التي قادت الرسول إلى اختراع منهجه للتبشير بديانة جديدة مستمدة في أصولها وفي تعاليمها من الديانات السماوية السابقة لها، كما أن الدعوة الإسلامية لم تكن إلاّ نتاج البيئة العربية بأخلاطها وأوشابها وتضارب القيم فيها.

ونحن إذ سردنا عليك آراء المستشرقين عن السيرة النبوية قبل البعثة. فقد اخترنا الحوادث الجليلة منها، والتي كانت مثار لبس ونقد من قِبَلِهِمْ. فعرضنا آراءهم أولاً، ثم حاولنا الرد عليها بمنطق علمي ثانياً، وأهملنا العديد من الجزئيات التي لا أهمية لها في بيان منهجية هؤلاء المستشرقين ثالثاً.

وإذا كنا قد اقتصرنا على ما أتينا عليه في تتبّع السيرة المحمدية قبل البعثة من وجهة نظر استشراقية، فما وجهة النظر الاستشراقية تجاه السيرة بعد البعثة النبوية؟. هذا ما سنعالجه في المبحث القادم بإذن الله.

المبحث الثالث

السيرة النَبويَّة بَعد البعثة بمكَّة

لم يختلف المستشرقون على عمر النبي إبّان نزول الوحي عليه، كما لم يختلفوا على الطريقة التي نزل بها الوحي عليه، ولا على المكان الذي نزل فيه، ولا على الآيات القرآنية الأولى التي نزلت إلاّ حسب ما اختلفت عليه الروايات الإسلامية بالخصوص. ولكن الاختلاف الجوهري يتناول تفسير ظاهرة الوحي الإلهي المنزل على رسوله للعرب والناس كافة. فكل مستشرق حاول أن يفسّر هذه الظاهرة بتفاسير متباينة متغايرة، فبعضهم مثلاً يرجعه إلى حالة الرسول الباثولوجية، وبعضهم الآخر يفسره بالعوامل النفسية. وهناك من يرجعه إلى حالة محمد الباطنية وتأثّره بأحوال مكة

الاقتصادية والاجتماعية وهو ما يعرف لديهم بالتفسير المادي للتاريخ والظواهر الكونية، وبعضهم أرجع هذه الظاهرة إلى الأصول الزهدية المُنبَثّةِ في ضمير الرسول والتي أدّت في النهاية إلى ظهور الحركة الصوفية في الإسلام في أوضح وأجلى مظهر لها.

ونحن وإن تعرضنا لهذه الظاهرة في الفصل الأول من الجزء الأول من كتابنا المشار إليه، إلا أن المنهجية العلمية تحتم علينا العودة إلى هذا الموضوع لمعالجته بكيفية تختلف عمّا أسلفنا ذكره في المباحث السابقة طالما كان موضوع دارستنا السيرة النبوية. ولكن قبل أن نتعرّض لوجهة نظر المستشرقين حول هذه الظاهرة، فإن البحث يتطلب منا تمحيص ودراسة وتحليل السيرة النبوية من وجهة نظر استشراقية طبقاً للتتابع التاريخي والزمني لهذه السيرة حتى يصبح الموضوع كاملاً وشاملاً من الناحية الموضوعية والمنهجية.

فهذا صاحبنا «مونتجمري وات» يتعرض إلى السيرة النبوية بعد البعثة مستنداً في ذلك إلى الروايات الإسلامية ومبتدئاً برواية الزهري المرفوعة عن النعمان بن راشد عن عروة عن عائشة أنها قالت: كان أول ما ابتدئ به رسول الله من الوحي الرؤيا الصادقة، كانت تجيء مثل فلق الصبح. ثم حبب إليه الخلاء فذهب يتحنّث الليالي الطوال في غار حراء ثم يرجع إلى أهله حتى أتاه الحق وأبلغ بأنه رسول الله. ثم عودته إلى خديجة مضطرب الفؤاد يقول لها: «زملوني، زملوني» حتى ذهب عنه الروع. ووصف كيف تبدى له جبريل وطلب منه القراءة ثلاث مرات حتى أقرأه الآيات الأولى من سورة القلم. وكيف ذهبت به خديجة إلى ورقة بن نوفل الذي أبلغه أنه قد أُنزل عليه نفس الناموس الذي أنزل على موسى إلى آخر الرواية المعروفة لدينا[1]. وهكذا استطرد مونتجمري وات في إيراد الروايات الإسلامية عن الفترة الأولى للوحي وكيفية نزوله على الرسول، وهي روايات معروفة ومشهورة لا داعيَ لإيرادها بالتفصيل طبقاً لما أورده «وات». ولكن الذي يهمنا تحليله لهذه الروايات والنتائج التي توصل إليها من خلالها، ودراسة وتمحيص ما سماه بـ«معالم» الروايات المختلفة. فهو لا يشك في أن

(1) مونتجمري وات، محمد في مكة، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 76 ـ 78 باختصار وتصرف شديدين.

دعوة الرسول بدأت «برؤيا حقيقية» وهذه الرؤيا ـ كما يراها ـ تختلف عن الأحلام، كما أنها تختلف ـ حسب تحليله ـ عمّا ورد في سورة النجم في الآيات من «1 ـ 18» التي يفسّرها المسلمون بأنها تتحدث عن رؤيا جبريل. ولكنه ـ وات ـ يرى أن محمداً قد فسرها على أنها رؤيا الله نفسه، ثم يعود ويشير إلى الآية 103 من سورة الأنعام: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ من استحالة رؤية الله مباشرة على المرء. وربما كان المقصود من آيات سورة النجم هو أن ما رآه الرسول كان آية أو رمزاً لجلال الله. ويدّعي «وات» أن الآية (17) من سورة «النجم» ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾ ربما أضيفت فيما بعد لتوحي بتطوّر لاحق لهذه النظرية، أي حينما كانت الأنظار ترى الآية أو الرمز كان القلب يدرك الشيء الذي يرمز إليه[1].

وعندما يحلل «وات» تحنّث محمد في غار حراء فإنه يرى أن هذه الواقعة ليست مستحيلة الحصول. ولعل ذهاب الرسول إلى جبل حراء كان فراراً من حرّ مكة، أو تأثراً بالرهبان المسيحيين أو اليهود أو تجربة شخصية ـ أراد بها ـ وأثارت فيه الحاجة إلى الخلوة والرغبة فيها.

ويفسّر «وات» كلمة «تحنث» على أنها كلمة عبرية مشتقة من لفظ «تحنوت» الذي يعني الصلاة لله. ثم يحلل هذه الكلمة تحليلاً آخر ويفترض أنها ربما قد تكون مشتقة من أصل عربي لأنها تعني في هذه اللغة نقض القسم والعهد، أو العجز عن تنفيذه، كما تعني بالمعنى العام الخطيئة، والتحنث يعني «القيام بعمل للفرار من خطيئة أو جريمة». واستعمال كلمة «التحنث» هنا ربما كان دليلاً على أن المادة قديمة فهي بذلك صحيحة[2].

ويتعرّض «وات» إلى تحليل العبارة الواردة أربع مرات في روايات الزهري وهي التي وجهها جبريل إلى محمد واصفاً إياه بـ«أنت رسول الله». من أن هذه العبارة تعني الدعوة إلى النبوة، بينما العبارات الأولى مثل «يا محمد أنا جبريل وأنت رسول الله» وما ورد من وصف النبي لجبريل من أنه بينما كان يمشي يوماً إذ رأى الملك الذي كان يأتيه بحراء على كرسي بين السماء والأرض فجاءه منه رعب ورجع إلى خديجة وقال

(1) المرجع السابق، ص 80.

(2) المرجع السابق، ص 82.

«زملوني» فهاتان العبارتان الأخيرتان تبدوان تأكيداً للنبوة مع السعي إلى تطمين الرسول وإزالة قلقه[1].

أورد «وات» الروايات الإسلامية المتعددة حول فعل الأمر «اقرأ» الذي أمر به جبريل الرسول، ورد عليه الرسول بعدم معرفته القراءة أو بتساؤله ماذا يقرأ؟ ويرى أن المفسرين المسلمين استخدموا عبارة: «ما أنا بقارىء» كدليل على أمية الرسول ليجدوا أساساً للعقيدة التي تريد أن محمداً لم يعرف الكتابة للتدليل على طبيعة القرآن المعجزة، بينما رواية ابن هشام تورد عبارة: «ما أقرأ؟» و«ماذا أقرأ؟» حيث التعبير الثاني لا يعني إلا «ماذا أتلو؟». وبعد تحليل لمعنى كلمتي «قرأ وقرآن» وهما من الكلمات الدينية التي أدخلتها المسيحية إلى شبه الجزيرة العربية، يرى «وات» أن التفسير الطبيعي لكلمة «اقرأ» لا يعدو أمر محمد بأن يتلو ما يتبع ذلك كجزء من عبادة الله الشكلية، وأن هذه الكلمة قد وجهت إلى محمد بمفرده وإن لم يكن صعباً جعلها موجهة إلى اتباعه، وأنه ليس هناك من اعتراض فعلي على رأي فقهاء الإسلام القائل: إن هذه السورة هي أول ما أُوحِيَ به من القرآن[2].

ثم يتعرض «وات» للأزمات النفسية والخوف الذي مرّ به الرسول ويأسه من انقطاع الوحي عنه. ويرى هذا المستشرق أن الرسول كان خائفاً من ظهور الله أو حضوره وما تملّكه من يأس أولاً، ثم ساورته أفكار الانتحار ثانياً.

ويفسّر «وات» خوف «الرسول» من الاقتراب من الله بأن له جذوراً عميقة في العقلية السامية كما يشهد عليه العهد القديم. كما أن لفظ «المزمل» تعني خوف الرسول من الله، لأن الخوف أمام الانبثاق الإلهي كان منتشراً فكان على محمد أن يشعر به. أما مقابَلَةُ مشاعر الخوف التي أنتابت الرسول بما أصاب أنبياء العهد القديم وحياة القديسين المسيحيين فإن «وات» يورد مقطعاً للقديسة «تيريز دي إيفيلا» يستشهد به على صحة افتراضه حينما يقول: «كانت الكلمات، وما لها من قيمة وما تحمله من تأكيد، تقنع الروح بأنه صادر عن الله. ولقد ولى هذا الزمن الآن. واستيقظ الشك يحمل على التساؤل عمّا إذا كانت الجُمَلُ تأتي من الشيطان أو من الجبال وإن كان السامع لها لا

(1) المرجع السابق، ص 83.

(2) المرجع السابق، ص 85 ـ 87 بتصرف شديد.

يشعر بأي شك حول صحتها التي يود الموت في سبيلها»[1].

وعند تحليله لواقعة اصطحاب خديجة الرسول إلى ورقة فإن «وات» لا يرفضها، ويرى أنه من البديهي أنه كان يفتقر إلى الثقة بالنفس في هذه الفترة، وكان من الصعب عليه أن يخترع ذلك. ولكن «وات» يشك في صحة الجملة التي وردت فيها عبارة «الناموس» لأن القرآن لم يستعمل هذا الاصطلاح مطلقاً وكان يستخدم بدلاً منه «التوراة». ويرى في بقية القصة ـ كمحاولة لتفسير السبب الذي من أجله لم يصبح ورقة مسلماً. ولسبب آخر مشابه ـ أن النص الذي يجمع بين محمد وورقة أفضل من النص الذي يجعلهما لا يلتقيان. وينتهي «وات» بعد كلام طويل إلى أن ورقة يبدو من بين الذين اتصل بهم محمد لسبب معرفته بكتب المسيحية المقدسة. ولا شك في أن المقطع القرآني، حين ردَّدَهُ محمد، قد ذكّره بما هو مدين به لورقة. ثم يضيف وات استنتاجاً آخر أكثر خطورة عندما ذكر أن هناك وحياً سابقاً على مقطع «اقرأ» ليغذيَ ملاحظة ورقة حول «الناموس». ولهذا من الأفضل الافتراض أن محمداً كان قد عقد صلات مستمرة مع ورقة منذ وقت مبكر وتعلم أشياء كثيرة. وقد تأثّرت التعاليم الإسلامية اللاحقة كثيراً بأفكار ورقة. وهذا ما يعود بنا إلى طرح مشكلة العلاقة بين الوحي الذي نزل على محمد والوحي السابق له[2].

وفي كتابه الآخر «محمد» الذي وَقَفَهُ وات على السيرة النبوية؛ يعرض المرحلة الأولى من الدعوة الإسلامية، وهي مرحلة نزول أول الوحي عليه، فيرى أن الإسلام قد ولد بطريقة أو بأخرى من موقف مكة خلال هذه الفترة من حياة محمد. ذلك أن الديانات الجديدة لا تأتي من فراغ أو بدون أسباب وجيهة. وقبل التطرّق إلى سيرة الرسول إبّان هذه المرحلة فإن البحث يفرض مناقشة وتحليل الحوادث والوقائع والبيئة التي كانت تحيط به. فالرسول وهو متأثر بحياة مكة المعقدة والصعبة أخذ يبحث عن العزلة. ومن هنا كان انقطاعه إلى قمة جبل وفي غار يقع أعلاه للتأمل والعبادة. وفي هذه الخلوة ابتدأ يشعر بمغامرات غريبة كانت بدايته تلك الرؤى والأحلام ونخص بالذكر منها اثنتين، أولاهما: أنه رأى مَلَكاً جالساً على كرسي بين السماء والأرض ثم

---

(1) Interior castle, sixthe Mansion III. 12 Cite d'après Poulain. Graces of interior Prayer, 1304 SV. in Mahomet at Mecca, op. cit, p. 91.

(2) مونتجمري وات، محمد في مكة، المرجع السابق، ص 93.

نزل إليه حتى أصبح قريباً منه وأوحى إليه بآية قرآنية. وثانيهما: أتاه نفس المَلَكِ بالقرآن من سدرة المنتهى، عندها جَنَّة المأوى، إذ يغشى السّدرة ما يغشى.

ويذكر «وات» أن هذه الرؤى قد وردت في القرآن لتأكيد رسالة محمد التي أصبحت موجهة للناس عامة، وأن ما رآه هو وحي موحى به من الله. ولهذه الرؤى قيمة موضوعية صحيحة لأنها ليست صادرة عن هلوسة، أو اخترعت بطريقة تعسفية، كما كانت لهذه الرؤى آثار على محمد ذاته حينما يتبدى له المستقبل مظلماً متشائماً فإنه يدعو هذه الرؤى لتطمينه وتأكيد إيمانه برسالته المقدسة[1].

يقول «وات»: «إن محمداً اعتقد للوهلة الأولى أن الكائن العظيم «الملك» الذي أتى إليه كان الله ذاته. ثم فكّر مؤخراً أن ذلك نوع من الملائكة الكبار يدعى «الروح» وأخيراً عرف أنه مَلَكٌ يدعى «جبريل» وربما كان سبب تغيير مفاهيم هذا المَلَك لديه عائداً إلى تأثُّره بالتعاليم اليهودية التي لا تبيح رؤية الله، ومع ذلك فإنه لا يهم التفسير الضَّيق لهذه الرؤى بمقدار ما يهم أن محمداً أصبح بموجبها يعتقد اعتقاداً جازماً أنه مبعوث العناية الإلهية في مهمة خاصة»[2].

هناك روايات متناثرة أشارت إلى حالة الرسول التشاؤمية بعد نزول الوحي الإلهي عليه، وقد بلغ به اليأس والقنوط من الشدة بحيث حاول الانتحار وذلك بإلقاء نفسه من قمم الجبال الصخرية إلى قاع الوديان، وكيف أنه لم يذهب في مشروعه الانتحاري إلى نهايته لأن الملك «جبريل» تبدّى له وأبلغه قائلاً: «أنتَ رسول الله». ويقول وات بالخصوص: إذا كانت هذه الرواية صحيحة من الناحية التاريخية فإن محمداً كان يفرّق بين رؤاه السابقة وبين هذه الحادثة الأخيرة التي أبلغه فيها جبريل أنه أصبح رسول الله. ويقول وات: إنه إذا رغبنا في معرفة مستقبل محمد فإنه لا يجب علينا أن ننسى مطلقاً تجربته الأولى. فمحمد كانت تعتريه نوبات من الشك حول رسالته، ولكنه لم يفند اعتقاده مطلقاً: أنه مدعو من الله لتبليغ هذه الرسالة. وهذا الاعتقاد الراسخ في أعماق ضميره قد سانده في مواجهة معارضيه، والماكرين به. والمشهرين به ومضطهديه. وعندما اكتسب النجاح الأول في دعوته تعمقت هذه العقيدة في نفسه وترسّخت في

(1) WATT (M.) Mahomet, Payot, op. cit, p. 15 - 16.

(2) Ibid, op. cit, p. 16.

ذهنه، وأصبح يعتقد أن الله الذي اصطفاه لرسالته يعاونه ويساعده في مهمته وفي كل ما يحصل له من الحوادث التاريخية(1).

لندع «مونتجمري وات» قليلاً ولْنَرَ ما ذهب إليه «رودنسون» في تحليله المادي للسيرة النبوية بعد البعثة؛ فقد ترسم هو الآخر منهج «مونتجمري وات» فيما يتعلق بالرؤى الأولية للوحي الإلهي، واستند هو الآخر إلى الحديث المرفوع لعائشة وقَابَلَ هو الآخر خوف الرسول من الظواهر الجديدة التي انتابته بما ينتاب قديسي العهدين القديم والجديد، ويشير هو الآخر إلى أقوال القديسة «تيريز دي أفيلا» كما أشار إليها «مونتجمري وات» من قبله. ويردد الروايات الإسلامية حول بداية الوحي والمراحل الأولى التي مرّ بها، وكيفية تلقيه الوحي، وانقطاعه عنه فترة من الزمن، ويأسه من ذلك الانقطاع حتى فكّر في الانتحار وذلك بإلقاء نفسه من شاهق، وإبلاغ زوجته خديجة خوفه من أن ما يأتيه ربما يكون رِئْياً من الجن، وكيف اصطحبته خديجة إلى ورقة بن نوفل، وأخيراً كيف قذف الله في قلبه الطمأنينة والأمل لقوله تعالى: ﴿وَٱلضُّحَىٰ * وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾ [الضحى 1 ـ 3]. . . إلخ. إن محمداً لم يتعرّف مبدئياً إلى الملك الذي أنزل عليه الوحي، وكان يصفه بـ﴿ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلۡعَرۡشِ مَكِينٍ * مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾ ثم عرف أخيراً أنه جبريل، وأن بعض الروايات الإسلامية قد أشارت إلى أن الملك الذي كان يأتيه قبل جبرائيل هو «إسرافيل». وقد استند «رودنسون» في ذلك إلى ما رواه ابن عبد البر بسنده إلى الشعبي قال: «بعث رسول الله ﷺ لأربعين، ووكّل به إسرافيل عليه السلام ثلاث سنين، ثم وكّل به جبريل عليه السلام(2)».

ثم يسهب «رودنسون» في رواية نزول الوحي بتفاصيلها، وأخبار ورقة مع الرسول، وتطمين خديجة له وحفظها الأمر سرًّا، ثم تتالي نزول الوحي الذي لم يكن بتلك الشدة التي كان بها في المرة الأولى، وكيف تعوّده الرسول ولكن لحظة نزول الوحي عليه كان يمتقع وجهه ويتصبّب العرق من جبينه، وتتقطّع أنفاسه، ويبقى مغشياً عليه ساعة من زمان، وكان يأتيه الوحي كصلصلة الجرس وهو أشده عليه فيفصم عنه وقد وعى عنه ما قاله، وأحياناً يتمثل له الملك رجلاً فيكلّمه فيعي ما يقول. ويقول «رودنسون»: إن ما يراه محمد أو يسمعه ينبع من داخل نفسه وكان يأتيه الوحي وهو في

(1) Ibid, op. cit, p. 17.

(2) النويري، نهاية الأرب، المرجع السابق، ج 16، ص 175.

حالة النوم واليقظة، مسافراً أو مقيماً، راكباً على ناقته أو مختلطاً بالناس. بل إن ما يراه ويسمعه يتبدى له كأمور ليست نابعة من داخل ذاته ولكن تبدو له كأشياء حقيقية خارجة عن ذاته فكان يسمعها ويراها دون أن يراها أو يسمعها من كان بحضرته[1]. ويُقابِلُ رودنسون الحالة التي تنتاب الرسول إبّان نزول الوحي وكيفية تلقيه له بما يحصل لبعض القديسين المسيحيين فهذه «تيريز دي أفيلا Thérèse d'Avila» تقول في هذا الصدد لمعرّفها وهو يسألها عن كيفية رؤيتها وسماعها لما يوحى لها: «إنها لا تعرف كيف يتم ذلك، فهي لا ترى وجوهاً معيّنة، ولا تستطيع أن تضيف شيئاً لما يقال لها، وكل ما تعرفه أن من يخاطبها هو المسيح وأن ذلك لم يكن وهماً... أما بالنسبة إلى الكلام الذي تسمعه منه فإنها لا تستطيع سماعه متى شاءت ولكنها تفعل ذلك في اللحظات التي لا تفكر فيها وعند الضرورة» وتضيف قائلة: «لا يرى شيئاً باطناً أو ظاهراً، ولكن بدون أية رؤيا فالروح تفهم كنه الشيء وأي جانب يمثل أكثر وضوحاً من الرؤيا العادية... فالروح لا تسمع كلاماً باطناً أو ظاهراً ولكنها تفهم بوضوح ماهيته وأحياناً معناه... ولكن بأية وسيلة وكيف تفهم ذلك؟ إنها تجهل ذلك ولكن الأمر هكذا»[2].

ويستطرد «رودنسون» في وصف حالة الرسول إبّان نزول الوحي عليه بأنه أخذ يتعوّد رويداً رويداً استقبال الوحي الذي ينزل عليه، وكان يحاول أحياناً دعوته، وعندما ينزل عليه يتدثر بدثار على طريقة الكهّان، وكان في البداية يحاول تحريك لسانه بما يسمع ليستوعبه، وهذا الاستعمال يؤدي به إلى النطق ببعض الحروف ربما تكون الأصل في الحروف الموجودة في بعض أوائل السور والتي قيل عن سببها عشرات الفروض، ولكن الله خاطبه قائلاً: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ * فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾[3] وخاطبه في مقام آخر بقوله: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾[4] وأخيراً يطرح «رودنسون» سؤالاً هاماً هو: ما مدى صدق محمد فيما يدّعيه. لقد أجبنا عن هذا التساؤل في الجزء الثاني من كتابنا، وذلك بعد أن عرضنا آراءه بالخصوص في

(1) RODINSON (M.) Mahomet, op. cit, p 101.

(2) Ibid, op. cit, p. 101.

(3) سورة القيامة، الآيات: 16 ـ 18.

(4) سورة طه، الآية: 113.

المبحث المتعلق بالمستشرقين وظاهرة الوحي الإلهي. غير أن دراستنا للسيرة النبوية من وجهة نظر استشراقية تلزمنا بإعادة ما سطرناه من آراء «رودنسون» حول هذا السؤال تمهيداً للرد عليه مع آراء مونتجمري وات، على أننا سنحاول أن نعرض تلك الآراء بطريقة تختلف وما قمنا به في مبحثنا المشار إليه.

يجيب «رودنسون» عن السؤال الذي طرحه حول مصداقية الرسول بقوله: إننا لسنا في ذلك الزمان الذي ينظر فيه إلى الرسالات الدينية ومن يقومون بتبليغها على أنهم عبارة عن مفترين. ولسنا في ذلك الزمان الذي كان يعتبر فيه فلاسفة القرن الثامن عشر العقليون وعلماء اللاهوت أن محمداً كان نموذجاً للشخص المحتال، وأن هؤلاء الفلاسفة أطلقوا هذا الوصف على مؤسسي الديانات كافة. بل إن «ڤولتير» يجد لمحمد ظروفاً استثنائية تتمثل في طموحه الشرعي لقيادة شعبه إلى موقع أقل إذلالاً على مسرح التاريخ. وفي نهاية القرن التاسع عشر نجد مستعرباً ألمانياً كبيراً وهو «هيوبرت جريم» يأخذ بهذه النظرية ويفسر الرسالة المحمدية على أنها دعوة إلى نوع من الاشتراكية، ومحاول للإصلاح الاجتماعي تهدف إلى تغيير الأوضاع الفاسدة، وعلى الأخص إزالة الفروق الصارخة بين الأغنياء الجشعين والفقراء المضطهدين. وليست هناك من طريقة ناجعة لإزالة هذه الفوارق إلا فرض ضريبة على الأغنياء تدفع للفقراء، ولكن الرسول يعلم بأن مشروعه قليل الحظ من النجاح، ولكنه في الوقت ذاته لم يتصوّر صراعاً عنيفاً بتلك الصور التي سيكون عليها في القرنين التاسع عشر والعشرين. ومن هنا أراد تخويف أغنياء مكة بعذاب الآخرة إذا لم يقوموا بدفع الزكاة للفقراء والمعوزين، وهو إنما يستخدم فكرة الحساب في اليوم الآخر كوسيلة للضغط المعنوي، وقد وصف «جريم» هذه العملية «بالاشتراكية» لأنه كان يعيش زمن اتساع وانتشار الأفكار النازية التي وصفت إيديولوجيتها بالوطنية الاشتراكية[1].

ويقول «رودنسون»: إن التقدم الذي أحرزه علم النفس وطب الأمراض العقلية ساعد الباحثين على فهم وتفسير ادعاءات المحتالين، وبالرغم من أن أفعال وتصرّفات هؤلاء الناس قد تكون قابلة للعذر من عدمه فإن المحتالين الحقيقيين قد وُجدوا فعلاً بالرغم من أعدادهم المحدودة. ولكن هذه العلوم النفسانية والطب العقلي أثبتت أن هناك أناساً يعتقدون بصدق أنهم يتلقَّوْنَ رسائل سمعية وبصرية عقلية من العالم الآخر،

(1) RODINSON, Mahomet, op. cit, p. 103.

ولكن مصداقيتهم ليست دليلاً على أن هذه الرسائل تأتي حقيقة من ذاك العالم الآخر الذي يدّعون وجوده. والذي يجعلنا ندرك هذه الظاهرة هو مفهوم «اللاوعي» أو «اللاشعور» ويكفي الاطلاع على الكتب والمراجع للتأكد من وجود مئات من الأشخاص يعتقدون بحسن نيّة أنهم يشاهدون ويسمعون مناظر وأصواتاً وهم واهمون. ويدّعون بصدق أنهم لم يشاهدوها أو سبق أن سمعوها. ومع ذلك فإن دراسة موضوعية لحالاتهم تنبئنا بأن ما شاهدوه أو سمعوه قد حصل لهم ذلك فعلاً ولكنهم بمرور الزمان تناسوه فأصبح مختزلاً في شعورهم.

ومن المحتمل أن يكون محمد قد سمع ورأى كائنات غير عادية وصفها له اليهود والنصارى. وربما يكون قد انقدح في ذهنه كلام كانت عناصره مكوّنة من تجاربه الحقيقية، وطريقة تفكيره وأحلامه، وذكريات مناقشاته، قد تبدّت له مفككة ومركبة، متحولة ببرهان ويقين وشعور حقيقي تلبسه كشهادة لنشاط خارجي موضوعي لا يفهم كنهه الآخرون[1].

ويرى «رودنسون» أنه من خلال دراسة رسائل محمد الأولى، ومن خلال الأزمات التي تنتابه إبّان نزول الوحي عليه. ومن خلال الشك ثم اليأس والقنوط الذي ينتابه في بعض اللحظات السوداء التي تمر به، فإن الأمر لا يركن ولا يطمئن إلى تلك الآراء التي تحلل الرسالة المحمدية باعتبارها خطة مدبرة محسوبة حساباً دقيقاً ومعدّة سلفاً إعداداً جيداً لتحقيق طموحات فردية أو تطلعات إنسانية. وكل ما قاله المسلمون عن الرسول وإنسانيته واتصاله بعوالم خفية خارجة عن فهمنا الطبيعي يبدو صحيحاً، ومن السهولة بمكان تفسير محمد صادقاً أكثر من تفسيره محتالاً[2].

ويتساءل «رودنسون»: هل كان محمد صادقاً في جميع مراحل دعوته؟ ويجيب عن هذا التساؤل موضحاً أن التصرفات التلقائية، والآيات المنزلة في المراحل الأولى والمبدئية من دعوته تؤكد ذلك، إلا أنه بتطور الدعوة وتقدمها رويداً رويداً، وظهور مشاكل وقضايا جديدة، والضرورة التي تقتضي من الرسول اتخاذ قرارات يومية في مجال السياسة والتشريع، ومواجهة المشاكل المستجدة التي لا تنتظر الحلول المتأنية، والأسئلة الموجهة إليه من قِبَلِ أصحابه وأعدائه، جعلته يتخذ قرارات موزونة ومحسوبة

(1) Ibid, op. cit, p. 104.

(2) Ibid, op. cit, p. 104.

بدقة، ولكن هل كانت هذه القرارات والفتاوى تصدر عن اللاشعور أم هل إنها نتيجة تفكير وتأمّل مسبقين؟ ويجيب «رودنسون»: لن نعلم مطلقاً ما الجواب ولكننا عثرنا على المشكلة[1].

فإذا كان محمد صادقاً، وإذا كان ما يسمعه ويراه كان وهماً فهل كان مريضاً أو مجنوناً أو شاذّاً؟ ويطرح «رودنسون» جانباً مشكلة الجنون لأنها لم تكن مقبولة لدى المتخصصين منذ أمد بعيد طالما كانت الحدود التي تفصل الشواذ عن الأسوياء عائمة أكثر مما نتوقع آنفاً. فالعلامات التي تعتري الشواذ نلاحظها لدى معظم الأسوياء، فالعصبيون والمعتوهون هم ببساطة أولئك الذين تصبح لديهم هذه العلامات أكثر حدة واستمرارية.

إن طبيعة محمد وخصاله تجسد منذ البداية الشروط المطلوبة ليصبح صوفيًا. فظروف طفولته ومراهقته وشبابه دفعت إلى هذا الاتجاه. قد بدأ في تطبيق مبادىء الزهد الذي يعتبر لدى كل المتصوفين المرحلة الأولى للوصول إلى الحلول في الذات الإلهية، وهي الوسيلة الأولى للتخلّص من الأنا والجسد للالتحام مع العالم الخارجي عن الذات البشرية، وطريقة لا غنى عنها للتخلص من الرغبات والملذات والإغراءات الجسدية، ووسيلة لإذلال النفس خضوعاً للكائن الذي نبحث عنه. وعندما يتطور المرء ويتدرّج في هذه المراتب بعد تلك الصلوات المحمومة والابتهالات والأذكار المستمرة يشعر بالخروج عن ذاته الشخصية والاندماج في ظواهر تتراءى له من خلالها أمور يعجز الرجل العادي من استكناهها. وينتج عن ذلك كله شواهد وأصوات خيالية أو عقلية ظاهرية أو باطنية. وهذه الظواهر المرئية والسماعية نجدها تحت أشكال أخرى عند المرضى العقليين كالهستيريين ومنفصمي الشخصية. ولكن بالرغم من أن الصوفيين مستعدون لهذه الترصفات الشاذة فإنهم يختلفون في الوسيلة والرؤيا والسماع عن هؤلاء المرضى العقليين.

وبعد أن يصف «رودنسون» المراحل التي يمر بها المتصوّف إلى حين الاتحاد بالله يستنتج أن محمداً قد مرّ بمعظم هذه المراحل وخاصة مرحلة الجذب المعروفة لدى المتصوفة ولكنه لم يصل أبداً إلى الاتحاد مع الله، بل إنه كان يشعر دوماً بأنه كان متميزاً ومبتعداً عن الله الذي يوحي إليه ويعلّمه ويرشده، ويشجعه ويملي عليه الأوامر. فكان يشعر دوماً بأنه بين عالمين مختلفين ومنفصلين لا واسطة بينهما إلاّ ما يوحى له

---

(1) Ibid, op. cit, p. 106.

به، ومن هنا كان توقفه لدى مرحلة الرؤيا والسماع. وهذه المرحلة المتقدمة من المراحل التي يمر بها المتصوفون وقف النبي عندها لم تكن من فعل الجن أو الشياطين أو أثراً من آثار الخيال، ولكنها مرحلة أساسية تؤدي إلى التي تليها وهي الاتحاد في الله والحلول فيه، وهو طريق ادّعاه معظم المتصوفة وأكدوا تجاوزهم له. وهذه الأوهام والانجذاب والوجد والافتتان معروفة لدى علم الطب النفسي الذي يعترف بأنه ليس هناك ما يميز تمييزاً دقيقاً بين المتصوفين والمرضى النفسانيين. وفي التحليل الأخير فإن التمييز الحقيقي بينهما ينصب على الشخصيات التي تعتريها هذه الظواهر. فهناك من جانب شخصيات ضعيفة لها أفكار عقيمة وغير متجانسة، وهناك من جانب آخر شخصيات قوية ذات أفق واسع مستنير، ونظرة ثاقبة بعيدة ذات أنشطة بناءة تجعل من تجاربها الروحية خلّاقة ومبدعة. ولكن الرسول ينتمي إلى الشخصية الثانية القوية الثاقبة النظر. المبدعة والخلاقة. وقد بذل جهداً عظيماً للانتظام في هذا السلك وقهر ذاته. إلاّ أن هذا الاتحاد والاندماج الذي يجب أن يتحقق من خلال التجارب الشخصية لكل فرد لا يمكن تحقيقه إلاّ ضمن الإطار العام الذي يقدمه المجتمع. فالرسول قد اتبع منهج الزهد الذي قدمه له نموذج العزلة المسيحية والذي ربما قد طبقه في الوقت ذاته الحنفاء. ولم يكن ينتظر هذه الظواهر السمعية والبصرية غير العادية التي تبدّت له، وهكذا استقبلها على طريقة سجع الكهّان وقوافي الشعراء وهو ما قدمه له المجتمع المكي في هذا الإطار، وما إسراعه إلى خديجة وتدثُّره بدثار يغطي به رأسه إلاّ دليل على ما كان يفعله الكهّان في زمانه، لقد انخلع فؤاده من هذا النموذج ولم يكن راضياً عنه ولكن لا بديل له عنه[1].

يقول «رودنسون»: إن ما سمعه الرسول وتلقاه من وحي كان يشابه من حيث الشكل سجع الكهّان، فالجُمَل متقطعة لاهثة، والنغم متتابع مسجوع، والآيات مليئة بالقسم بالظواهر الكونية المختلفة والملموسة. فالرسول لم يأت بجديد من حيث الشكل، ولكن المحتوى كان شيئاً آخر، إنه جديد كل الجدة ولا علاقة له بسجع الكهّان وهمساتهم وتمتماتهم، إنه شيء آخر أعلى من هذه التمتمات انبثق غنيّاً مُفْعِماً حيّاً من لا شعوره[2].

(1) Ibid, op. cit, p. 108.

(2) Ibid, op. cit, p. 109.

ونعود من جديد إلى «مونتجمري وات» لنرى موقفه مِنَ الوحي الإلٰهي المنزل على النبي فنراه يشهد له ـ للنبي ـ بعزيمته القوية التي تحمّلت الاضطهاد من أجل نشر عقيدته، وبالخلق السامي الرفيع للرجال الذين آمنوا به، وعظمته المتجلية في منجزاته الأخيرة، واستقامته التي لا شبهة فيها، كل ذلك يؤدّي إلى طرح صفة «الدجل» عنه. ومع ذلك يرى «وات» أنه ليس هناك شخصية كبيرة في التاريخ حُظّ من قدرها في الغرب كمحمد. فالكتّاب الغربيون أظهروا ميلهم لتصديق أسوإ الأمور عنه، ومن هنا طرحه لنظريات هؤلاء الكتّاب الذين افترضوا كذبه. وتأكيده الجازم أن الرسول كان «صادقاً» فيما قام به ودعا إليه، ولكنّه بعد هذه النتيجة الإيجابية يرى ضرورة تمييز القرآن الذي آتى به الرسول عن وعيه السويِّ لأن التمييز كان شيئاً أساسيا بالنسبة إليه. فقد ميّز الرسول بعناية كما كان يعتقد بين ما ينزّل عليه من مصدر خارق وبين ما يصدر عن أفكاره الخاصة، وهو أمر أكّدته الحوادث التاريخية. ويقول «وات»: إننا لا نتخيله يدخل آيات من تأليفه بين الآيات التي تنزل عليه من مصدر مستقل عن معرفته «كما كان يعتقد»[1].

ثم يعرض «وات» نظرية المسلمين السُّنيين القائلة بمصدر القرآن الإلٰهي باعتباره كلام الله، ثم يلخص رأي الكتّاب الغربيين القائل: إن القرآن هو من صنع شخصية محمد غير الواعية، ثم أورد رأياً ثالثاً مفاده أن القرآن من صنع النشاط الإلٰهي الذي يظهر من خلال شخصية محمد، وبهذا يجب نسبة بعض صفات القرآن إلى طبيعة محمد الإنسانية، وهذا على ما يبدو، موقف المسيحيين الذين يعترفون بقسم من الحقيقية الإلٰهية في الإسلام، وإن كانت هذه الحقيقة لم تتمكن فيه تماماً[2].

وعندما عرض «وات» هذه النظريات الثلاث حول مصدر الوحي الإلٰهي المنزّل على النبي وقف على الحياد حولها ولم يحاول تحليلها ونقدها وتغليب إحداها على الأخرى واكتفى بالقول: إنها تتضمن مشاكل خارجة على ميدان المؤرّخ. وحاول أن يتفادى الغوص في هذه القضية العويصة وذلك بعدم نسبة الآيات التي يستشهد بها إلى الله تعالى ولا إلى النبي ولكنه يعبّر عنها بقوله: «القرآن يقول».

وإذا كان «مونتجمري وات» قد وقف محايداً إزاء هذه النظريات الثلاث التي

---

(1) أ ـ مونتجمري وات، محمد في مكة، المرجع السابق، ص 95.
ب ـ Watt, Mahomet, p. 17.
(2) المرجع السابق، ص 96.

تفسر الوحي الإلٰهي فإنه لم يفعل ذلك في كتابه «محمد» حينما طرح سؤالاً استفهامياً هامّاً هو: هل كان محمد نبيّاً؟. ويجيب عن هذا السؤال قائلاً: «أرى من وجهة نظري أن هناك خيالاً خلّاقاً متدفقاً لدى محمد، وأن معظم الأفكار الناجمة عن هذا الخيال صحيحة وعادلة، ولكن جميع الأفكار القرآنية ليست كذلك. بل توجد نقطة واحدة على الأقل ليست صحيحة ألا وهي أن «الوحي» أو الخيال الخلّاق أسمى من تصرّفات الإنسان العادية باعتبارها مصدراً لوقائع تاريخية مجملة، ثم إن خيال محمد الخلّاق فتح آفاقاً عميقة، وأنتج أفكاراً ارتبطت بالقضايا الرئيسة للوجود الإنساني، بحيث أصبح دينه يتمتع بجاذبية كبيرة ليس في زمانه فحسب بل خلال القرون التي تلته»[1].

ثم يعود «وات» إلى شرح صفات الوعي النبوي عند محمد وذلك كمحاولة منه لتفسير نزول الوحي عليه. ويقتبس من رأي «بولين» مقاطع هامة أراد من خلالها تفسير هذه الظاهرة والتي يتلخّص محتواها عنده ـ عند بولين ـ أنه قد ميّز في حديثه عن مظاهر التجربة الدينية التي يسميها تعبيراً أو رؤى في الحالتين بين نموذجين داخلي وخارجي. تتضمن التعبيرات الخارجية الكلام الذي تسمعه الأذن وإن كان لم يرسل بصورة طبيعية، وكذلك الرؤى الخارجية هي رؤى أشياء مادية أو تبدو كذلك حين تدركها العين. ويقسم «بولين» التعبيرات الداخلية إلى رؤى خيالية ورؤى فكرية، تتلقى الأولى مباشرة بدون مساعدة السمع، وأما الثانية فهي عبارة عن مجرد اتصال فكري بدون كلمات أو أي شكل من أشكال الكلام المحدد، ويمكن للرؤى الداخلية أن تكون خيالية أو فكرية[2].

ثم تعرّض «وات» إلى أنواع الوحي وكيفياته مستنداً في ذلك إلى الروايات الإسلامية، وإلى تفسير الآيتين 51 و52 من سورة الشورى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٞ ۞ وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾.

وأحال «وات» في شرح كيفية الوحي الوارد في الآيتين السابقتين إلى تفسير

---

(1) Watt, Mahomet, op. cit, p. 210.

(2) مونتجمري وات، محمد في مكة، المرجع السابق، ص 97.

«ريتشارد بل Bell» الذي يرى أن كلمة «وحي» في المقاطع الأولى من القرآن لا تعني «إيحاءً» أو «إلهاماً» يحدث لفكر إنسان ويأتي من الخارج[1].

أما الكيفية الثانية للوحي وهي كلام الله إلى الرسول من وراء حجاب فإن وات يعزوها إلى رواية الزهري ـ المشار إليها آنفاً ـ والتي جاء فيها أن الرسول قد حبّب إليه الخلاء فذهب إلى غار حراء يتحنّث فيه الليالي ذوات العدد قبل أن يرجع إلى أهله، ثم يرجع إلى أهله فيتزوّد بمثلها حتى فاجأه الحق فأتاه قائلاً: «يا محمد أنت رسول الله». ويعلّق «وات» على هذه الرواية بقوله: إن عبارة «من وراء حجاب» توحي إلينا أننا لسنا بصدد رؤية المتكلم، ولكن يبدو أن هذا الأمر مضافاً إلى ذكر لفظ الكلمات، تضمن أن الكلمات قد سمعت وأننا بصدد تعبير خيالي «أو تعبير خارجي». ولقد نزلت بعض السور الأولى بهذه الصورة ولكننا كما كنّا سمعنا قليلاً جدّاً عن هذه «الكيفية» فيجب علينا أن نفترض أنها نزلت «بالكيفية الأولى». وبهذا نفهم أن «الكيفية» الثانية هي لوصف تجربة موسى»[2].

وعندما يتعرض «وات» للكيفية الثالثة للوحي وهي إرسال الله رسولاً فيبلّغ الوحي إلى النبي. يرى آخر فقهاء المسلمين أن الرسول كان جبريل، وأن هذا النوع من الوحي يمثل «الكيفية» النموذجية له، ولكن علماء الغرب لاحظوا أن جبريل لم يذكر اسمه في القرآن قبل الفترة المدنية. ويعلّق «وات» على رأي هؤلاء الكتّاب الغربيين من أنه إذا اعتبر كلامهم صحيحاً فإن الوحي كان عندئذٍ كما يبدو من نوع التعبير الخيالي، ولكنه مصحوب بدون شك برؤيا عقلية أو خيالية لجبريل، ويوحي قول الحديث «على صورة إنسان» بأنها كانت رؤيا خيالية[3].

ويندّد «وات» بالكتّاب الغربيين مثل «بولين» وأمثاله الذين يعزون الوحي الإلهي المنزل على محمد إلى نوع من الأوهام Hallucination، ويعتبره بمثابة إصدار حكم فقهي دون الاطلاع الكافي على ما حدث وبالتالي التدليل على جهل مؤلم بالعلم والرأي السليم. وبعد تفسير للتجارب الخارجية والداخلية التي تصيب القديسين والمتصوّفين المسيحيين يصل «وات» إلى نتيجة علمية مفادها أن محمداً قد ميّز بين ما

(1) المرجع السابق، ص 98.
(2) المرجع السابق، ص 100.
(3) المرجع السابق، ص 100.

يوحى إليه وبين أفكاره الخاصة. كما لم يهتم «وات» بالمظاهر الجسدية للرسول في أثناء تلقيه الوحي وتسليط أعدائه عليه الأقاويل التي تصفه بالصرع، فهو ينفي هذه التهمة نفياً قاطعاً، ويصف الأعراض التي تنتاب الرسول في أثناء نزول الوحي عليه بأنها لا تشبه أعراض الصرع، لأن مرض الصرع يؤدي إلى تخاذل جسدي وعقلي بينما ظل محمد حتى آخر حياته مالكاً لقواه العقلية، إضافة إلى أن المظاهر الجسدية الملازمة ـ لنزول الوحي ـ لا تثبت ولا تنفي قط بنفسها التجربة الدينية[1].

وأخيراً يتساءل «وات»: هل كان محمد يستخدم طريقة ما لإثارة الوحي؟، ويجيب عن ذلك بالنفي لأنه لا يستطيع تأكيد أنه كان يرتدي دثاراً لهذا الغرض، وأنه يعتقد أن الوحي كان ينزل عليه في بداية الأمر بصورة غير منتظرة، ولكنه كان من الممكن أن يكون ـ الدثار ـ فيما بعد وسيلة فنية «للتسمّع» في أثناء تلاوته المتأنية للقرآن وربما كانت هذه طريقة لاكتساب الآيات المفقودة في سياق كان يشعر به أنه ناقص. ويقول «وات»: إن تفاصيل هذه المسألة غير معروفة يقيناً، لكن يبدو من المؤكد أنه كانت لمحمد طريقة لتصحيح القرآن. وهذا يعني ـ بالنسبة إليه ـ اكتشاف الصيغة الصحيحة لما أُوحِيَ إليه في صيغة ناقصة أو غير صائبة. وعلى كل فإن مسألة ما إذا كانت لمحمد طريقة يستجلب بها تجربة الوحي بالتسمّع أو التنويم المغناطيسي الذاتي أو غير ذلك أمر لا تعلّق له بحكم عالم اللاهوت على صحتها»[2].

ويتحدث «وات» في هذا السياق عن أصالة القرآن الذي يراه الكلام المنزّل الموحى به من الله إلى محمد. فالله يتحدث إلى محمد وإلى أتباعه عن طريق الوحي بكيفياته الثلاث. فالمسلمون يعتقدون أن القرآن هو كلام الله ومحمد يتلقاه على هذا الأساس وهو مخلص تمام الإخلاص في عقيدته هذه. ومن هنا كان يفرّق بين ما يوحى به وبين كلامه الخاص. ولو كان يعتقد أن بعض ما ينزل عليه كان من بنات أفكاره فإن حركته الدينية لا أساس لها. وإذا قلنا إن محمداً كان مخلصاً في اعتقاده فإنه لا يعني ذلك إن ما يعتقده هو الآخر كان صحيحاً. فالمرء يمكن أن يكون صادقاً ولكنه يخطىء ويصيب وليس من الصعب على العالم الغربي الحديث أن يحدد بعض أخطائه خاصة إذا كان ما يوحى به إليه يأتي من خارج ذاته نتيجة لشعوره. ولكن هذا ليس حلاً نهائياً

(1) المرجع السابق، ص 101.

(2) المرجع السابق، ص 102 بتصرف.

للمشكلة. لأن ما يعترى محمداً وما يشعر به لا يختلف عن تجارب أنبياء العهد القديم الذي يصرّحون «هكذا قال السيد المسيح. . .» ومع ذلك فإن تفسير الوحي المحمدي يحتاج إلى بيان وشرح إضافيين إلاّ أنه يمكننا فهم القرآن باعتباره مجموعة أفكار قابلة للدراسة في إطارها الاجتماعي والتاريخي[1].

ويعود «وات» من جديد إلى قضية «الدثار» وهو يقول في هذا الصدد: «بالنسبة إلى المكي الذي يعيش في القرن السابع الميلادي ويعتقده مخلصاً أنه رسول الله ومبعوث من قِبَلِ عنايته الربانية لهداية قومه باعتباره بشيراً ونذيراً هو أمر خارق للعادة مذهل، وليس من الغرابة أن يخبرنا محمد بأنه قد شك في رسالته وخاف مما تراءى له في بداية أمره حتى أنزل الله عليه آياته بأنه لم يتركه أو يهمله. وكان خوفه يتجلى كأحد الساميين من إصابته من الجن أو الأرواح الشريرة، وربما هذا الخوف هو الذي دعاه إلى التدثر لوقاية نفسه من هذه الأرواح. وربما استخدم الدثار لاستجلاب الوحي، وعلى العموم فإن السبب الرئيس لشكه في دعوته عند بداية أمرها هو الصفة الخارقة لدعوته النبوية. ومن هنا كان لجوؤه إلى زوجته خديجة لتبديد هذا الشك، واصطحابها له إلى ابن عمها ورقة بن نوفل ليؤكد له صدق رسالته وليثبّت فؤاده، بأن ما ينزل عليه مشابه للناموس الذي أنزل على موسى»[2].

وعندما يحلّل «وات» أصالة القرآن يرى أن هذا الكتاب انبثاق خلاّق في الوضع المكي. لأنه توجد في هذا المجتمع مشاكل تتطلب حلولاً، وأزمات تتطلب تخفيفاً، ومن المستحيل الانتقال من هذه المشاكل وتلك الأزمات إلى رسالة القرآن بالتفكير المنطقي. ولكن يمكن القول: إنه عندما تردّدت على مسامع محمد بعض الأفكار بالطرق العادية «كفكرة الحساب الأخير مثلاً» أدرك أن هناك أجوبة عن هذه المشاكل، وهكذا عن طريق نظام التجربة والخطأ أقام بالتدريج نظامه. ومما لا شك فيه أن رسالة القرآن تحل العديد من المشاكل الاجتماعية والأخلاقية والفكرية، ولكن لا يأتي حلّها دفعة واحدة ولا بصورة بديهية. ولا يمكن الركون كذلك إلى تلك الآراء القائلة: إن محمداً قد وقع صدفة على أفكار كانت بمثابة المفتاح لحل المشاكل الأساسية في زمانه[3].

(1) Watt; Mahomet, op. cit, p. 18.

(2) Ibid, op. cit, p. 22.

(3) مونتجمري وات، محمد في مكة، المرجع السابق، ص 136.

وينتهي «وات» في نهاية بحثه حول أصالة القرآن إلى نتيجة طالما أشرنا إليها آنفاً وهي أن القرآن هو صورة حدس الخيال المبدع أو ما يشبه ذلك. ولهذا الانبثاق الإبداعي صلة بالبيئة التي ظهر فيها. فالقرآن قد ظهر باللغة العربية واتخذ شكلاً أدبيّاً صرفاً يشابهه أدب عربي آخر تمام المشابهة، ثم إنه يتفق ونظريات عرب ذلك الزمان وطريقة تقليدهم كما يتفق مع شعور أهل مكة، وإلاّ فمن ذا الذي يفكر في ذكر الجمل بين أعمال الله. ولكن «وات» يقرّ بوجود بعض التناقض بين تعاليم محمد على أساس القرآن وطرق التفكير العربية القديمة. ولو لم يكن الأمر كذلك لما قامت المعارضة الشديدة له[1].

ثم يحلّل «وات» الصلة بين القرآن والمصادر اليهودية والنصرانية في سياق دراسته لأصالة القرآن فيرى أن القرآن هو انبثاق مبدع في حياة مكة، وكل بحث عن «مصادره» هو تقريباً كالبحث عن «مصادر» هملت لشكسبير. وإذا كانت مصادر شكسبير تحدّد المنبع الذي استقى منه بعض ملامح عقيدته ولكنها لا تفسّر أصالة شكسبير المبدعة ولا تمنع من تفسيرها، ونفس الأمر بالنسبة إلى محمد فإنه كما كان القرآن معتمداً على صدق محمد، وليس ثمرة وعيه الخاص فإنه من الأفضل النظر في علاقته بعقلية الذين أرسل إليهم ولمن أعدّ، أي لمحمد والمسلمين الأوائل وسائر المكيين[2].

ويعرض «وات» نقاط الاتفاق والاختلاف بين القرآن والمصادر الخارجية المتمثلة في تعاليم الديانتين اليهودية والمسيحية. ويرى أنه فيما يتعلق بالأفكار الأساسية كفكرة الله والحساب فإن القرآن والعالم الغربي يؤكدان معاً أن أفكار القرآن على العموم مماثلة للأفكار اليهودية والمسيحية. ويتساءل «وات» هل هذا يعني أن القرآن ليس عملاً أصيلاً وبالتالي ليس انبثاقاً مبدعاً؟.

يجيب «وات» عن السؤال الآنف بيانه بالنفي ويرى أنه إن كان هناك تماثل بين القرآن وتلك المصادر الخارجية فإن ذلك يرجع إلى أن القرآن قد أرسل لأناس منهم محمد قد اتصلوا بصورة مبهمة غامضة بهذه الأفكار، فالقرآن يخرج أفكاره اليهودية والمسيحية في صورة «معرّبة» كانت تمكن بها في أذهان الفئة المستنيرة من أهالي مكة،

(1) المرجع السابق، ص 138.
(2) المرجع السابق، ص 140.

وتقوم أصالته على أنه وضّح هذه الأفكار وفصّلها وقدمها قوية بإلحاحه على ناحية منها أو أخرى، وأخيراً جمع كل شيء حول شخص محمد وحول رسالته الخاصة كرسول لله، ولا شك في أن الوحي والنبوة فكرتان يهوديتان مسيحيتان وليس القول: إن الله يظهر نفسه بواسطة شخص محمد مجرد ترديد بسيط للماضي بل هو جزء من انبثاق مبدع[1].

ويتعرضّ «سيروليام موير» لهذه الفترة من السيرة النبوية ويعرضها عرضاً تاريخيّاً خالياً من التحليل والنتائج العلمية إلاّ فيما ندر. ويقول في هذا الصدد: إنه عندما بلغ محمد الأربعين من عمره أصبح دائم التفكير ومحبّاً للخلوة، متأملاً في الظواهر الكونية المحيطة به إبّان تحنُّثه في غار حراء، مفكراً في مصير قومه، ومشكّكاً في عبادتهم وفي التعاليم اليهودية والنصرانية التي لم ترض شعوره الديني والتي كانت تضغط بشدة على عقليته. وهذه الأمور مجتمعة قادته إلى الوحدة في غار حراء يتأمل مفكراً في إيجاد حلول لها، وأحياناً كانت زوجته الوفيّة ترافقه إلى هذا المكان. وبدلاً من أن تطمئنه هذه الخلوة والوحدة وتحدّ من قلقه، جعلته أكثر قلقاً وأكثر تلهفاً على الوصول إلى ما يطمئن ضميره، وأصبح خائفاً من أن يدركه الموت كما أدرك زيد بن عمرو بن نفيل[2] قبل أن يصل إلى الحقيقة التي يبحث عنها[3].

ويعتمد «موير» على العديد من السور والآيات القرآنية التي حاول من خلالها إيضاح عقلية الرسول، وطريقة تفكيره، ونوع الرسالة التي جاء بها، وعلاقة أفكاره بالطبيعة المحيطة بها، وتأثيرها في مصير دعوته وكيفية تطورها ليصل في النهاية إلى نتيجة مفادها أن محمداً قد شغل بهذه القضايا جميعاً، ومن خلال تفكيره فيها عبّر عنها بهذه الآيات التي قال عنها: إنها موجهة إليه من الله. بل إن «موير» ذهب إلى أبعد من

(1) المرجع السابق، ص 141.

(2) يقصد موير «بزيد» هو زيد بن عمرو بن نُفيل الذي شك في ديانة قريش، وأخذ يبحث عن الدين الصحيح، وكان من الحنفاء، وكان يقول: «اللهم لو أني أعلم أي وجه أحب إليك لعبدتك به، ولكني لا أعلمه ثم يسجد على راحته» ونسب إليه العديد من الأمثال والأشعار المتسمة بالوحدانية حتى قيل عنه أن الرسول قال عنه: «إنه يبعث أمة وحده». وقد انتهى قتيلاً في بلاد لخم في طريقه إلى الشام، وهكذا مات قبل أن يصل إلى الحقيقة الدينية التي يبحث عنها.

(3) Willian Muir, Life of Mahomet, V. II, op. cit, p. 57.

ذلك حينما قال: «إن محمداً قد فكّر مليّاً في هذه الأمور وعبّر عنها بلغة تشبه القرآن قبل عدة سنوات من بعثته»(1).

ويحاول «موير» أن يفسّر الرسالة الإسلامية باعتبارها انعكاساً لرغبات المجتمع المكي عندما يقول: «إن أهل قريش كانوا يغبطون اليهود والنصارى، وكانوا يرونهم أهل ديانة سماوية ولديهم أنبياء أرسلوا إليهم من بينهم. وكان أهل مكة يقولون لو أُرسل إلينا نبيٌّ لاتّبعناه ولأصبحنا مساوين لليهود والنصارى بل ولأصبحنا أهدى منهم»(2).

شعر محمد بقوة هذه الحجة وأهميتها كما يقول «موير»، وقد توافقت هذه الآراء مع تفكيره الذي تطوّر تدريجيّاً في عقله، حتى قاده ذلك التطور إلى اعتقاده أن الله أرسله نذيراً وبشيراً لقومه، ولكن مفهوم رسالته لم تكن واضحة منذ البداية في ذهنه ومن هنا كان ذلك الشك فيها حتى حاول الانتحار وحتى أصابه مرض عصبي من جرّاء ذلك(3).

ويستمر «موير» في تحليله لفكرة «الوحي» على هذا السياق، متعرّضاً للسيرة طبقاً للروايات الإسلامية المختلفة، ويفسرها طبقاً للمفهوم الغربي الذي رأيناه عند «وات» و«رودنسون» ولعلّ ما تميّز به في هذا المقام إيراده للعديد من الآيات القرآنية مستشهداً بها على تطوّر الدعوة الإسلامية، محاولاً تفسيرها باعتبارها برهاناً عقليّاً ونقليّاً عن تطور تفكير الرسول، والمصاعب التي واجهها، والشك الذي اعتراه بداية في طبيعة رسالته.

وعندما عالج «موير» كيفية نزول الوحي على الرسول لم يخرج في سرده عن الروايات الإسلامية. فقد بدأ الوحي بالرؤيا الحقيقية، وكان قبل ذلك يتحنث في غار حراء ويقضي فيه الأيام والليالي ثم يعود إلى أهله، وكان أحب شيء إليه هذه الخلوة. وبينما كان ذات يوم «بأجياد» رأى ملكاً بين السماء والأرض يقول له: «يا محمد أنا جبريل» وقد خاف منه محمد فرجع إلى خديجة مضطرب الفؤاد وأبلغها بما حصل له.

---

(1) Ibid, p. 66.

(2) يشير موير هنا إلى الآية 42 من سورة فاطر التي تقول ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾.

(3) أوردنا هذه الفترة باختصار شديد. Muir, op. cit, p. 70.

ثم يتعرّض «موير» إلى سرد السيرة بالكيفية التي سردها بقية المستشرقين. غير أنه يؤكد في أكثر من مقام ذكر الجن ومدى تأثيرهم في العقلية العربية في ذاك الزمان حتى خشي محمد أن يكون ما حصل له من الوحي هو عبارة عن ضرب من الجنون أو بفعل الجن والأرواح الشريرة الأخرى. وربط هذا المفهوم بتساقط النجوم واحتراقها عند اقترابها من غلاف الجو الأرضي مع اعتقاد العرب الذين يرون أنها كانت رجماً للشياطين، ولعلّ ما ترسّخ في طفولة محمد من هذه الروايات ظهر جليّاً في العديد من الآيات القرآنية[1].

وعند تحليله لتطور الوحي لدى الرسول، عرض «موير» حالة العرب الداخلية، وما يعانونه من قسوة في الحياة، وسيطرة كل من بيزنطة وفارس عليهم، وخلاف ونزاع قبلي لا ينقطع بينهم، وظروف جغرافية محيطة بهم تقدم لهم آفاقاً مستقبلية لعيش أفضل مما هم عليه، وهذه الأمور مجتمعة يراها «موير» قد كوَّنت الفكرة الحقيقية للدعوة الإسلامية والتي وصفها هذا الكاتب بأنها تعبير صريح عن «طموحات» محمد الشخصية. وهذه الطموحات الممتزجة بفكرة التعاليم الإلهية الواردة إليه من علٍ هي التي أدّت في النهاية إلى انتشار الإسلام بصورته المعروفة لدينا. وقد ارتبط هذا الطموح الشخصي كذلك باعتقاد راسخ في ذهن محمد أنه مبعوث العناية الإلهية لإخراج قومه من الظلمات إلى النور، ومن هنا كان انتظاره الوحي كل مرة تتراءى له قضية يجب عليه البث فيها، وهذا الوحي هو الذي يوجهه إلى الطريق المستقيم، وهكذا يزوره جبريل كما زار من قبل زكريا ومريم عندما أبلغهما بمجيء المسيح إلى العالم[2].

ولعلّ أهم ما ذكره «موير» في هذه الفترة من السيرة النبوية محاولاً إرجاع الأصول الإسلامية ـ كعادة أضرابه من المستشرقين ـ إلى عوامل خارجية وداخلية، أن العديد من الأفكار المحمدية وبعض السور القرآنية المبكرة لم تحفظ لأنه لم يفهم منها ظاهرياً على أنها موحاة إليه من الله، ولكنها ربما تكون قد سجلت من قِبَلِ «ورقة» أو «علي» ـ وهو لا يزال صبيّاً ـ أو زوجته خديجة أو من بعض أقاربها الذين نعلم عنهم بأنهم كانوا من الباحثين عن الدين الحقيقي ولهم علاقة بمعنى أو بآخر باليهودية والمسيحية. إن أصدقاء محمد وبعض أقربائه يستمعون بتوفير وتبجيل كبيرين إلى

(1) Ibid, op. cit, p. 90.

(2) Ibid, op. cit, p. 74.

تحذيراته وتبشيراته كخديجة زوجته، وابن عمّه عليّ، وصديقه أبي بكر وورقة الذي رأى في رسالة محمد انعكاساً لأفكاره وكان من بين أتباعه المبكرين. ويرى «موير» استناداً إلى ما ذكره «شبرنجر» أن خديجة كانت تقرأ الكتب المقدسة ولها اطلاع على تاريخ الأنبياء. وقد استند «موير وشبرنجر» في ذلك إلى تاريخ الطبري المكتوب باللغة الفارسية والذي ورد فيه «خديجة بكتابه يشين خوانده بود وخبرها پيغمبران دانسته».

هكذا يرى «موير» هو الآخر أن الوحي عبارة عن انعكاس آمال وأحلام وطموحات الرسول التي حاول من خلالها إخراج قومه من ذلك الوضع المتردي اقتصاديًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا الذي كانوا يعيشون فيه. وأنه كان يعتقد مخلصاً في رسالته، وأنها آتية إليه من الله مباشرة عن طريق جبريل. وأنه قد شك بداية في مصدر هذا الوحي، وخشي أن يكون ذلك من الجن أو الشياطين أو الأرواح الشريرة، وأنه قد خاف أن يكون قد أصابه مسٌّ من الجن. ولكن الآيات القرآنية المتتالية طمأنته وأعادته إلى صوابه، وأكدت له قدسية رسالته. ويعتقد «موير» أن العوامل الخارجية هي التي أثّرت في نفسية الرسول حتى قادته إلى ما وصل إليه. ولم يعر العوامل النفسية كبير اهتمام خلافاً لما رأيناه عند «وات» و«رودنسون» ولكنه يتفق معهما على عدم صحة الوحي الإلهي طبقاً للنظرية الإسلامية، وإن كان قد عقد مقَابَلَاتٍ بين رسالة المسيح ورسالة محمد اللتين رأى فيهما نوعاً من التشابه وإن كان الاختلاف الجوهري بينهما يكمن في مصدر الوحي وفي مملكة السماء والأرض.

وبعد أن عالج أصحابنا الثلاثة كيفية نزول الوحي على الرسول، وتفسيرهم له بأنه انعكاس للبيئة العربية والحالة النفسية التي مرّ بها بشتى الصور والتحليلات التي أتينا على ذكرها، ينتقلون بعدئذٍ إلى وصف حالة المسلمين الأوائل والمعارضة القرشية القوية التي جابهت هذه الدعوة بداية من إنكار الرسول لآلهتهم والتنديد بها والدعوة إلى نبذ عبادتها.

فهذا «موير» يرى أن محمداً وقد بلغ الأربعين من عمره، اعتقد في قرارة نفسه أنه بشير ونذير لقومه مبعوث لهدايتهم من قِبَلِ العناية الإلهية لإخراجهم من الظلمات إلى النور. وهكذا تجمّع حوله منذ الوهلة الأولى مجموعة من الأشخاص متحمسين

(1) Ibid, op. cit, p. 66.

لدعوته ومعتقدين صدق رسالته. فهذه خديجة زوجته التي شاركته في أبحاثه منذ البداية اعتنقت ديانته، وربما تكون بذلك أول مسلمة، وقد وعدها الرسول بقصر من اللؤلؤ في الجنة. وهذا «زيد» الرقيق السابق وزوجته أم أيمن حاضنة الرسول قد آمنا برسالته. وقد أصبح زيد حرًّا قبل الدعوة الإسلامية عندما أعتقه محمد وجعله ابنه بالتبنّي وبذلك يعتبر من المسلمين الأوائل. وهذا الصبيّ «علي» البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة والذي اتسمت حياته المبكرة بالحكمة والتعقّل قد آمن به أيضاً. وكان يتمتع بشجاعة فائقة وحيوية متدفقة وقد قدّم للإسلام خدمات جليلة لا تنسى. وربما كانت تربيته في بيت الرسول واتصاله الدائم به هو الذي دعاه إلى الإيمان به بهذه السرعة. وقد أورد «موير» قصة أبي طالب عندما رأى ابنه عليًّا يصلي مع الرسول واستفساره عن هذا الدين وشرح الرسول له طبيعته وأمره عليًّا بتتبع دين ابن عمّه ووعده للرسول بحمايته له وذلك طبقاً للروايات الإسلامية الواردة في سيرة ابن هشام والطبري وغيرهما. وقد أضاف «موير» شخصاً آخر إلى هذه الجماعة التي آمنت مبكراً بالدعوة الإسلامية وهو ورقة بن نوفل الذي كانت يعتنق النصرانية، ولكنه ـ أي موير ـ شك في إسلام ورقة عندما قال: «إنه من الصعوبة ضرورة إضافة المسن ورقة ابن عم خديجة إلى مجموعة العائلة...» ومع ذلك فإنه يستشف من عبارته الغامضة هذه أن ورقة لم يكن قد اعتنق الإسلام أو أنه قد فعل ذلك لاتفاق أفكاره مع ما بشّر به الرسول، ولكنه مات قبل أن يعلن الرسول دعوته[1].

ويضاف إلى عائلة الرسول أبو بكر صديق محمد الشخصي من قبيلة «بني تيم» وقد كان يقطن في ذات الحي الذي تسكنه خديجة، ونظراً لصداقته الحميمة له فقد آمن برسالته حالما أبلغه بها. وقد وصف «موير» أبا بكر بصفات النبل والكرم والصدق والإخلاص حتى أطلق عليه الرسول «الصدِّيق» وقد أطال في وصفه من الناحية الجسدية والأخلاقية طبقاً للروايات الإسلامية وذلك لأهمية هذا الشخص على مستقبل الدعوة الإسلامية.

ثم يشير «موير» إلى اعتناق كل من سعد بن أبي وقاص، والزبير بن العوام، وطلحة الدين الإسلامي عن طريق أبي بكر لما له بهم من علاقة القربى والصداقة. وكان رابع هؤلاء عثمان بن عفّان الأموي الذي زوّجه الرسول ابنته رقية بعد أن قطعت

(1) Ibid, op. cit, p. 100.

علاقتها بعتبة بن أبي لهب. وكان خامس هؤلاء عبد الرحمن بن عوف من بني زهرة ذلك التاجر الناجح الذي يسيل المال بين يديه.

ثم يستمر «موير» في تسمية المسلمين الأوائل من قريش والموالي والأرقاء طبقاً للروايات الإسلامية دونما تعليقات تذكر حتى وصل هؤلاء الأشخاص قبل انتقال الرسول إلى دار الأرقم نحو ثلاثين شخصاً[1]. ثم يصل إلى عدة تساؤلات مفادها بأية درجة، وتحت أي تأثير وغرض وحجة وفي أية فترة محددة اعتنق هؤلاء الإسلام وآمنوا بدعوة محمد؟.

يجيب «موير» قائلاً: «لا نستطيع أن نعطيَ إجابة محددة عن ذلك، وربما نستطيع أن نحدد الفترة الزمنية بثلاث سنين وذلك قبل أن تصبح الدعوة الإسلامية علنية. ولكن من الصعوبة إيجاد أرضية صحيحة لهذه النظرية إذا ما قابلناها بالسور القرآنية. وربما كانت فترة البحث والشك التي سبقت نزول الوحي قد اختلطت مع هذه الفترة التي كانت الدعوة الإسلامية اتخذت فيها صبغة السرية. ولكننا متأكدون أن قرار القراءة بسم الله قد تمّ إقراره عندما كان محمد في الأربعين من عمره. وفي تلك الفترات اللاحقة على ذلك كان من الطبيعي أن تتوجّه جهوده إلى القناعات والاستعطافات الفردية. إلا أنه ليس هناك ما يمنع من أن تقتصر الدعوة في هذه الفترة المبكرة على هؤلاء النفر أو أنها بقيت في كنف السرّية حتى لا تتسرّب إلى أهل مكة»[2].

يشير «موير» بعدئذٍ إلى إعلان الرسول عن دعوته، ونتائج ذلك الإعلان الذي تمثل في دخول الأقلية من قريش إلى دين الإسلام من جهة ومعارضة الغالبية القرشية لهذا الدين من جهة أخرى.

وتحدث «موير» بإسهاب عن المعارضة القرشية التي وصفها بأنها قائمة على تمسّكها بعبادة الأصنام ولم تكن لها جذور اقتصادية أو عائلية أو اجتماعية. ويقول في هذا الصدد: «إن السبب الرئيس لهذه المعارضة هو التعلق الموروث بالأصنام وعبادة الأجداد وما أسبغ على مكة من قدسية عرفت بها في الجزيرة العربية كلها». يضاف إلى ذلك أن الدعوة الإسلامية خالية من المعجزات المعروفة لدى الديانات الأخرى، وليس

(1) ذكرنا ذلك بتصرف شديد. Ibid, op. cit, p. 100.

(2) Ibid, op. cit, p. 113.

هناك من دليل على صدقها إلا قول الرسول. وإذا كانت الأصنام ربما لا تصلح أساساً للعبادة فإنه ليس هناك ما يمنع من أن يكون الإسلام مضلِّلاً من وجهة نظر عَبَدَةِ الأصنام. وهذا هو السبب الحقيقي والرئيس للمعارضة القرشية للإسلام والتي دامت سنين طويلة. مضافاً إليها بدون شك عوامل الغيرة، والبغضاء، والحزازات.

ويقول «موير»: إن الاضطهاد قدم لمحمد خدمات جليلة. فقد وحّد بين المسلمين الأوائل للدفاع عن أنفسهم وعقيدتهم حتى قبل الهجرة، وخلق بينهم تلك الروح المتّسمة بالتضحية والفداء عن معتقداتهم، وجعلتهم أكثر تصميماً على تحقيق أهدافهم. كما خلقت هذه المعاملات القاسية ردود فعل لدى بعض العشائر والعائلات التي نظرت بعين العطف إلى الإسلام ومعتنقيه بل وأدّت ببعضٍ منهم إلى اعتناق الإسلام ولعلّ في قصة إسلام حمزة أكبر دليل على ذلك[1].

ويذكر «موير» أن المعارضة الفعالة لم تنظم ضد محمد خلال الثلاث أو الأربع السنوات الأولى من بعثته. بل إنها لم تكن حتى عندما أعلن عن دعوته وتعدّد أتباعه وكثر معتنقو دعوته. ولكن عندما بدأ الرسول يندّد بأصنام قريش، ويسفه أحلامها، ويشتم آباءها، ويعيب ديانتها، ويسب آلهتها، ويفرّق جماعتها، انتظمت المعارضة القرشية ضده وأصبحت أقوى مما هي عليه. وهكذا عندما تتراءى العداوة فإنها تصبح متمثلة في أفعال العنف والشدة.

ويورد «موير» قصة «سعد» وأضرابه الذين يفرّون بدينهم إلى أحد شعاب مكة للصلاة بها ليستخفوا بصلاتهم من قومهم، وكيف كانوا ذات يوم كذلك إذ ظهر عليهم نفر من المشركين وهم يصلون، فناكروهم، وعابوا عليهم ما يصنعون حتى قاتلوهم، فضرب سعد بن أبي وقاص يومئذٍ رجلاً من المشركين بلحي بعير، فشجّه، فكان أول دم أريق في الإسلام[2].

ومن المؤكد أن تكون السنة الرابعة للبعثة هي التي كثر فيها اضطهاد قريش للمسلمين وهي السنة التي تحوّل الرسول فيها إلى دار الأرقم بن أبي الأرقم، وكانت داراً بمكة على الصفا تقع على مسافة قريبة إلى الشمال من بيته فكان يجتمع فيها مع أصحابه يعلمهم تعاليم دينهم بهدوء وسكينة. ثم أخذ «موير» يعدّد المسلمين الأوائل

---

(1) Ibid, op. cit, p. 116.

(2) Ibid, p. 117. وقد استند موير إلى رواية ابن هشام، المرجع السابق، الجزء الأول، ص 263.

الذين اعتنقوا الإسلام وما لحقهم من عذاب واضطهاد خاصة الموالي والعبيد منهم، وأشار إلى حالة بلال، وصهيب، وسميّة، وياسر، وغيرهم من المستضعفين، كما أشار إلى أولئك النفر من المسلمين الذين فتنتهم عائلاتهم وعذبتهم ليرجعوا عن الإسلام. ولا يهمنا في هذا السياق ما أورده «موير» من هذه الحوادث التاريخية المبثوثة في كتب التراث الإسلامية إلا ما يحاول تفسيره من خلال رؤيته للسيرة النبوية. فهو لم يرجع أسباب الاضطهاد إلى العوامل الاقتصادية والطبقية كما فعل بعض أضرابه من المستشرقين، وإنما فسّر هذه المعارضة بتمسك قريش بآلهتها وبعبادة أسلافها. ولكنه بعد أن استعرض حوادث الاضطهاد المختلفة أشار إلى العوامل الاجتماعية التي أدت إلى انتشار الإسلام بين العبيد والموالي. ويرى ـ موير ـ أنه بعد انتقال الرسول إلى دار الأرقم فقد انضمّ إليه العديد من الأرقاء مثل «يسار» و«جبر» اللذين أشار إليهما القرآن في قوله: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ مدَّعياً ـ كما ادعت قريش من قبلُ ـ أنه كان يستقي منهما القرآن. وصهيب بن سنان الرومي أو اليوناني أصيل مدينة الموصل والذي كان متضلعاً من الدراسات اليونانية، وافترض «موير» ـ كعادة أقرانه ـ أن الرسول قد استقى منه العديد من المعلومات والمعارف المسيحية[1].

وتنامت غيرة قريش وعداوتها وعظم خطرها عندما زاد الإسلام انتشاراً حتى بلغ أتباعه نحو الخمسين شخصاً. وبلغ الاضطهاد أقصاه ضد الأرقاء، والغرباء، وعلى ذوي الطبقات الضعيفة الذين لا حاميَ لهم يحميهم من اضطهاد أعدائهم. ووصف «موير» هذا الاضطهاد بجميع أشكاله وألوانه طبقاً لما هو مسطّر في الروايات الإسلامية، كما أورد قصة استشهاد ياسر وسميّة على يد أبي جهل ولكن «موير» أشار إلى سلامة الرسول من هذا الاضطهاد بسبب حماية عمّه له، وكذلك كانت حالة بعض المسلمين المتنفذين من بعض ذوي العائلات القوية الذين سلموا من الاضطهاد كأبي بكر، والوليد بن الوليد بن المغيرة وهشام بن الوليد بن المغيرة وأضرابهم من المسلمين الذين حمتهم عائلاتهم من اضطهاد قريش لهم[2].

وعندما ازداد اضطهاد قريش للمسلمين أمر الرسول أصحابه بالهجرة إلى

(1) Ibid, op. cit, p. 124.

(2) Ibid, op. cit, p. 132.

الحشبة، وكانت هذه أول هجرة للمسلمين إلى أرض النجاشي، ومن هذه الهجرة نحو الجنوب الشرقي انبثقت فكرة الهجرة الكبرى إلى الشمال، إلى يثرب حيث تأسست الدولة الإسلامية. ويقول «موير» في هذا الصدد: «إن الهجرة إلى الحبشة قرّبت محمداً ووجّهت انتباهه أكثر فأكثر إلى الديانة المسيحية، ولو كان العرب لم يقدموا له حق اللجوء فلربما قد هاجر هو الآخر إلى الحبشة، ولتضاءلت الديانة الإسلامية إلى هرطقة مسيحية سريعة الزوال كما حصل للعقيدة المُونْتَنِيسِمِيَّة»[1].

تناول «مونتجمري وات» ظروف الدعوة الإسلامية في مرحلتها المبكرة بتفصيل كبير، وحلّل العوامل التي أدت إلى انتشار الإسلام في المجتمع المكي، ودرس بالتفصيل المسلمين الأوائل وظروفهم، وسبب هجرتهم إلى الحبشة. ويرى هو الآخر أن خديجة أول من آمنت برسالة زوجها، ويشير إلى اختلاف الروايات الإسلامية حول الرجل المسلم الأول أهو عليّ، أو أبو بكر أو زيد بن حارثة. ويرجح «وات» الرواية التي رشّحت عليًّا لهذه المرتبة باعتباره كان صغيراً وكان يعيش في كنف محمد ولكنه يرى اطراح هذا الرأي من وجهة نظر المؤرخ الغربي. ويستند «وات» إلى رأي الطبري حول المسلمين الخمسة الأوائل، وهم: عثمان، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد، وطلحة، وهؤلاء الخمسة كانوا من المرشحين للخلافة بعد عمر، فربما كان سبق إسلامهم هو الذي هيّأهم إلى هذه المكانة الرفيعة[2].

ويفصّل «وات» في تسمية المسلمين الأوائل من كل قبيلة استناداً إلى ما ذهب إليه «كايتاني» في حولياته. ونحن لا يهمنا في سرده لتلك الشخصيات الإسلامية الأولى المنتمية إلى القبائل المختلفة والمستندة إلى الروايات الإسلامية إلا تحليلاته حولها، منها: أن هناك مسلمين أوائل من جميع هذه القبائل بلا استثناء، وأن هناك شباباً من أفضل هذه العائلات قد اعتنق الإسلام منذ اللحظات الأولى من انبعاثه. ومنها: اعتناق رجال مستقلّين عن كل قبيلة للإسلام كحلفاء قريش من القبائل الأخرى وهم الذين أطلق عليهم ابن سعد «الشباب» أو «المستضعفين» لعدم وجود قبائل لهم تجمعهم. ومنها: أن الإسلام الفتي كان حركة شباب في أساسه لأن معظم المسلمين الأوائل لم يتجاوزوا الأربعين من أعمارهم عند الهجرة، وكثير منهم من اعتنق الإسلام منذ ثماني

---

(1) Ibid, op. cit, p. 134.

(2) مونتجمري وات، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 145.

سنوات. وأن الإسلام لم يستمد قوته من الطبقة المستضعفة من حثالة الناس أو من طفيليين صعاليك، أو من رجال الدرجة السفلى، بل إنهم كانوا من الطبقة الوسطى الذين أدركوا الفرق بينهم وبين أصحاب الامتيازات في الذّروة فنشأ صراع ليس بين «الملاكين» و«المعوزين» بل اندلع بين «الملاكين» والذين أقل منهم شأناً[1].

ويتعرّض «وات» إلى الأسباب التي دفعت هؤلاء المسلمين إلى اعتناق الدعوة المحمدية ويرجعها إلى انتشار الحنيفية التي كان أتباعها يؤمنون بالتوحيد. ولكن هذه الحركة كما قلنا تتسم بالغموض والإبهام ونراها ذات ميول خلقية أكثر من ميول دينية. وإن كان «وات» يستشهد ببعض أهل هذه الملّة التي اعتنقت الإسلام في مراحله المبكرة مثل عبد اللّه بن جحش الذي اعتنق المسيحية بعد هجرته للحبشة، وسعد بن زيد بن عمر، وعثمان بن مظعون، كما أن العوامل الاقتصادية والدينية كان لها أثرها في انتشار الدعوة الإسلامية بين هؤلاء الشباب وإن كان «وات» لم يفسّر العوامل الاقتصادية فإنه أشار إلى العوامل الدينية ضارباً المثل بإسلام خالد بن سعيد الذي ينتمي إلى أفضل العائلات القرشية، ويقول عنه «وات»: إنه اعتنق الإسلام لأسباب دينية، ولكن إقامته الطويلة في الحبشة تشير إلى أنه كان على خلاف مع محمد في سياسته، وأنه لم يكن يوافق على التوجيه السياسي المتزايد للإسلام ولا على أهمية الدور السياسي لمحمد بسبب نبوّته، ولو أن خالداً اهتمّ بالنواحي السياسية للرسالة لدفن خلافه مع محمد وعاد إلى مكة قبل السنة السابعة للهجرة[2].

بالإضافة إلى العوامل الأخرى يشير «وات» إلى العوامل القبلية والعائلية التي ساعدت بعض أهل مكة على دخول الإسلام كحمزة الذي اعتنق الدين الجديد انتقاماً لإهانة ابن أخيه وحمية له، وكإسلام عمر الذي أراد أن يمسح العار الذي لحق بقبيلته عندما سمع باعتناق أخته وزوجها وأخيه للإسلام، ولكن نتائج تدخله أتت بعكس ما يأمله فاعتنق الإسلام بدلاً من إكراه قرابته على تركه. وهنا يضيف «وات» سبباً آخر ربّما يكون له أثره في إسلام عمر وهو أنه أحسّ بالضيق بسبب مكانة قبيلته ـ الضعيفة ـ بمكة، ولا يستبعد أن يكون شعوره بالضيق قد ضاعف حقده على زملائه

(1) أ ـ المرجع السابق من ص 114 ـ 160 بتصرف كبير من عندنا.
ب ـ Watt (M.) Mahomet, op. cit, pp: 32 - 35.
(2) المرجع السابق، ص 162.

الذين كانوا يتولّون قيادة القبيلة خشية أن يؤدي اعتناقهم للإسلام إلى تدهور حالة القبيلة العامة[1].

أما السبب الذي دعا «المستضعفين» إلى اعتناق الإسلام فإن «وات» يرجعه إلى العوامل الاقتصادية والسياسية، إلا أنه يرى أن عددهم لم يكن كبيراً لأن محمداً لم يكن قط مصلحاً اجتماعيًا بل كان مؤسس ديانة جديدة، ومن هنا كان اهتمام المسلمين الأوائل بعقائدهم وطقوسهم الدينية، ولم يكن لهم اهتمام بالشؤون السياسية، والدليل على ذلك أنه عندما اشتدت المعارضة القرشية انصبّت على نبوّة محمد ولم يكن للأفكار الاقتصادية أو السياسية أي دور في اعتناق الإسلام[2].

ثم يتعرّض «وات» إلى المعارضة القرشية المتمثلة في اضطهاد المسلمين الذي يراه «وات» لا يتعدّى الطعن اللفظي بالأشخاص المتنفذين، والضغط الاقتصادي على من دونهم والضرب الجسدي للذين لا أهمية لهم. ونظراً للحماية التي تسبغها القبائل على أفرادها فإن الضرب الجسدي قد اقتصر على العبيد أو بعض الأشخاص الذين لا قبائل لهم كخبّاب بن الأرت. ويصف «وات» الفتنة التي لحقت بالمسلمين بأنها ليست فتنة قاسية، وأن الاضطهاد كان خفيفاً، ومن الممكن أن تكون المبالغة في الاضطهاد قد نشأت من محاولة نفي تهمة الارتداد عن الدِّين عن شخص من الأشخاص[3].

يرى «وات» أن مظاهر المعارضة والاضطهاد لم تتعدَّ شتم محمد وتعرضه لإهانات بسيطة كتجميع أوساخ جيرانه أمام بيته. ولم تتعدّ المقاطعة الاقتصادية كحالة أبي بكر الذي انخفض رأس ماله من أربعين ألف درهم إلى خمسة آلاف درهم. ولعلّ التعذيب الجسدي لم يتعدّ إلحاق الأذى ببعض العبيد كبلال، وعامر بن فهيرة، وخباب بن الأرت الذي رفض العاص بن وائل أن يسدّد الدين المستحق عليه له. وهناك ضغوط أخرى أهمها ما يقوم به الآباء، والأعمام، والإخوة من ضغوط معنوية ومادية على عائلاتهم أو قبائلهم الذين يعتنقون الإسلام[4].

ويتعرّض «وات» بشيء من التفصيل إلى مقاطعة قريش لبني هاشم وحصارهم في

(1) المرجع السابق، ص 164.
(2) المرجع السابق، ص 165 بتصرف من عندنا.
(3) وات، المرجع السابق، ص 189 ـ 191 باختصار شديد.
(4) المرجع السابق، ص 192.

شعبهم بحيث حرّم على أي شخص التعامل معهم أو الزواج منهم، وقد استمرّت هذه المقاطعة أكثر من سنتين بشدة متناهية نوعاً ما لأن كثيراً من أفراد القبائل القائمة بالمقاطعة كانت تربطهم روابط نسب مع بني هاشم. ثم انتهت المقاطعة بسبب نفر من قريش كان لهم علاقة مصاهرة وقرابة مع بني هاشم[1].

وبعد أن يتعرّض «وات» إلى نقد المعارضة القرشية لرسالة القرآن ونقدها اللفظي لنبوءة محمد، ولنشاط أعدائه وذلك طبقاً لمنهج الجدل والخصام الذي أورده القرآن في معرض رده على هذه الانتقادات يحلّل «وات» دوافع هذه المعارضة وزعماءها. ويرى أنه بالاستناد إلى الروايات والوثائق الإسلامية التي يعتبرها صحيحة، فإن أشهر المعارضين كان أبا جهل وربما كان الرجل الذي احتل المكان الأول في مكة قبل أبي جهل هو الوليد بن المغيرة ولكن معارضته لم تكن بتلك الشدة التي كانت عليها معارضة أبي جهل.

ولعلّ السبب الأساسي لهذه المعارضة هو الخوف من أن اعتناق أهل مكة للإسلام سيؤدّي إلى انقطاع البدو عن زيارة مكة الأمر الذي يؤدي إلى خراب اقتصادها المعتمد على التبادل التجاري.

ويرى «وات» أن السبب الآنف بيانه ليس مقنعاً، ويستبعد المعارضة المبنيّة على العوامل الاقتصادية. ولكن العامل السياسي هو السبب الأساسي لهذه المعارضة. ذلك أنه لو نجح الرسول في مشروعه الديني فسيكون بلا شك رئيساً سياسيّاً لبلاده وهو أمر حاولت قريش إبعاده عن نظامها القبلي، ولعلّ واقعة «عثمان بن الحويرث» ليست ببعيدة عن الأذهان.

ويرى «وات» أن أهل مكة كانوا بعيدي النظر حينما أقرّوا بالتناقض بين تعاليم القرآن الأخلاقية، ورأس المال التجاري الذي كان عماد حياتهم. ولهذا لم يظهر النهي عن الربا حتى وقت طويل بعد الهجرة، بينما ظهر منذ البداية نقد لموقفهم الشخصي من الثروة[2].

ولم يستبعد «وات» السبب الديني للمعارضة القرشية عندما هاجم الرسول عبادة الأصنام خاصة أن العرب كانوا متمسكين بسنن وعبادة أسلافهم. وقول الرسول: إن

(1) المرجع السابق، ص 194.

(2) المرجع السابق، ص 215.

مصير أجدادهم النار. ويرتبط احترام الأجداد هذا ارتباطاً وثيقاً بتقديس العادات والتقاليد القديمة[1].

ويعالج «مكسيم رودنسون» قضية المسلمين الأوائل وأسباب المعارضة القرشية للدعوة الإسلامية وزعمائها ونتائج هذه المعارضة مثلما فعل صاحباه من قبله وهما «موير» و«مونتجمري وات». ويرى هذا المستعرب أن أول من اعتنق الرسالة المحمدية هم أهل بيته كزوجته خديجة، وابن عمّه عليّ، ومولاه زيد بن حارثة الذي ربما قد لعب دوراً بارزاً في إطلاع محمد على مبادئ الديانة المسيحية التي كانت منتشرة في قبائل «كلب» التي ينتمي إليها. أما خارج هؤلاء فإن الروايات الإسلامية قد اختلفت حول المسلمين الأوائل لأن السبق إلى الإسلام مثَّلَ فيما بعد أهمية قصوى كانت له آثاره في الصراع السياسي التي اندلع إبّان اتساع الأمبراطورية الإسلامية، بل إن لهذا السبق آثاره التي «تخفى على أبناء وأحفاد هؤلاء المسلمين الأوائل في مستقبل الأيام. وبما أن التواريخ الدقيقة لاعتناق هؤلاء النفر للإسلام لا تهم المؤرّخ إلاّ قليلاً فإن عددهم في السنوات الأولى من الدعوة الإسلامية لا يتعدّى الأربعين[2].

ويحذو «رودنسون» حذو بقية زملائه عندما يشير إلى أبي بكر بأنه من المسلمين الأوائل بعد خديجة ويصفه بتاجر ميسور ولكنه ليس غنيّاً، ويصفه كذلك بالحزم والرقة والإخلاص لمحمد منذ إسلامه وحتى آخر يوم في حياته. ثم يشير «رودنسون» إلى دراسة «وات» حول المسلمين الأوائل والتي أشرنا إليها آنفاً، ويعتمد عليها، ولا يورد عليها أية انتقادات ويقبلها كما هي ويصف هؤلاء القوم بأنهم يتمتعون بسعة الأفق وحرية التفكير، وهم وإن كانوا قد اعتنقوا الإسلام بسبب خصائصه الدينية ولكن الأسباب التي دعتهم إلى اعتناقه تعود إلى نظرتهم الحرة تجاه الطبقة الحاكمة المكية، وهذه النظرة الثاقبة تعود بدورها أيضاً إلى أزمة أصولهم ومراهقتهم وعلاقتهم مع العالم الخارجي، وارتباطهم السيِّىء مع النظام الاجتماعي المكي، ونظرتهم الانتقادية للأخلاق السائدة في مجتمعهم وأخيراً استعداداتهم النفسية لذلك[3].

كانت نظرة قريش للدعوة الإسلامية ومعتنقيها معتدلة في بداية أمرها ولم تكن

---

(1) المرجع السابق، ص 216.

(2) RODINSON (M.) Mahomet, op. cit, p. 127.
Ibid, op. cit, p. 130.

(3) ابن هشام، المرجع السابق، ص 264.

تخشى منها أي ضرر طالما كان الرسول لم يهاجم ديانتها، أو يُسفه أحلامها، أو يشتم آباءها وأجدادها. وأورد «رودنسون» مقاطع عن ابن إسحاق تصوّر هذه الفترة تصويراً دقيقاً منها «فلما بادأ رسول الله ﷺ قومه بالإسلام وصدع به كما أمره الله، لم يبعد منه قومه، ولم يردوا عليه ـ فيما بلغني ـ حتى ذكر آلهتهم وعابها، فلمّا فعل ذلك أعظموه وناكروه، وأجمعوا خلافه وعداوته. . . الخ»[1].

ولكن المعارضة تطورت حتى أصبحت شديدة الوطأة عندما أحسّت أن لهذه الحركة الدينية آثارها التي لا تقتصر على الأمور السلبية ولكن سوف تكون لها مفاهيم إيجابية في مستقبل الأيام. ويرى «رودنسون» أن هناك عاملين سيكون لهما أثرهما عند إيضاحهما على مستقبل الدعوة الإسلامية. أمّا العامل الأول فيتعلّق بموقف محمد من آلهة قريش، والعامل الثاني يتعلّق بدوره المرسوم له. ونحن قد أوضحنا في الجزء الثاني من كتابنا هذين العاملين ورددنا عليهما تفصيلاً. ولكننا نريد في هذا السياق الإشارة إلى أن رودنسون عندما أشار إليهما وصل إلى نتيجة مفادها أن المعارضة القرشية قد أصبحت أكثر جدية وقساوة عندما رفض محمد دور الديانات والعبادات القرشية والعربية الأخرى، ولم يرضَ غير الله إلٰهاً الذي لا شريك له في ملكه، وهذه العقيدة المبنيّة على التوحيد المطلق لله مسحت تأثير آلهة قريش واقتلعتها من جذورها، ومن هنا كان يتحتم على المعارضة القرشية الدفاع عن آلهتها ومعتقداتها وسنن آبائها وأجدادها. أما العامل الثاني المتعلّق بدور الرسول فإن قريش قد أدركت أن نجاح محمد الديني سيقوده حتماً إلى القيادة السياسية لبلاده وهو أمر تأباه قريش وترفضه على الدوام رفضها لمن سبقه ممن حاول ذلك.

ونستنتج مما سبق بيانه أن «رودنسون» كان يرجع أسباب المعارضة القرشية إلى العوامل الدينية والسياسية على حدٍّ سواء بالإضافة إلى العوامل الاجتماعية التي تؤدّي حتماً ـ بانتشار الإسلام ومبادئه ـ إلى القضاء على الطبقية المتحكمة في المجتمع المكي.

وإذا كان الحال كذلك، وقد احتدم الصراع بين النبي وأصحابه من جهة وبين قريش وزعمائها من جهة أخرى فهل جرت محاولات للتوفيق بينهما؟.

---

(1) الطبري، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 1174.

درس المستشرقون هذه المحاولات التوفيقية بكثير من العمق والتفصيل. وحاولوا من خلالها إسباغ الصفة البشرية على الدعوة المحمدية، واستخدموا قصة الآيات الشيطانية كدليل على هذه المصالحة التي لم تؤدّ إلى الغرض المنشود منها، فما هذه القصة يا ترى؟ وما دور المصالحة في تطبيع العلاقة بين مناوئي الدعوة الإسلامية ومعتنقيها؟.

لما دعا الرسول قومه إلى الإيمان بالله، وترك عبادة الأصنام التي لا تنفع ولا تضر، وقد شنّ عليها حملة شعواء، اغتاظ المشركون من هذا التحوّل الخطير في الدعوة الإسلامية، وقاموا بحملة مضادة لها، فأخذوا يجادلون الرسول في صحة رسالته وشرعيتها، وهاجموا الكتاب الذي جاء به، واتهموه بأنه يستقي معلوماته ومعارفه من بعض الأجانب المقيمين بمكة. وقد اشتد الخصام بين الفريقين إلى أن بلغ مداه من الاضطهاد والأذى والعنف. وقد اشتدّت الفتنة عنيفة على المسلمين وتعرّضوا للتعذيب والإكراه المادي والأدبي حتى اضطر بعضٌ منهم إلى الارتداد عن الإسلام تقية وخوفاً. وفي هذه الفترة الحرجة من الدعوة الإسلامية حاول المشركون الاقتراب من الرسول لإيجاد أرضية مشتركة بينهما، وحاولوا إيجاد أرضية صالحة للتفاهم والصّلح. وقد أوردت لنا الروايات الإسلامية تلك المساعي التي بذلها زعماء قريش للتوفيق بين الدين الإسلامي الجديد وبين معتقداتهم القديمة البالية.

وفي هذه المرحلة الدقيقة والحاسمة ظهرت إلى الوجود ما أطلق عليه أهل السيرة وكتب التاريخ والمستشرقون مشكلة الآيات الشيطانية التي ادُّعِيَ أنها قد نزلت للتوفيق بين الأطراف المتصارعة في مكة.

ونحن نورد هذه الشبهات كما أوردها المستشرقون باعتبارها من المطاعن الرئيسة التي ما زالت توجَّه للإسلام ونبيّه إلى يوم الناس هذا. وما قضية الكاتب البريطاني «سليمان رشدي» ببعيدة عنّا، ثم نحاول الرّد عليها طبقاً لما درجنا عليه في المباحث السابقة.

يقول «وليام موير» في هذا الصدد: بعد انقضاء ثلاثة أشهر على هجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة واستقبالهم الحسن من قِبَلِ النجاشي ظهروا من جديد في مكة. ورجوعهم هذا قد ارتبط بأكثر مراحل السيرة المحمدية غرابة.

كان هدف محمد هداية قومه إلى دينه الجديد، ولكنه فشل فشلاً ذريعاً في

مشروعه. ولم يبلغ أتباعه في هذه الفترة أكثر من أربعين شخصاً. وقد أصيب بخيبة أمل شديدة، وجوبه بمقاومة عنيفة من قِبَلِ زعماء مكة المبجلين. كان المستقبل مظلماً أمامه، وأصبح يائساً، حزيناً، فحاول الاقتراب من قومه والتودّد إليهم والمصالحة معهم.

ويورد «موير» رواية الطبري حول هذه الواقعة وملخصها أن زعماء قريش كانوا مجتمعين بجوار الكعبة يناقشون قضايا مدينتهم، قدم محمد وجلس في ناد من تلك الأندية وتمنى يومئذٍ ألاّ يأتيه من الله شيء فينفروا منه. فأنزل الله عليه: ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمۡ وَمَا غَوَىٰ﴾ فقرأها حتى إذا بلغ: ﴿أَفَرَءَيۡتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلۡعُزَّىٰ * وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ﴾ [النجم 19 و20] ألقى عليه الشيطان كلمتين: «تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى» فتكلّم بها، ثم مضى فقرأ السورة كلها، فسجد في آخر السورة، وسجد القوم جميعاً معه، ورفع الوليد بن المغيرة تراباً إلى جبهته، فسجد عليه، وكان شيخاً كبيراً لا يقدر على السجود، فرضوا بما تكلّم به وقالوا: قد عرفنا أن الله يحيي ويميت، وهو الذي يخلق ويرزق، ولكن آلهتنا هذه تشفع لنا عنده، إذ جعلت لها نصيباً، فنحن معك. فلما أمسى أتاه جبريل وعرض عليه السورة، فلمّا بلغ الكلمتين اللتين ألقى الشيطان عليه قال: ما جئتك بهاتين، فقال رسول الله: افتريتُ على الله، وقلت على الله ما لم يقل فأوحى الله إليه: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفۡتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ لِتَفۡتَرِيَ عَلَيۡنَا غَيۡرَهُۥ﴾ الخ. فلمّا سمع من كان من المهاجرين من أهل الحبشة أن أهل مكة قد أسلموا كلهم، رجعوا إلى عشائرهم وقالوا: هم أحب إلينا، فوجدوا القوم قد ارتكسوا حين نسخ الله ما ألقى الشيطان[1].

وعندما سمعت قريش أن الله قد نسخ ما كان الشيطان ألقى على لسان نبيّه قالت قريش: ندم محمد على ما كان من منزلة آلهتكم عند الله، فغيّر ذلك وجاء بغيره، وكان ذلك الحرفان اللذان ألقى الشيطان على لسان رسوله قد وقعا في فم كل مشرك، فازدادوا شرّاً إلى ما كانوا عليه[2].

(1) أ ـ Muir (W.) Life of Mahomet, V. II, op. cit, p 150.
ب ـ الطبري، تفسير الطبري، الآية 52 من سورة الحج، الجزء السابع عشر، مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الثاني، ص 186 ـ 187.

(2) الطبري، المرجع السابق، ص 188، وأورده موير في المرجع السابق، ص 152.

ويعلّق «موير» على هذه الواقعة قائلاً: «إنه من الواضح أن هذه الهفوة لم تكن حادثة مفاجئة وليست تنازلاً تمّ الحصول عليه بصورة مفاجئة أو ارتكبت بناءً على زلّة لسان ثم سحبت مباشرة. إن عداوة قوم محمد قد ضغطت بقوة على تفكيره... وإن المسلمين الذين هاجروا إلى الحبشة لم يك قد مضى على هجرتهم إليها غير ثلاثة أشهر، أجارهم النجاشي في أثنائها وأحسن جوارهم. فلو لم يكن قد ترامى إليهم خبر الصلح بين محمد وقريش لما دفعهم دافع إلى العودة حرصاً على الاتصال بأهلهم وعشائرهم. وقد بقيت هذه التسوية عدة أيام حتى ترامت إلى أسماع المهاجرين بالحبشة ووثقوا بنتائجها»[1].

وبعد تحليل طويل لأوضاع الأصنام بمكة وعلاقتها بالكعبة، وكيفية اعتبار قريش لهذه الأصنام من أنها واسطة وزلفى تقربهم إلى الله، وكيف أن الشعائر المطبقة على الأصنام تماثل تلك المطبقة على الكعبة في موسم الحج يصل «موير» إلى نتيجة مفادها أن محمداً قد تبرّأ من التسوية التي أبرمها مع زعماء قريش، وأن الشيطان قد ضلّله، وأن كلمات التسوية ليست جزءاً من الوحي الذي تلقاه عن الله، وهكذا صحّح هذه الهفوة التي أصبحت بدورها في طي النسيان. ونسخت هذه الآيات الشيطانية وحلّت محلها آيات أخرى تندد بالأصنام كاللّات والعزّى، ومناة الثالثة الأخرى، وما هي إلاّ أسماء سمّوها هم وآباؤهم ما أنزل الله بها من سلطان. كما أن إنكار التسوية نجم عنها زيادة اضطهاد المسلمين ومن هنا كان رجوع المسلمين وهجرتهم من جديد إلى الحبشة[2].

ويعالج «مونتجمري وات» مسألة الآيات الشيطانية بذات المنهج الذي سلكه «وليام موير» ويشير منذ البداية إلى إنكار المسلمين لها باعتبار أن رسولهم قد أخبر منذ البدء بالمضمون الكامل لعقيدة الإسلام فكان من الصعب عليهم ألاّ يروا في الآيات الشيطانية خروجاً من عقيدة الإسلام. ولكن «وات» يعزز ذلك الرأي الذي قال به جل المستشرقين من أن حقيقة التوحيد التي نادى بها الرسول في بداية دعوته كان غامضاً. ولم ير بعد أن قبول هذه المخلوقات الإلهية كان يتعارض مع التوحيد الذي ينادي به. وكان يعتبر اللات والعزى وغيرها من الأصنام كائنات سماوية أقل

---

(1) Muir (W.) Life of Mahomet, op. cit, p. 154.

(2) بتصرف كبير، Ibid, pp. 156 - 160.

من الله، كما اعترفت اليهودية والمسيحية بوجود الملائكة، ومن هنا كانت الآيات الشيطانية لا تدل على أي تقهقر واع للتوحيد بل هي تعبير عن النظريات التي دافع عنها محمد دائماً[1].

ثم يتساءل «وات» عن مدى قيمة الآيات الشيطانية من الناحية السياسية. وهل كان اعتراف محمد بشفاعة أصنام قريش كان بهدف التخفيف من تأثير الزعماء القرشيين المعارضين له ولكسب أكبر عدد من الأتباع؟.

ويجيب «وات» عن تلك التساؤلات استناداً إلى رسالة عروة إلى عبد الملك بن مروان والتي أوردها الطبري كاملة في تاريخه وتفسيره. واستند إليها «كايتاني» في حولياته والتي تفيد أن قريش عرضت تسوية سلميّة على محمد إذا ذكر آلهتهم بخير. ويضيف هنا «وات» تحليلاً أكّد فيه صحة واقعتين حصلتا في هذه الفترة، **أولاهما**: إن محمداً رتّل في وقت من الأوقات الآيات التي أوحى بها الشيطان على أنها جزء من القرآن لأنه لا يمكن أن تكون القصة قد اخترعها مسلمون فيما بعد أو دسّها غير المسلمين. **وثانيتهما**: إن محمداً أعلن فيما بعد أن هذه الآيات لا تعتبر جزءاً من القرآن ويجب استبدالها بآيات تختلف عنها كثيراً في مضمونها[2].

ثم يستطرد «وات» في تحليل نتائج الآيات الشيطانية التي أقرّ أصلاً بوجودها عندما يرى أن نسخ الآيات الشيطانية مرتبط بفشل التسوية التي أجراها مع قريش ولا شيء يسمح بالاعتقاد أن محمداً قد استسلم لخداع المكيين، ولكنه انتهى به الأمر إلى إدراك أن الاعتراف ببنات الله يعني إنزال الله إلى مستواها. وعبادة الله في الكعبة لم تكن في الظاهر تختلف عن عبادتها في نخلة والطائف وقديد، ولكن هذا يعني أن رسول الله لم يختلف كثيراً عن كهانهم وأنه لم يكن يرى نفسه مدعوّاً لأن يكون تأثيره أعظم من تأثيرهم، وينتج عن ذلك أن الإصلاح الذي عمل له من كل قلبه لن يتحقق[3].

وهكذا لم يرفض محمد عروض المكيين لأسباب زمنية ـ يقول وات ـ ولكنه رفض عروضهم لأسباب دينية حقيقية. ليس لأنه لم يثق بهم مثلاً أو لأنه لم يبق شيء

(1) مونتجمري وات، محمد في مكة، المرجع السابق، ص 170.
(2) المرجع السابق، ص 168.
(3) المرجع السابق، ص 172.

من مطامحه الشخصية بل لأن الاعتراف بآلهتهم يؤدي إلى فشل قضيته والمهمة التي تلقاها من الله. ولا شك في أن الوحي قد نبّهه إلى ذلك، كما أنه من الممكن أن يكون قد شعر بخطئه بهذا الصدد قبل نزول الوحي[1].

ويرد «مكسيم رودنسون» مسألة الآيات الشيطانية في معرض حديثه عن التسويات التي عرضت على الرسول من قِبَلِ زعماء قريش لإيجاد تقارب بين عبادة الله ودور الأصنام فيها. ويؤكد «رودنسون» منذ البداية صحة رواية الآيات الشيطانية لأن المسلمين الأوائل ـ حسب قوله ـ لم يخترعوا مطلقاً قصة من هذا النوع للشك في مجمل الوحي الإلٰهي. ثم يورد هذه القصة طبقاً لما أورده الطبري في تاريخه[2]، وهي مشابهة في خطوطها العريضة لتلك التي أوردها «وليام موير». ثم يعلّق «رودنسون» عليها قائلاً «إن لا شعور محمد هو الذي دفعه إلى اقتراح صيغة تسوية ستؤدي إلى إجماع قومه. فهذه الغرانيق العلى تشابه الملائكة والجن باعتبارها آلهة ثانوية لله. وهذه الآلهة يطلق عليها أيضاً «بنات الله». ومن جهة أخرى فإن دعوة محمد الجديدة يستبين منها بوضوح عدم وجود أفكار ثورية فيها، وأن الملّة الجديدة تحترم وتبجّل آلهة المدينة وتعترف بشرعية عبادتها وآلهتها[3].

ولكن تورط محمد في هذه التسوية أبَانَ عن مساوئها بسرعة. فالملّة الجديدة التي يدعو إليها تفقد أصالتها. وسيلاحظ اليهود والنصارى أن محمداً قد عاد إلى الوثنية القديمة. ثم ماذا يتبقّى من الخوف باليوم الآخر إذا تدخّلت هذه الأصنام بشفاعتها؟ وما هي السلطة التي ستبقى لرسول الله طالما يستطيع أي كاهن لهذه الأصنام أن يخالف رسالته؟. لقد أخِذَتْ هذه التساؤلات جميعاً بعين الاعتبار ـ كما يقول رودنسون ـ يضاف إليها إنكار أتباعه لهذه التسوية خاصة عندما قال أبو أحيحة سعيد بن العاص: «أخيراً ذكر ابن أبي كبشة آلهتنا بخير».

ويستمر «رودنسون» في تحليل هذه الآيات الشيطانية المزعومة عندما يبين خطورة الرجوع عن هذه التسوية التي كادت تؤدي إلى إجماع قريش على إيجاد أرضية مشتركة بينها وبين الرسول. ذلك أن العودة عنها يعني ببساطة قطع أي صلة مع الطرف

---

(1) المرجع السابق، ص 172.

(2) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 1192.

(3) RODINSON, Mahomet, op. cit, p. 136.

الآخر، وتضع الإنسان في موقف صعب إما أن يكسب كل شيء أو يخسر كل شيء. فمن الناحية الإيديولوجية فإن الرجوع عن التسوية معناها التنديد بآلهة قريش باعتبارها أسماء خالية من أية مضامين موضوعية. وهذا في حدّ ذاته يعني أن عبادتهم لا قيمة لها. ومن جهة أخرى فلو استمرّ محمد في هذه التسوية فإن الأمر يعني الانضمام إلى كهانهم واتباعهم الأمر الذي سيؤدي إلى السقوط في أحضان الوثنية والشرك بالله. وهكذا قطع محمد هذه التسوية بهجوم مضاد عنيف. وتذكر المصادر الوثيقة أن الاضطهاد الحقيقي لأتباع محمد قد بدأ منذ هذه اللحظة ـ وذلك عندما ذكر طواغيتهم ـ خاصة وأن سلاح القهر والاضطهاد قد تعزّز بقدوم أناس من الطائف من قريش لهم أموال أنكروا ذلك على محمد واشتدّوا عليه وكرهوا ما قال، وأغروا به من أطاعهم فانصفق عنه عامة الناس فتركوه إلاّ من حفظه الله منهم وهم قليل[1].

هذه هي قصة الآيات الشيطانية وآثارها لدى هؤلاء المستشرقين الثلاثة وأضرابهم الآخرين، وسنتعرّض مستقبلاً لتفنيدها وإبطال مزاعم القائلين بها. وسنضرب صفحاً عن ذكر التسويات الأولى التي قيل إن قريشاً حاولت عرضها على الرسول والتي رفضها بتصميم وعزم بالغين لأنه لا جديد فيها من الناحية التحليلية، ولأن المستشرقين قد أوردوها في مصادرهم طبقاً للروايات والأسانيد الإسلامية.

ولكن الذي يهمنا في هذا السياق أن نتيجة فشل هذه التسويات جميعاً ـ الحقيقة منها أو المزعومة ـ قد أدّت إلى نتائج بالغة الأهمية في مستقبل الدعوة الإسلامية. ولعلّ أهم هذه النتائج هجرة المسلمين إلى الحبشة أولاً ثم هجرتهم إلى المدينة ثانياً.

عالج «موير» هجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة باختصار شديد خال من التحليل والتعليل. وأرجع أسباب هذه الهجرة إلى ما لاقاه أصحاب رسول الله وأتباعه من عنت واضطهاد في مكة. خاصة أولئك الذين لا عائلات قوية ينضوون تحت حمايتها. وهكذا سمح محمد لأتباعه بالهجرة إلى الحبشة، وبقي هو في مكة لما هو فيه من العافية. وقال لهم: لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم مخرجاً مما أنتم فيه. فخرج عند ذلك

(1) أورد رودنسون هذه الرواية نقلاً عن تاريخ الطبري، المرجع السابق، ص 1180.

المسلمون إلى أرض الحبشة، مخافة الفتنة، وفراراً إلى الله بدينهم، وهذه هي الهجرة الأولى للحبشة[1].

ويحدثنا «موير» أن الحبشة كانت معروفة للعرب باعتبارها إحدى البلدان التي يتاجرون سنوياً معها. وفي السنة الخامسة من البعثة النبوية وبالتحديد في شهر رجب غادر مكة أحد عشر رجلاً بعضهم راكبين وبعضهم الآخر راجلين، أربعة منهم تصحبهم زوجاتهم في اتجاه ميناء «شعيبة» وهناك امتطوا سفينتين أقلّتهم إلى الحبشة مقابل نصف دينار لكل واحد منهم. وكان من بين هؤلاء المهاجرين عثمان بن عفّان مصحوباً بزوجته رقية ابنة محمد، وعبد الرحمٰن بن عوف، والزبير بن العوام. وكان قائد هذه الجماعة عثمان بن مظعون. وقد مرّت رحلتهم بسلام واستقبلوا استقبالاً حسناً من النجاشي وشعبه وأطلق على هذه الهجرة «الهجرة الأولى» تمييزاً لها عن الهجرة الثانية[2].

ويرى «موير» أن لهذه الهجرة أهمية كبرى في تاريخ الإسلام. فقد تأكد لأهل مكة صدق وإخلاص أتباع محمد، وتصميمهم الأكيد على التضحية ببلادهم وأرواحهم في سبيل المبادئ التي آمنوا بها. ولعلّ تصميمهم هذا للتضحية في سبيل الله، واضطهاد إخوانهم لهم في سبيل عقيدتهم هو الذي أسبغ عليهم العطف والمودّة في أنحاء الجزيرة العربية، وكان سبباً لاستقبالهم الحسن من قِبَلِ النجاشي وشعبه. وقد فتحت هذه الهجرة آفاق المستقبل للهجرة الكبرى نحو المدينة. وأثارت هذه الهجرة انتباه محمد إلى الاقتراب أكثر فأكثر إلى الديانة المسيحية وتفضيلها. ولو لم يُقَدَّم لمحمد ملجأ عربي فإن الرسول نفسه ربما هاجر هو الآخر إلى الحبشة. ولو كان الأمر كذلك لتضاءلت المحمدية إلى هرطقة مسيحية، ولأصبحت سريعة الزوال شأنها في ذلك شأن العقيدة المونوتنسمية[3] Montanism.

ولم تنقض ثلاثة أشهر على هجرة أولئك النفر من المسلمين إلى الحبشة حتى عادوا إلى الظهور من جديد في مكة وذلك بسبب ما تناهى لهم من إسلام قريش طبقاً لنتائج الآيات الشيطانية.

---

(1) موير، المرجع السابق، بالإنجليزية، ص 132. وقد استقى موير هذه المعلومات حرفياً من ابن هشام، المرجع السابق، ص 321.

(2) Muir, Life of Mahomet, op. cit, p. 133.

(3) Ibid, op. cit, p. 134.

وبعد أن يعرض «موير» ظروف وملابسات الآيات الشيطانية طبقاً لما أوردناه، ويؤسّس عليها النتيجة المنصوص عليها في الفقرة السابقة، يرى أن هؤلاء المهاجرين عندما اقتربوا من مكة وجدوا النزاع على أشدّه بين محمد وقريش وذلك بعد انسحابه من التسوية التي أقرّها معهم والتي كانت من نتيجتها زيادة اضطهاد قريش للمسلمين. وبعد أن تشاور هؤلاء النفر مع بعضهم قرّروا الدخول إلى مكة وزيارة بيوتهم، فإذا تعرّضوا إلى سوء عادوا من جديد إلى الحبشة. وهكذا دخلوا جميعاً مكة تحت حماية أقاربهم وأصدقائهم إلا عبد اللّه بن مسعود الذي قيل عنه أنه لا أقارب له يحمونه ولا أصدقاء له يجيرونه فقد عاد بعد قليل إلى الحبشة(1).

عالج «مونتجمري وات» هجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة، وشكك في تاريخ حصولها. وأكّد أنها قد حصلت بعد تلاوة الآيات الشيطانية ونسخها. كما شك في حصول هجرتين إلى الحبشة. واستند إلى تحاليل «كايتاني» في حولياته الذي ينفي هو الآخر حصول الهجرتين إلى الحبشة استناداً إلى رأي ابن إسحاق الذي لا يقول صراحة بوجود هجرتين. ولم يذكر جماعة عادت من الحبشة لتهاجر من جديد مرة ثانية. وإن أورد قائمتين بأسماء المهاجرين لقوله «وكان أول من خرج من المسلمين» ثم يذكر قائمة صغيرة، ويردف قائلاً: «ثم خرج جعفر بن أبي طالب، وتتابع المسلمون».

وبعد أن يعرض «وات» آراء ابن إسحاق حول هاتين القائمتين وأنه ـ أي ابن إسحاق ـ يشك فيهما أيضاً، يؤكد أنه لم تحدث إلا هجرة واحدة على مراحل استغرقت عدة سنوات. ثم يقدم «وات» تفسيراً عن كيفية وصول قائمتين من المهاجرين إلى الحبشة لأن ذلك يساعد بقوة على تأكيد النظرية القائلة بوجود هجرة واحدة مستمرة. ويتلخّص هذا التفسير في قيام عمر بن الخطاب في السنة الخامسة عشرة للهجرة بتعديل نظام الأعطيات الذي كان يعتمد على الأسبقية إلى الإسلام. وكان المسلمون الأوائل طبقاً لتواريخ اعتناقهم الإسلام يتقاضون أكبر الأعطيات ويأتون في الترتيب بعد زوجات الرسول وأقاربه. وكانت هذه القائمة «المفضَّلة» تتألف من المهاجرين الذين اشتركوا في الهجرة. وكل من برهن على قيامه بهجرة أو هجرتين ينال شرفاً رفيعاً يؤهّله لاحتلال أرفع درجات النبل في الإسلام. ولكن عمر بن الخطاب

(1) Ibid, op. cit, p. 160.

عدّل من هذا النظام وأصبح المشتركون في معركة بدر يأتون في الترتيب بعد زوجات الرسول وأقربائه[1].

ثم إن الرسول أرسل إلى أتباعه في الحبشة في السنة السابعة للهجرة للالتحاق به بالمدينة لتقوية مركزه، وهكذا استقبلوا استقبالاً حسناً ونالوا جزاءً من فيء خيبر الذي استولى عليه الرسول لتوّه.

ويفترض «وات» أن النبي ربما أطلق لفظ الهجرة على مغامرة الحبشة اعترافاً بموقف جعفر الكريم وصحبه، واستحقوا بذلك أن يعاملوا كمهاجرين وأن يكونوا أنداداً للذين أعطوا هذا اللقب. ولقد أتاح هذا، لسوء الحظ، لبعض الناس الذين لم يهاجروا إلى الحبشة إلا لفترة قصيرة، ثم قاموا بالهجرة من مكة إلى المدينة، أن يدعوا بأنهم هاجروا مرتين، وقد استطاع محمد أن يعالج ذلك نوعاً ما بقوله: «والآخرون أيضاً هاجروا إلى الحبشة»[2].

ويحلل «وات» أسباب الهجرة إلى الحبشة تحليلاً أعمق بكثير مما فعله «وليام موير». وهو ينفي منذ البداية سبب الهجرة العائد إلى الاضطهاد والمشقات، لأن معظم هؤلاء المهاجرين ينتمون إلى قبائل قوية تستطيع حمايتهم ودفع الأذى عنهم. ثم إنه لو كان سبب الهجرة إلى الحبشة هو الفرار من الاضطهاد فلماذا بقي بعضهم فيها حتى السنة السابعة بعد الهجرة بينما كان باستطاعتهم اللحاق بمحمد بكل اطمئنان في المدينة؟ علماً بأنه ليس هناك ما يدل على أن النبي قد أمرهم بالبقاء في تلك الأصقاع حتى دعاهم إلى المدينة.

وربما يكون هناك سبب آخر غير الهروب من الاضطهاد دعا أولئك النفر إلى الهجرة إلى الحبشة وهو خشية الرسول عليهم من الارتداد عن الإسلام خاصة أن فكرة الهجرة كانت بناءً على نصيحته وبمبادرة منه. ولكن «وات» يطرح هذا السبب جانباً. ويفترض أنه ربما كان السبب الدافع إلى الهجرة إلى الحبشة هو التجارة خاصة أن الحبشة تقع ضمن نطاق فلك مكة التجاري، وأن هؤلاء المهاجرين مكثوا في الحبشة اثنتي عشرة سنة وحصلوا على رزقهم بنشاطهم التجاري. ولكن «وات» يرى هذا

---

(1) Ibid, op. cit, p. 161.

(2) مونتجمري وات، محمد في مكة، المرجع السابق، ص 178 ـ 181 بتصرف.

السبب ضعيفاً هو الآخر، ويبحث عن سبب آخر ربما يكمن في أن يكون جزءاً من مخطط بارع وضعه محمد آملاً في مساعدة حربية تأتي إليه من الأحباش كما أمل جده في الاستفادة من مساعدة على يد أبرهة. ويرى «وات» قبول هذا الاحتمال بصورة عامة خاصة بعد اندلاع الصراع العسكري بين بيزنطة وفارس، ووقوف مكة على الحياد، ورغبة الأحباش في إضعاف تجارة مكة مع الفرس، ولكن هذا السبب بالرغم من إغرائه ووجاهته فإنه لا يفسر سر بقاء المسلمين طويلاً في الحبشة،

وأخيراً يقدم «وات» سبباً خامساً يراه مقنعاً لتفسير هجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة وهو تفادي الرسول للانقسام القوي في الرأي الذي اندلع داخل الأمة الإسلامية الناشئة والقضاء عليه في مهده.

ويفسر «وات» هذا السبب بوجود بعض المسلمين من ذوي المكانة والنفوذ والرأي كـ«عثمان بن مظعون» الذي كان زعيم هذه الفئة المهاجرة، والذي حرّم الخمر على نفسه في الجاهلية، والذي حاول إدخال نزعة دينية في الإسلام لم يوافقه عليها محمد. وبالتالي فإنه يعتبر زعيماً لجماعة من المسلمين المنافسين للجماعة التي كان يقودها أبو بكر. والدليل على ذلك أن الخليفة عمر ـ حسب قول ابن سعد ـ ظل بعد وفاة محمد وأبي بكر لا يحترم عثمان لأنه مات على سريره وهذه الملاحظة ـ كما يقول وات ـ من بقايا العداوة بين ابن مظعون وجماعة أبي بكر وعمر.

ثم يضرب «وات» مثلاً آخر على وجود الفرقة والشقاق بين الجماعة الإسلامية الأولى وهي هجرة خالد بن سعيد (من عبد شمس) إلى الحبشة، وعدم رجوعه قبل فتح خيبر، ويبدو أنه أظهر بعض العداوة لأبي بكر بعد وفاة محمد، وهذا دليل على أن هناك فئة كانت تعارض أبا بكر.

ويصل «وات» أخيراً إلى خاتمة مفادها أن الخلاف بين الجماعة الإسلامية الأولى لم يبلغ درجة عالية من الحدّة، وأن للأسباب الأخرى أثراً في الهجرة أيضاً. ولكن من المؤكد أن المهاجرين إلى الحبشة كانوا رجالاً تملؤهم معتقدات دينية صحيحة. وكان بعضٌ منهم أمثال عثمان بن مظعون وعبيد اللّه بن جحش قد آمنوا بهذه المعتقدات قبل ظهور محمد كنبي. ولا يمكن لأمثال هؤلاء الرجال أن يرضوا بسياسة أبي بكر القائمة على أنه قد عيّن ليكون خليفة محمد. وهذه السياسة من الممكن أن تكون قد فرضتها الإرادة الملحّة لجعل محمد زعيماً سياسيًّا ودينيًّا، وذلك بسبب الأهمية الاجتماعية والدينية لرسالته. ومهما كانت سياسة أبي بكر فإن محمداً قد أقرّها بدون شك.

وربما كانت الإشارة إلى أن محمداً هو الذي اتخذ هذه المبادرة محاولة لإخفاء دوافع شريرة بين الذين تركوه في مكة وليس من الضروري مع ذلك تفسير المعطيات بهذا المعنى. فلقد رأى محمد بسرعة ظهور انقسام فعمل على اجتثاث جذوره، فأشار بالسفر إلى الحبشة لتأييد مخطط للمحافظة على مصالح الإسلام، وهو مخطط لإنزال نجهل طبيعته الحقيقية لأن نجاحه كان ضئيلاً في تحقيق أهدافه الظاهرة. ويدل الصلح السريع نسبياً بين عثمان والعائدين إلى مكة قبل الهجرة إلى المدينة على أنه لم يحدث قط انقطاع تام بينهم وبين محمد فقد انتهوا بقبول سلطة محمد ومكانة أبي بكر فحاربوا بشجاعة كمسلمين في معركة بدر[1].

يتعرّض «مكسيم رودنسون» لهجرة المسلمين إلى الحبشة ويصفها بأنها حادثة من الصعب تسليط الضوء عليها طبقاً للروايات المختلفة التي سلطت عليها والمشوبة دوماً بالمصالح والمفاهيم المتأخرة التي أُسبغت عليها. ويساند رودنسون ما ذهب إليه «وات» من أن هذه الهجرة قد حصلت بعد قصة الآيات الشيطانية التي اتخذ الرسول بمقتضاها موقفاً حازماً من آلهة قريش. ثم يورد بداية هذه الهجرة وأسبابها طبقاً للروايات الإسلامية ويقتبس رواية الطبري بحذافيرها والتي ورد فيها: «واشتدوا عليه، وكرهوا ما قال، وأغروا به من أطاعهم فانصفق عنه عامة الناس فتركوه، إلا من حفظه الله منهم وهم قليل. فمكث بذلك ما قدّر الله أن يمكث ثم ائتمرت رؤوسهم بأن يفتنوا من تبعه عن دين الله من أبنائهم وإخوانهم وقبائلهم، فكانت فتنة شديدة الزلزال على من اتبع رسول الله ﷺ من أهل الإسلام، فافتتن من افتتن، وعَصَمَ الله منهم من شاء. فلما فُعِل ذلك بالمسلمين أمرهم رسول الله ﷺ أن يخرجوا إلى أرض الحبشة. وكان بالحبشة ملك صالح يقال له النجاشي لا يظلم أحد بأرضه. وكان يثني عليه مع ذلك. وكانت أرض الحبشة متّجراً لقريش يتّجرون فيها رفاغاً من الرزق وأمناً ومتجراً حسناً فأمرهم بها رسول الله ﷺ فذهب إليها عامتهم لما قهروا بمكة وخاف عليهم الفتن ومكث هو فلم يبرح...»[2].

ويستنتج «رودنسون» من النص السابق أن المهاجرين إلى الحبشة كانوا من ذوي

(1) المرجع السابق، ص 182 ـ 189 بتصرف شديد.

(2) أ ـ رودنسون، محمد، المرجع السابق، بالفرنسية صفحة 142 ـ 143.

ب ـ الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 1180 ـ 1181.

الإيمان الضعيف، وممن يخاف عليهم الفتنة. ومن هنا كان اعتبار هذه الهجرة بأخرة ليست مجداً وسبقاً في الإسلام. ولكن يبدو على بعض المهاجرين أنهم من ذوي الإيمان الصادق والعزيمة القوية. وربما كان سبب الهجرة هو محاولة الرسول إبعاد مَنْ كانوا يريدون زرع الفتنة والشقاق بين الجماعة الإسلامية وذلك طبقاً لتحليلات مونتجمري وات، خاصة أن زعيم المهاجرين إلى الحبشة هو عثمان بن مظعون من قبيلة جمح الذي سلك طريق الزهد قبل ظهور الإسلام، وقد امتنع عن شرب الخمر قبل تحريمها وحاول اعتزال النساء حتى اشتكت زوجته إلى عائشة. وعندما اعتنق الإسلام كان صحبة ابنه وأخويه وثلاثة من أبناء عمّه وقد هاجروا جميعاً إلى الحبشة. وربما كان هذا الشخص يتمتع باستقلالية في الرأي، ويحمل ذات الأفكار التي ينادي بها محمد خاصة أنه قد اجتمع حوله جمع من الحنفاء الذين انضموا جميعاً إلى محمد، وربما كانت هذه المجموعة بما لها من أفكار مشابهة لرأي الرسول كانت تخالفه في بعض الآراء ولا تخضع لبعض توجيهاته وإرشاداته، وربما قادت هذه المعارضة الصغيرة الاتجاه المضاد لأبي بكر وعمر، خاصة أن عمر كان يلوم عثمان لأنه مات على فراشه وكان يعتبر الهجرة إلى الحبشة نوعاً من الهروب[1].

ثم يستطرد «رودنسون» في رواية الهجرة إلى الحبشة طبقاً لما أورده أسلافه من المستشرقين، ويشك هو الآخر في وجود هجرتين للحبشة. ولا ينكر أو يقرّ بواقعة إرسال قريش وفداً من بينها إلى النجاشي لاسترداد المهاجرين لأنه يرى أن المؤرخين تناولوا هذه القضية بكثير من التناقض والاختلاف. ويرى «رودنسون» أن قائمة المهاجرين إلى الحبشة قد زيد فيها كثيراً مؤخراً. فربما كانت الدفعة الأولى لم تزد على خمسة عشر شخصاً، لأن الجماعة الإسلامية الصغيرة الباقية في مكة لا تزيد على الأربعين رجلاً والعشرين امرأة. وقد احتملت بصبر وعزيمة الاضطهاد والأذى اللاحق بها حتى حققت أخيراً نجاحاً باهراً وذلك عندما انضم إليها حمزة أولاً وعمر بن الخطاب ثانياً[2].

يعالج أصحابنا الثلاثة السيرة النبوية بعد وفاة خديجة وأبي طالب بشيء من السرْد التاريخي الخالي من التحليلات والشكوك التي دأبوا عليها. وأكّدوا ضروب المعاملة

(1) RODINSON, op. cit, p. 144.

(2) Ibid, op. cit, p. 145.

السيّئة التي لاقاها الرسول بعد وفاة عمّه. وحلّلوا الحزن الدفين الذي لحق به بعد وفاة زوجته. ووصفوا وضعه العام بالصعب والدقيق، وتعرضوا إلى ذهابه إلى الطائف لمحاولة إيجاد أنصار هناك لدعوته، وعودته منها دونما نتيجة إيجابية لمصلحته. كما تعرّضوا إلى واقعة التقائه بالجن إبّان دعوته ووصف «موير» هذه الواقعة بأنها ربما كانت حلماً أو أمراً نابعاً من عصبيته وخياله القلق في هذه الفترة[1]. وأهمل «وات» هذه الواقعة كما أهملها صاحبه «رودنسون» هو الآخر جملة وتفصيلاً. كما أشار هؤلاء المستشرقون إلى محاولة الرسول إفهام قومه بالمكاسب السياسية التي سيحققونها لو انضموا إلى دعوته ورفضهم ذلك، الأمر الذي حدا به إلى عرض نفسه على القبائل الأخرى التي رفضت هي الأخرى دعوته خاصة بعد أن رفض عرضاً تقدمت به إحدى القبائل لمساعدته شريطة أن يسلمها الحكم والسلطان بعده، ورفض ذلك العرض بقوله لهم: «إن الأمر لله يضعه حيث يشاء» وردّهم عليه بقولهم: «أفتهدف نحورنا للعرب دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا». وهكذا فشلت التسوية والمساومة من أساسها[2].

وبعد فشل مشروع الطائف والقبائل العربية الأخرى يتجه الرسول صوب المدينة، وبعد المفاوضات المعروفة بينه وبين بعض أهل يثرب ومبايعتهم له وتعهدهم بحمايته ورعايته مع أصحابه، يأمر أصحابه بالهجرة إلى المدينة، ويتخذ الإجراءات اللازمة لمغادرة مكة. وهنا يتعرض «موير» إلى واقعة إسراء الرسول، وبعد أن يسردها طبقاً للروايات الإسلامية، ويشير إلى آثارها بين أهل قريش وأتباعه يعلق عليها بأنها عبارة عن خيال، خاصة أن وصف السماوات ومن فيها يتسم بطابع الرومانسية[3]. ولا يتعرض «وات» لواقعة الإسراء والمعراج وكذلك «رودنسون» لأنهما لا يبتغيان مناقشة هذه الأمور التي لا يتقبلها عقلاهما ومن ثمّ لا يريدان جرح شعور المسلمين عندَ رفضهما لها.

ولعله من المفيد أن نشير هنا إلى واقعة حضور العباس لاجتماع العقبة الثانية. فقد أكّدت المصادر الإسلامية حضوره اجتماع النبي بأهل يثرب ونسبوا إليه خطبة

(1) Muir, Life of Mahomet, op. cit, p. 204.

(2) RODINSON, Mahomet, op, cit, p. 169.

(3) Muir, Life of Mahomet, op. cit, p. 221.

مفادها أنه وعشيرته قد منعوه من قومه، وحمّلهم مسؤولية حياته ومصيره، وقد أشار «موير» إلى هذه الواقعة طبقاً لرواية ابن هشام دونما تعليق عليها[1]. ولكن «مونتجمري وات» يرفض هذه الواقعة بأدلة سائغة ويفترض في نهاية تحليله أن زيارة العباس للعقبة صحبة محمد هو اختراع محض استخدمته الدعاية العباسية[2].

وعند هذه النقطة تبدأ الهجرة إلى يثرب ويصفها «موير» بدون تحليل وينفي حصول أي اضطهاد لعائلات الرسول أو المهاجرين. أما «وات» فإنه يصف دوافع الهجرة إلى المدينة بأنها ترقّب مستقبل أفضل فيها وليس هروباً من الاضطهاد لأنه يرى أن كتب التاريخ لا تشير إلى أي أثر لظهور موجة جديدة من الاضطهاد قبل الهجرة إلى المدينة باستثناء حادثة أبي سلمى[3] والشتائم التي وجّهت لأبي بكر ومحمد نفسه[4].

وهكذا هاجر أتباع الرسول دونما حوادث تذكر، وهاجر هو الآخر صحبة صاحبه أبي بكر بعد أن تخفّيا عن الأعيان ثلاثة أيام ووصلا سالمين إلى المدينة التي استقبلتهما استقبالاً حافلاً، وفي هذه المرحلة تبدأ السيرة النبوية بعد الهجرة بما لها من جلائل الآثار وعظيم الأعمال لا يزال العالم يعيش في كنفها إلى الآن. وستكون هذه المرحلة موضوعاً نهائيّاً لدارستنا للسيرة طبقاً للمنظور الاستشراقي، ولكن قبل البدء في ذلك علينا أن نرد على شبهات وتحاليل المستشرقين بعد أن أوردناها لك بالتفصيل وذلك على النحو التالي:

ناقش المستشرقون الثلاثة ظاهرة الوحي القرآني. واتفقوا جميعاً على أن القرآن ليس منزّلاً من الله على رسوله، ولكنه عبارة عن خيال خلّاق، كامن في اللاشعور، يردده محمد وهو يعتقد جازماً أنه يأتي إليه من خارج ذاته. ونحن حاولنا في الجزء الثاني من كتابنا إيراد آراء المستشرقين حول ظاهرة الوحي الإلهي ثم الرد عليها

(1) Ibid, op. cit, p. 234.

(2) مونتجمري وات، محمد في مكة، المرجع السابق، ص 233.

(3) أراد «وات» الإشارة إلى الاضطهاد اللاحق بأبي سلمة بن عبد الأسد، وكان من المهاجرين إلى الحبشة ثم عاد إلى مكة، قد استجار بأبي طالب لحمايته. واعتراض قريش على هذه الحماية، وقيام أبي لهب بالدفاع عنه حتى اضطرت أخيراً إلى تركه وشأنه تحت حماية خاله أبي طالب، ابن هشام، المرجع السابق، الجزء الأول، ص 371.

(4) مونتجمري وات، المرجع السابق، ص 235.

تفصيلاً. وسوف نتعرّض في هذا المقام إلى الرد عمّا ورد على لسان المستشرقين حول هذه الظاهرة من حيث خصوصيتها المتعلقة بالسيرة النبوية.

فهذا «مونتجمري وات» و«رودنسون» يتحدثان عن كيفية نزول الوحي للمرة الأولى ويوردان بعض الروايات المرفوعة إلى عائشة عن الزهري عن عروة بن الزبير، ويستنتج وات بعد ذلك أن تفسير المسلمين المعتاد «للرؤيا الحقيقية» هي رؤية النبي لجبريل. ولكن هناك أسباب تدعو إلى القول: إن محمداً فسّر في بداية ما رآه بأنه الله نفسه، لأنه لم يرد ذكر لجبريل في القرآن إلا في الفترة المكية، وإن الذي يدل عليه السياق هو «الله» وبغير ذلك تكون العبارة ركيكة. وأن عبارة: «فجاءه الحق» تؤيد ذلك، إذ إن «الحق» أحد الطرق التي يشار بها إلى الله[1].

ولعلّ أهم انتقاد يوجّه لرأي «وات» أنه لم يختر لرواياته الأصح سنداً ومتناً من خلال العديد من الروايات الأخرى المشابهة للموضوع المراد دراسته، ثم الجمع بين هذه الروايات المبثوثة في سيرة ابن هشام والبخاري، واختار روايات الزهري التي أوردها الطبري في تاريخه إذ لو رجع إلى رواية ابن هشام مثلاً لوجد أن الرسول خرج إلى غار حراء في الشهر الذي أراد الله تعالى به فيه ما أراد من كرامته، جاءه جبريل عليه السلام بأمر الله تعالى وهو نائم بنمط من ديباج فيه كتاب، فقال: اقرأ، قال: قلت: ما أقرأ؟ . . . إلخ»[2]. وهكذا ذكرت في هذه الرواية اسم «الملك». ولكن «وات» اختار رواية الزهري الموجودة في تاريخ الطبري لأنها خالية من ذكر «الملك» ثم رتّب عليها النتائج التي أتينا على ذكرها. كما أن الروايات المبثوثة حول هذا الموضوع في كتاب البخاري تشير جميعها إلى «الملك» الذي أتى بالوحي للرسول. وقد حاول «وات» الاستنتاج من خلال رواية الزهري أن ما رآه الرسول في بدء الوحي كان الله تعالى، ولكنه يفند هذا الاستنتاج من أساسه لأن رؤيا الله تتناقض مع الآيات التي تنفي ذلك.

خاصة قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ ثم يستنتج «وات» كذلك أن ما ورد في سورة النجم: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ﴾ [النجم: 18] يحتمل تفسيراً آخر لا علاقة له برؤية الله مباشرة، وإنما كل ما رآه هو رمز لعظمة الله وجلاله. ويفسّر الآية: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾ [النجم: 11]. والتي يراها أنها قد أضيفت بأخرة ـ ولا ندري

(1) المرجع السابق، ص 79.

(2) ابن هشام، السيرة النبوية، المرجع السابق، ص 236.

كيف تمّ ذلك ـ توحيَ بتطور آخر لهذه النظرية، أي أنه بينما رأت العينان الآية والرمز فإن القلب رأى المرموز. فإذا كان محمد قد فسّر أولاً ما رآه أنه رؤيا مباشرة لله فهذا يعني على الرغم من أن تفسيره هذا لم يكن عين الصواب، فإنه في جوهره لم يكن خطأ، وربما كان من الأفضل إذاً أن نترجم الآية «إن القلب لم يخطئ بالنسبة إلى ما رآه الرجل» وبهذه الطريقة يحاول «وات» أن يتجنب القول: إن الرؤيا لجبريل، وغرضه من ذلك بيّن وواضح تمام الوضوح إذ إن العمل على نفي رؤية الرسول لجبريل وهو من الأمور الحسية يؤدي إلى التشكيك في أن القرآن وحي من الله[1].

أثار «وات» جدلاً عنيفاً حول فعل الأمر «اقرأ» الذي أمر به جبريل الرسول، وتعرض للروايات الإسلامية التي أشارت إلى رد الرسول: «ما أنا بقارئ» لتؤكد أمية الرسول لتأكيد الصفة الإعجازية للقرآن. ثم فسّر عبارة «ماذا أقرأ» أو «ما أقرأ» بمعنى «ماذا أتلو» أو «ما أتلو».

وقد استند «وات» في تفاسير «ما أقرأ» و«ماذا أقرأ» إلى رواية ابن هشام ونحن نوردها لك بحذافيرها: «قال رسول الله ﷺ: فجاءني جبريل وأنا نائم، بنمط من ديباج فيه كتاب، فقال «اقرأ»، قال: قلت: «ما أقرأ» قال: فغطني به حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني فقال: اقرأ، قال: قلت: «ماذا أقرأ؟» قال: فغطني به حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني، فقال: اقرأ، قال: قلت: ماذا أقرأ؟... إلخ[2].

والمقصود من النص السابق أن الرسول قال لِلْمَلَكِ أولاً: إنه لا يعرف القراءة، فلما غَطهُ قال له: ماذا تريدني أن أقرأ، وفسّر ذلك بأنه محاولة منه للتخلص ممّا كان يُفْعَلُ به. كما أن ما يُفهم من هذا النص هو الطلب من الرسول بقراءة شيء مكتوب وضع بنمط من ديباج فيه كتاب. يضاف إلى ذلك أن هناك رواية أخرى ورد فيها: «ما أنا بقارئ» وهي تؤدي إلى نفس المعنى الوارد في عبارة «ما أقرأ» فحرف «ما» هذا ليس استفهاميًّا ولكنه نافٍ للقراءة[3]. وقد حاول «وات» أن يبرهن على أن المراد بالقراءة هو التلاوة، وأن الرسول كان يعرف ذلك، ولكنه يرجح أن رواة الأحاديث المتأخرين

---

(1) د. جعفر شيخ الأرض، مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية، المرجع السابق، مقال بعنوان: منهج مونتجمري وات في دراسة بنوءة محمد ﷺ، ص 219.

(2) ابن هشام، السيرة النبوية، المرجع السابق، ص 236، 237.

(3) ابن كثير، السيرة النبوية، ج 1، ص 393، وتفسير ابن كثير، ج 7، ص 325.

تحاشوا المعنى الطبيعي لهذه الكلمات لكي يجدوا فيها ما يسند الاعتقاد أن محمداً لم يكن قرأ وقد كان ذلك جزءاً هامًّا من البرهان على إعجاز القرآن. ثم إنه قد ذكر في مناسبة أخرى أن الرسول كان يعرف القراءة والكتابة والدليل على ذلك أن العديد من تجار مكة المشهورين يعرفون هذا الفن، ومن المفترض أن يكون محمد كذلك طالما كان هو الآخر تاجراً ناجحاً[1]، ولعلّ خطل هذا الرأي لا يحتاج إلى ردّ، فليس من الضروري لنجاح تاجر معيّن أن يحسن القراءة والكتابة والحساب. وهذا النوع من التجار معروف في عصرنا الحاضر الذي كثرت فيه وسائل تعليم هذه الفنون وهم لا يحسنون القراءة والكتابة والحساب وهم من أنجح التجار. ومع ذلك فإن «وات» يؤكد بعد قليل أن شكل المادة الإنجيلية في القرآن تجعلنا نجزم بأن محمداً لم يقرأ الإنجيل، ومن غير المحتمل أن يكون قد قرأ أي كتب أخرى[2] ولكن ربما قد نقلت إليه شفاهاً. وإذا كان «وات» يؤكد عدم اطلاع الرسول على أية كتب أخرى فإنه من الأحرى ألاّ يكون عالماً بالقراءة والكتابة وهذه النتيجة تتفق وآراء المسلمين، إذ لو كان الأمر خلاف ذلك لقرأ الرسول كتب العهد القديم، وتمعن فيها، واستخلص منها ما شاء من علوم ومعارف، ولتطابقت تلك الكتب وما ورد في القرآن الكريم. ولكن هذه الدعاوى والاستنتاجات خاطئة من مقدماتها فتكون نتائجها خاطئة هي الآخرى.

وأشار «مونتجمري وات» و«رودنسون» إلى أن هناك وحياً سابقاً أنزل على الرسول قبل مقطع «اقرأ». ولكنهما لا يبينان لنا كيف تمّ ذلك، وما هذا الوحي وطبيعته؟ وفي أي مناسبة نزل؟ وما المصادر التي استندا إليها للبرهنة على صحة افتراضهما؟ وبالتالي فإن هذه الدعوى تصبح باطلة من أساسها طالما كانت تفتقر إلى السند العلمي الصحيح.

وقد أشار المستشرقون جميعاً إلى اتصال الرسول بورقة بن نوفل، وأوردوا لنا الحوار الذي جرى بينهما، واستنتجوا لنا جميعاً أن الرسول كان على علاقة وطيدة به منذ مدة بعيدة، وأنه استقى منه معظم معارفه، وقد دحضنا هذه الآراء جميعاً في مبحث سابق، وأثبتنا بالدليل والبرهان أن قصة ورقة يحيطها الكثير من الشكوك والغموض، ونفينا أن يكون الرسول قد استقى معارفه من هذا المصدر الذي لم تؤكد لنا الروايات

(1) Watt (M.) Mahomet, op. cit, p. 37.

(2) Ibid, op. cit, p. 37.

الإسلامية الصحيحة أنه أصبح هو الآخر مسلماً باستثناء رواية المسعودي التي أشرنا إليها في إبّانها. كما كان ردّنا واضحاً على حجج «رودنسون» الذي حاول تفسير الوحي الإلٰهي المنزّل على الرسول بأنه درجة من درجات التصوّف التي مرّ بها والتي وقف فيها عند أعتاب الاتحاد بالله والحلول فيه. ولا داعيَ إلى إعادة ما سطرناه في هذا المقام منعاً للتكرار.

ولعلّ من النقاط الرئيسة التي تستأهل الرد والمناقشة هي قضية «الدثار» التي حاول وات ورودنسون إعطاءها تفسيراً متعسفاً يتجاوز حقيقتها العلمية والتاريخية.

ونحن نعلم أن «الدثار» قد حصل مرة واحدة، وحدث كذلك بعد نزول الوحي لا قبله، وهو ليس وسيلة لاستجلاب الوحي، ولا لتصحيح الأخطاء، ولا طريقة للتحصن من الجن والأرواح الشريرة على طريقة الساميين. ولكن الذي حصل طبقاً للروايات الإسلامية المتواترة أن هناك العديد من الآراء التي تؤيد نزول هذه السورة قبل سورة العلق. وبالتالي فإن «الدثار» لم يستخدم للأغراض التي ذكرها وات ورودنسون. ثم إن الرسول قد ذكر ـ بأسانيد مختلفة ـ أنه بينما كان عائداً من غار حراء نودي عليه فنظر عن يمينه وعن شماله فلم يرَ شيئاً، ثم رفع رأسه فرأى الملَكَ الذي جاءه في غار حراء قاعداً على كرسيّ بين السماء والأرض فجئا منه حتى هوى إلى الأرض وجاء إلى أهله يقول: «**زملوني، زملوني**» فدثروه فأنزل ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ۝ قُمْ فَأَنذِرْ﴾[1] [المدثر: 1 و2]. وفصل الطبري في تفسير كلمة «المدثر» فقال بعضهم معناها «النائم في ثيابه». وقال بعضهم الآخر ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ﴾ «النبوة وأثقالها» وفسّرها عكرمة بقوله: «دثرت هذا الأمر فقم به»[2]. وهكذا ترى أن جميع هذه التعابير لا تعني ألبتّة ما ذهب إليه أصحابنا من المستشرقين من تفاسير تعسفية لهذا الاصطلاح الذي يراد به وصف الرسول بصفات لا تتفق وما هو معهود به فيه من العقل، والرزانة، والأمانة، والاستقامة.

وعندما تحدث المستشرقون عن المعارضة القرشية للدعوة الإسلامية، وكيفية معاملتهم للمسلمين الأوائل فقد اختلفوا في الأسباب والكيفية. فهذا «موير» يرجع سبب المعارضة إلى التمسك بعبادة الأصنام والأجداد يضاف إليها عوامل الغيرة

(1) أ ـ الطبري، تفسير الطبري، الجزء التاسع والعشرون، ص 90.
ب ـ ابن كثير، تفسير ابن كثير، الجزء السابع، ص 153.

(2) الطبري، تفسير الطبري، الجزء «29»، ص 91.

والبغض والكراهية، ولا يعير العوامل الأخرى اهتماماً. بينما يركّز «وات» على العوامل الدينية والاقتصادية التي لعبت دورها في إذكاء روح المعارضة نظراً للمبادئ التي ينادي بها الإسلام كالمساواة، ودفع الزكاة، الأمر الذي يضرّ بالمجتمع القرشي المبني على الأسس المادية المتمثلة في التجارة وما تدرّه من ربح وفير، والتي ستتأثر حتماً بهذه المبادئ الجديدة، ولكنه يؤكد من جديد العوامل الدينية ويضع العوامل الاقتصادية والسياسية في مرتبة ثانية عنها وإن كان يقدم العامل السياسي على العامل الاقتصادي، وذلك لتخوّف قريش من أن يستأثر الرسول بالسلطة كما حاول «عثمان بن الحويرث» قبله. أما «رودنسون» فإنه يرجع أسباب المعارضة القرشية إلى العوامل الدينية والسياسية على حدّ سواء. ولكن الذي يعنينا إنكار هؤلاء المستشرقين لطبيعة المعارضة القاسية، محاولين التخفيف من حدّتها وتصويرها تصويراً لا يتلاءم والروايات الإسلامية التي وصفتها. بل إن «موير» ينفي بشدة واقعة قتل أبي جهل لسميّة وياسر.

ولكن الاضطهاد الذي تعرّض له المسلمون الأوائل كان بالغ الشدة والقساوة. ولم يكن بتلك الصورة الخفيفة التي صوّرها لنا المستشرقون. وقد اشتدت المعارضة وأبانت عن وجهها القبيح عندما ذكر الرسول آلهة قريش وعابها. هنالك وثبت كل قبيلة على من فيها من المسلمين، فحبسوهم وعذبوهم بالضرب والجوع والعطش، وبرمضاء مكة إذا اشتد الحرّ فمنهم من يفتن من شدَّة البلاء الذي ينصبّ عليه، ومنهم من يعصمه الله[1].

وقد بلغ من شدة الاضطهاد وقسوته أن شك بعض المسلمين في نصر الله الموعود لهم، فنزلت الآيات القرآنية تندّد بهم، وتصف المصير السيِّىء الذي سيؤولون إليه لو استجابوا للفتنة[2].

وسئل ابن عباس عن عذر من امتنع عن الإسلام لسبب تعذيبه فقال: نعم، إن كانوا ليضربون أحدهم ويجيعونه ويعطشونه حتى ما يقدر أن يستوي جالساً من شدة الضر الذي نزل به، حتى يعطيهم ما سألوه من الفتنة، حتى يقولوا له اللّات والعزّى إلهك من دون الله؟ فيقول: نعم، حتى إن العجل ليمر بهم فيقولون له: أهذا العجل

(1) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، ص 317.
(2) سورة الحج، الآيات من 11 ـ 15.

إلهك من دون الله؟ فيقول نعم، افتداء منهم ممّا يبلغون من جهده[1]. ناهيك بالعذاب الأليم الذي كان يلحق بالعبيد والموالي والضعفاء الذين لا حماية لهم في المجتمع المكي وقد تواترت الروايات على ذلك. ولقد تجاوز الاضطهاد إلى الرسول ذاته فهو لم يقتصر على شتمه وإلقاء القذورات والأوساخ على بابه وفي طريقه، بل تعدّاه إلى نثر بعضهم التراب على رأسه وإلى رجمه بالحجارة في الطائف حتى ألجؤوه إلى بستان لعتبة وشيبة ابني ربيعة[2].

وقد رتب كل من «وات» و«رودنسون» نتيجة هامة حول نوعية هذا الاضطهاد مفادها أن السبب الدافع إلى الهجرة إلى الحبشة لم يكن راجعاً إلى الاضطهاد ولكنه عائد إلى دوافع أخرى أهمها محاولة الرسول تفادي انشقاق كاد يقسم وحدة الجماعة الإسلامية. وقد رأينا كيف لخّص «وات» أسباب الهجرة إلى الحبشة، وحصرها في خمسة أسباب منها: الهروب من الاضطهاد، وإن كان هذا السبب لا يراه الدافع الأساسي إلى الهجرة طالما كان الاضطهاد خفيفاً رقيقاً حسب قوله. ومنها: البعد عن خطر الارتداد. وهذا سبب ربما يكون مقبولاً وذلك عند اشتداد الفتنة بالمسلمين وارتداد بعضٍ منهم خوفاً ورغباً من العذاب المسلّط عليهم، وآية ذلك ما ورد في سيرة ابن هشام «فخرج المسلمون عند ذلك من أصحاب رسول الله ﷺ إلى أرض الحبشة، مخافة الفتنة، وفراراً إلى الله بدينهم فكانت أول هجرة في الإسلام»[3]. ومنها: ممارسة النشاط التجاري. وهذا السبب ليس وجيهاً باعتباره السبب الدافع إلى الهجرة إذ لو كانت الأمور بالنسبة إلى هؤلاء المهاجرين مستقرة في مكة ما هاجروا لهذا الغرض ولمارسوا التجارة المعتادة وهم مقيمون بوطنهم. غير أن «وات» أكّد هذا السبب عندما لاحظ أن بعض أولئك المهاجرين قد مارس التجارة بعد هجرته إلى الحبشة. ولكن هذه الممارسة تمت هناك كوسيلة لكسب الرزق وليست سبباً دافعاً إلى الهجرة. ويبقى السبب الأخير الذي وصفه «وات» بالسعي للحصول على مساعدة حربية من الأحباش ضد قريش، وذلك مثلما فعل جدّ الرسول عندما استعان بالأحباش ضد بعض العشائر القرشية المناوئة له. وهذا السبب متهافت من أساسه فلا الرسول طلب مساعدة حربية من الحبشة، ولا جدّه عبد المطلب قد فعل ذلك قبله. ويبقى هذا السبب من ضمن

(1) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، ص 320.
(2) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج2، ص1200.
(3) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، ص 322.

الافتراضات المتعسفة التي لا يؤيدها دليل جدّي وعلمي واحد. ولعلّ السبب القائل «بتفادي الانشقاق بين الجماعة الإسلامية» يستحق شيئاً من التحليل. فالمستشرق «وات» ويؤيده في ذلك «رودنسون» يريان حدوث خلاف في الرأي بين المسلمين، وخاصة مع أبي بكر الذي كانت له مكانة قوية عند الرسول. ومن هنا فإن الرسول قد أوعز لمخالفي أبي بكر بالهجرة إلى الحبشة تفادياً لمخاطر الانشقاق التي قد تنجم عن هذا الاختلاف. ولكن الأدلة التي يسوقانها للتدليل على صحة هذا الافتراض ليست قوية، فبعض هؤلاء المهاجرين كعثمان بن عفّان وطلحة كانوا من أصحاب أبي بكر وأصدقائه. وأن سبب غيبتهم الطويلة في الحبشة عائدة إلى انشغال الرسول ببناء أمته الجديدة وحالما انتهى منها استدعاهم إلى العودة خاصة إذا علمنا أن الكثير منهم قد عاد بعد قضية «الآيات الشيطانية» إن صحّ وقوعها. ثم إن «وات» لم يقدم الأدلّة العلمية التي تبرهن على وجود انشقاق خطير بين المسلمين الأوائل حتى يخشى منه الرسول الفتنة على قومه، فيوعز للمعارضين بالهجرة إلى الحبشة. ثم إن الحوادث التاريخية تدلّنا على أن الخليفة أبا بكر قد استعان بكثير ممن أسلم بعد فتح مكة وبأولادهم أيضاً وهم من المعروفين بمواقفهم العدائية تجاهه، وبالتالي فإنه لا يمكن الاعتداد بتلك الحجج الواهية القائلة بأنه لم يستعن بمعارضيه ممن هاجر إلى الحبشة، وهو لا يزال مسلماً عاديّاً ثم أهملهم ولم ينظر إليهم عندما أصبح خليفة المسلمين. وهكذا فإن السبب الدافع إلى الهجرة إلى الحبشة هو ذلك الاضطهاد الشديد الذي لاقاه المسلمون في مكة وهو الذي دفع الرسول إلى النصح لهم بالهجرة إلى أرض النجاشي خوفاً من الفتنة وفراراً بدينهم. ولعلّ أكبر دليل على تهافت السبب الدافع إلى الهجرة من أنه اتقاء للفتنة التي كادت تقع بين جماعة أبي بكر وعمر من جهة وجماعة عثمان بن مظعون من جهة أخرى، أن «الصدّيق» نفسه حين ضاقت عليه مكة وأصابه فيها الأذى، استأذن رسول الله في الهجرة فأذن له، فخرج مهاجراً، حتى إذا سار من مكة يوماً أو يومين، لقيه «ابن الدُّغنّة» أخو بني الحارث بن عبد مناف بن كنانة، وهو يومئذ سيد الأحابيش، وعندما علم بسبب هجرته طلب منه العودة ووضعه في جواره فعاد معه أبو بكر إلى مكة وبقي في جواره[1] إلى أن ردّه عليه في قصة لا مجال لذكرها هنا.

(1) أ ـ ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، ص 372 ـ 373.

ب ـ البلاذري، أنساب الأشراف، ج1، ص 205 ـ 206.

ويثير «وات» قضية الهجرة إلى الحبشة من حيث عددها، فهو لا يراها إلاّ هجرة واحدة وليس هجرتين. كما شكك في تاريخ حصولها، وأكّد أنها وقعت بعد تلاوة الآيات الشيطانية وليس قبل. ويشايعه في ذلك «رودنسون» ولكنه يخالفه في تاريخ حصولها إذ يؤكد خلافاً لـ«وات» أنها قد حصلت قبل تلاوة الآيات الشيطانية ونسخها. ويخالف «موير» كليهما ويرى أنهما هجرتان لا هجرة واحدة أولاهما قبل قصة الآيات الشيطانية وثانيتهما بعدها.

ونحن لو رجعنا إلى المصادر الإسلامية المعتمدة لوجدنا خلافاً حول هذا الموضوع. فهذا ابن هشام نقلاً عن ابن إسحاق يشير إلى ذكر الهجرة الأولى إلى الحبشة[1]. ثم يستطرد في ذكر أسبابها وأسماء من هاجروا الهجرة الأولى إلى الحبشة، وذلك طبقاً لقبائلهم، ثم يتعرّض إلى إرسال قريش إلى الحبشة في طلب المهاجرين إليها، ثم يذكر من عاد من أرض الحبشة لما بلغهم إسلام أهل مكة، وَيقِفُ عند هذه النقطة قائلاً: «حتى إذا دنوا من مكة، بلغهم أن ما كانوا تحدثوا به من إسلام أهل مكة كان باطلاً، فلم يدخل أحد إلاّ بجوار أو مستخفياً»[2]. وهو عندما يَقِفُ عند هذا الحدّ لا يتعرّض للهجرة الثانية التي كان من المفروض أن يعالجها بعد أن أشار إلى الهجرة الأولى، ولا يشير كذلك إلى عودة المسلمين من جديد إلى الحبشة بعد أن وجدوا أهل مكة على ما هم عليه من شرك، وعدّد العائدين من الحبشة ووجدهم ثلاثة وثلاثين رجلاً.

وتعرّض الطبري لقضية الهجرة إلى الحبشة وأشار هو الآخر في تاريخه إلى الهجرة الأولى، ثم يتعرّض لقضية الآيات الشيطانية. وكيف تناهى خبر إسلام أهل مكة بعدها إلى المهاجرين إلى الحبشة وعودتهم إلى بلادهم، وكيف وجدوا أن القوم قد ارتكسوا[3]. ثم تعرّض الطبري بعدها مباشرة إلى كيفية نقض الصحيفة التي فرض الحصار بموجبها على بني هاشم. وبعد فراغه من ذلك أشار مباشرة إلى مهاجري الحبشة قائلاً: «وأقام بقيتهم بأرض الحبشة حتى بعث فيهم رسول الله ﷺ إلى النجاشي عمرو بن أميّة الضمري فحملهم في سفينتين فقدم بهم على رسول الله ﷺ

(1) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، ص 321.
(2) ابن هشام، المرجع السابق، ص 364.
(3) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 1196.

وهو بخيبر بعد الحديبية، وكان جميع من قدم في السفينتين ستة عشر رجلاً»[1].

وهكذا نستنتج من رواية الطبري إشارته إلى هجرة أولى للحبشة، وكأن هناك هجرة ثانية، ولكنه لا يتعرّض لها ولا يثبت أن ما عاد من مهاجري الحبشة بعد قصة الآيات الشيطانية قد عاد من جديد إلى الحبشة. ولا تدل إشارته إلى الهجرة الأولى إلى الحبشة على اعتبار أن الهجرة الثانية كانت إلى المدينة، لأنه عالج الأخيرة بمنهجية أخرى تختلف عن الأولى.

أمّا «الحافظ ابن كثير» فقد أشار إلى وجود هجرتين إلى الحبشة **أولاهما**: كالتي ذكرها ابن هشام والطبري. **وثانيهما** بعد عودة من كان قد خرج أولاً، حين بلغهم أن المشركين أسلموا فلمّا قدموا مكة ـ وكان معهم عثمان بن مظعون ـ فلم يجدوا ما أُخبروا به صحيحاً، فرجع من رجع منهم ومكث آخرون بمكة. وخرج آخرون من المسلمين إلى أرض الحبشة وهي الهجرة الثانية[2].

وفصّل «النويري» في نهاية الأرب قصة الهجرتين إلى الحبشة وأشار إليهما تفصيلاً، ووصف الأولى طبقاً لما أوردناه عند ابن هشام والطبري، وأشار إلى الثانية بوضوح قائلاً: «لمّا قدم أصحاب النبي من الهجرة الأولى اشتد عليهم قومهم، ونيطت بهم عشائرهم، ولقوا منهم أذى شديداً، فأذن لهم رسول الله ﷺ بالخروج إلى أرض الحبشة مرة ثانية، فقال عثمان بن عفان: يا رسول الله، فهجرتنا الأولى، وهذه الآخرة إلى النجاشي ولست معنا، فقال ﷺ: أنتم مهاجرون إلى الله وإليَّ، لكم هاتان الهجرتان جميعاً، قال عثمان: فحسبنا يا رسول الله»[3].

وهكذا يتضح بعد السرد السابق أن الهجرة إلى الحبشة كانت مرتين، الأولى قبل قصة الآيات الشيطانية المزعومة، والثانية بعدها. والدليل على ذلك أن ابن هشام والطبري قد أشارا صراحة إلى الهجرة الأولى الأمر الذي يدل على أنهما يعلمان بأن هناك هجرة ثانية بعد قصة الآيات الشيطانية إلى الحبشة. وإن كانا لم يتعرضا لها بالتفصيل.

---

(1) الطبري، المرجع السابق، ص 1198.

(2) الحافظ ابن كثير، البداية والنهاية، الجزء الثالث، مكتبة المعارف، الطبعة الرابعة، 1982، ص 67.

(3) النويري، نهاية الأرب، الجزء السادس عشر، نسخة مصورة عن دار الكتب المصرية، ص 241.

وإذا كان المستشرقون قد شككوا في دوافع الهجرة وأسبابها، كما اختلفوا في تحديد تاريخها، فإنهم تعرّضوا جميعاً إلى قصة الآيات الشيطانية التي نتجت عنها الهجرة الثانية إلى الحبشة، فما حقيقة هذه القصة يا ترى؟.

أورد معظم كتّاب السيرة المسلمين والمفسّرون منهم قصة الآيات الشيطانية كابن سعد في «طبقاته»، والطبري في «تاريخه» وتفسيره، وابن كثير في «بدايته ونهايته»، والزمخشري في «كشافه»، والقرطبي في «جامعه»، والألوسي في روح معانيه، والطبرسي في بيانه، وغيرهم كثيرون. وأنكرها ابن إسحاق في سيرته، وتجاهلها ابن هشام في سيرته أيضاً، وأعرض عن ذكرها العديد من المؤلفين والمفكرين الْمُحَدَثِين، وحاولوا نقضها وإثبات بطلانها بالمنطق والبحث العلمي السليمين. وملخص القصة طبقاً للمصادر الإسلامية، أن الرسول لما رأى ازورار قومه عنه، وتجنبهم له، وأذاهم لأصحابه تمنى في نفسه ألاّ ينزل عليه شيء ينفرهم ويبعدهم عنه. وبينما كان في نادٍ من أندية قريش قرأ عليهم سورة النجم، فلما بلغ قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ * وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾ قرأ بعد ذلك: «تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتهنَّ لترتجى» ثم مضى وقرأ السورة كلها وسجد في آخرها. هنالك سجد القوم جميعاً لم يتخلّف منهم أحد. وأعلنت قريش أن الرسول قد أزال وجه الخلاف بينه وبينهم، وفشا هذا الأمر في الناس حتى وصل إلى الحبشة، فرجع المسلمون المهاجرون هناك إلى مكة اعتقاداً منهم أن الإسلام قد فشا فيها[1].

ثم تذكر الروايات الإسلامية أن الرسول بعد أن أمسى أتاه جبريل فعرض عليه سورة النجم، وأبلغه بأنه لم يأته بالكلمتين «تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى» فخاف الرسول خوفاً شديداً من تقوّله على الله بما لم يقل فأوحى الله إليه: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[2]...

وعندما تعرّض المفسّرون لهذه الآية أثبت الكثير منهم الرواية المذكورة آنفاً. فهذا الطبري يورد جميع الروايات والأسانيد التي تناولت تفسير هذه الآية. ويثبت

(1) أ ـ الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج2، ص 1194 ـ 1195.
ب ـ النويري، نهاية الأرب، المرجع السابق، ج 16، ص 235 وما بعدها.
(2) سورة الحج، الآية: 52.

الكلمتين الإضافيتين بقراءات مختلفة، ويرى حسب الروايات المختلفة أن الشيطان ألقى على لسان نبيّه هاتين الكلمتين. كما أشار إلى الاختلاف الواقع حول تفسير كلمة «تمنى» فبعضهم يراها أن الرسول قد حدثته نفسه من محبته مقاربة قومه في ذكر آلهتهم ببعض ما يحبّون، وربما تمنى ألاّ تذكر آلهتهم بسوء. وبعضهم الآخر يراها تعطي معنى «إذا قرأ» أو «تلا» أو «حدَّث»[1]. وأخيراً ينتهي الطبري بعد إيراده لجميع الروايات التي أشارت إلى الآيات الشيطانية دونما تعليق عليها وإن كان يستشف من كثرة اختلاف الروايات التي أوردها حول قراءاتها ومعناها أنه لا يثق بصحتها، ولكنه يترك دائماً الحكم النهائي للقارئ في تقبله لهذه الروايات أو طرحها جانباً طبقاً لجودة قريحته وفطنته.

وهذا القرطبي يتعرّض هو الآخر لتفسير الآية (52) من سورة الحج ويشكك في هذه القصة من أساسها، ويروي عن الليث عن يونس عن الزهري عن أبي بكر بن عبد الرحمٰن بن الحارث بن هشام قال: قرأ رسول الله ﷺ ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ ثم سها فقال: «إن شفاعتهن لترتجى» فلقيه المشركون والذين في قلوبهم مرض فسلّموا عليه وفرحوا، فقال: «إن ذلك من الشيطان» فأنزل عليه الله الآية ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ﴾ قال النحاس: وهذا حديث منقطع وفيه هذا الأمر العظيم. ويضيف القرطبي بعد استبشاعه لهذه الرواية: إن أفظع من هذا ما ذكره الواقدي عن كثير بن زيد عن المطلب بن عبد اللّه قال: سجد المشركون كلهم إلاّ الوليد بن المغيرة أخذ تراباً من الأرض ورفعه إلى جبهته، وقيل إنه أبو أحيحة سعيد بن العاص. ثم يورد تعليق النحاس عليه «بأن هذا حديث منكر منقطع ولا سيما من حديث الواقدي. ثم يورد القرطبي رأي ابن عطية حول هذه القصة التي ينكرها بدوره، ويرى أن البخاري ومسلم لم يدخلا حديث الغرانيق، ولم يذكرها أي مصنّف مشهور، وأن هذا الأمر لا يجوز على النبي وهو المعصوم في التبليغ، وإنما الأمر أن الشيطان نطق بلفظ سمعه الكفار... الخ[2].

أما الزمخشري فإنه يرد قصة الآيات الشيطانية طبقاً لرواية الطبري، ويرى أن الرسول أراد مقاربة قومه فتمنى لفرط ضجره من إعراضهم ولحرصه وتهالكه على

---

(1) الطبري، تفسير الطبري، المرجع السابق، المجلد التاسع، ص 131 ـ 134.

(2) القرطبي، الجامع، المرجع السابق، الجزء الثاني عشر ص 81.

إسلامهم ألاَّ ينزل عليه ما ينفرهم لكي يستميلهم ويردهم عن غوايتهم. وعندما قرأ سورة النجم وسوس له الشيطان فسبق لسانه على سبيل السهو والغلط إلى أن قال «تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى». وروي الغرانقة ولم يفطن له حتى أدركته العصمة فتنبّه عليه[1].

وهكذا بعد أن عرضنا عليك مختلف الروايات الإسلامية التي أوردت ذكر الآيات الشيطانية سنبرهن لك على عدم صحتها من الناحية العقلية والعلمية.

أمّا من الناحية العقلية فإن الأمة الإسلامية قد أجمعت على عصمة الرسول فيما يبلغه عن ربّه من آي الذكر الحكيم. ولا يتصور عقلٌ أن يلقيَ الشيطان على لسانه آيات مزوّرة افتئاتاً على الله. إذ لو كان الأمر ممكناً بهذه الصورة لأصبح الشك في القرآن ذاته، ولانهارت دعائم الدعوة الإسلامية من أساسها. ولاعتقدنا أن هناك آيات كثيرة قد وضعت عليها، خاصة أنه من المعروف على سيرة النبي صدقه وأمانته وعظيم خلقه قبل البعثة وبعدها.

ثم إن الرسول طبقاً لهذه الروايات يكون قد تنازل عن أول هدف رئيس لدعوته وهو الوحدانية المطلقة لله، عندما قيل: إنه قد أشرك آلهة قومه مع الله في مسألة الشفاعة. وهذا الأمر لا يمكن تصديقه عقلاً ومنطقاً. لأن الرسول لم يتنازل عن هذا المبدأ الأساسي مهما كانت المغريات المقدمة له، والتسويات المطروحة عليه، والأماني والأحلام الموعودة له، فهو ـ عليه السلام ـ رفض كل مغريات قريش من الجاه والسلطة والمال والنساء في سبيل هذا المبدأ، وتعرّض لمخاطر الموت والاضطهاد، وقاوم جميع هذه التسويات إلى النهاية فكيف نصدّق بعدئذٍ أنه قَبِلَ بإشراك آلهة قريش مع الله في الشفاعة؟

ولو نظرنا إلى هذه القصة من الناحية التاريخية لرأينا استحالة حصولها لأن الرسول لم يتمكن في أثناء نزول سورة النجم من القراءة والصلاة عند الكعبة، نظراً لعداوة قريش الضارية له، ومنعها إياه وأصحابه من الجهر بالقرآن وتعاليمه في المحافل العامة المكتظة بالناس حتى لا يتأثّر السامعون به.

ثم إن معاداة قريش للرسول، واستحكام خلافها معه، وفشل جميع التسويات

(1) الزمخشري، الكشاف، المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 19.

الودية التي حاولت إبرامها معه تجعل من هذه القصة مستحيلة الوقوع. إذ لا يكفي للملإ من قريش سماع هذه العبارة المزعومة حتى يخرُّوا سجداً، فالنزاع بين الطرفين أعمق من هذا بكثير.

يضاف إلى ذلك كله استحالة انتشار نبأ القصة بتلك السرعة ـ في ذلك الزمان الذي يتميّز ببطء في الاتصالات والمواصلات ـ حتى تصل إلى الحبشة، وحتى تعتقد الجماعة الإسلامية المهاجرة هناك أن الدعوة الإسلامية قد انتشرت في مكة. فتعود أدراجها دون أن تتحقق من صحة الخبر وهي التي لم تغادر دار مقامها إلاّ ثلاثة أشهر قبل حصول هذه الواقعة.

وأما من الناحية العلمية فإن أصل هذا الحديث مشكوك في صحته إذ لم يروه ثقة بسند سليم متصل، مع ضعف نقلته واضطراب روايته، وانقطاع إسناده، واختلاف كلماته[1]. وأن محمد بن إسحاق عندما سئل عنها قال: هذا من وضع الزنادقة. وذكر ابن هشام ـ الذي جمع سيرة ابن إسحاق ودوّنها، ونقدها، وأضاف إليها ومحصّ الروايات الواردة بها ـ نقلاً عن ابن إسحاق: «وبلغ أصحاب رسول الله ﷺ، الذين خرجوا إلى أرض الحبشة، إسلام أهل مكة، فأقبلوا لما بلغهم من ذلك، حتى إذا دنوا من مكة بلغهم أن ما كانوا تحدثوا به من إسلام أهل مكة كان باطلاً، فلم يدخل منهم أحد إلاّ بجوار أو مستخفياً»[2]. وهكذا لم يتعرّض هذا المؤرّخ أصلاً إلى أن سبب رجوع مهاجري مكة كان عائداً إلى قصة الآيات الشيطانية. وهو كما ترى من أقدم المصادر التي تناولت السيرة وأكثرها قرباً من الحوادث الواقعة في الزمن المبكر للدعوة الإسلامية ولو كانت هذه الحادثة صحيحة لما غفل عنها ابن إسحاق أساساً. ولكن يبقى سؤال ينتظر إجابة شافية وهو: ما السبب الدافع إلى عودة المهاجرين من الحبشة بعد مغادرتهم مكة هرباً من الفتنة والاضطهاد بهذه السرعة؟. والإجابة عن هذا السؤال تتحدد في سماعهم بتفشّي الإسلام بمكة بعد أن ترامى إليهم خبر الصلح بين الرسول وقريش، والذي لم يكن مصدره تلك التسوية المزعومة بينه وبينهم بسبب حادثة الآيات

(1) النويري، نهاية الأرب، المرجع السابق، جـ 16، ص 235. وقد أورد النويري رأي القاضي عياض في توهين قصة الآيات الشيطانية طبقاً لما ورد في كتابه «الشفا بتعريف حقوق المصطفى».

(2) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، ص 364.

الشيطانية. وإنما دفعهم إلى العودة إلى مكة سببان أساسيان كما يقول محمد حسين هيكل: أولهما: إسلام عمر بن الخطاب بعد هجرتهم بقليل الذي أخذ يقاتل قريشاً علناً حتى أجبرها على قبول صلاته وصلاة المسلمين عند الكعبة. وقد خشيت قريش من اندلاع حرب أهلية خاصة عندما أسلم من قبائلها وبيوتاتها رجال تثور لقتل أي واحد منهم قبيلته وإن كانت على غير دينه. فهادنت المسلمين ولم تنل أحداً منهم بأذى. وقد وصل هذا الخبر إلى المهاجرين بالحبشة، ودعاهم إلى التفكير في العودة إلى مكة. **وثانيهما**: نشوب ثورة على النجاشي في الحبشة الذي كان يتعاطف معهم، ومنع استردادهم إلى قريش. فخاف المسلمون المهاجرون من نتيجة هذه الثورة، وفضّلوا العودة إلى بلادهم تفادياً للفتنة، وقد شجّعهم على ذلك ما ترامى إليهم من أنباء الهدنة بين الرسول وقريش[1].

ثم إن هذه القصة مناقضة للآيات القرآنية الصريحة التي تنفي تقوّل الإنس أو الجن على الله كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ﴾[2]، وقوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾[3]، وقوله ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِ نَفْسِيٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ۖ﴾[4].

يضاف إلى ذلك أن هناك اعتبارات أدبية تناقض قصة الآيات الشيطانية كتلك التي يسوقها القاضي عياض بقوله: «ووجه ثان، وهو استحالة هذه القصة نظراً وعرفاً، وذلك أن الكلام لو كان كما رُوِيَ لكان بعيد الالتئام، ومتناقض الأقسام، ممتزج المدح بالذمّ، متخاذل التأليف والنظم، ولما كان النبي ﷺ ومَنْ بحضرته من المسلمين وصناديد المشركين، ممن لا يخفى عليه ذلك. وهذا لا يخفى على أدنى متأمل فكيف بمن رجح حلمه، واتسع في باب البيان ومعرفة فصيح الكلام»[5].

ومن الاعتبارات الأدبية التي ينقد بها متن هذه القصة ما ساقه الإمام «محمد عبده

(1) محمد حسين هيكل، حياة محمد، المرجع السابق، ص 163 بتصرف من عندها.
(2) سورة الحاقة، الآيات من 44 ــ 46.
(3) سورة النجم، الآية: 3.
(4) سورة يونس، الآية: 15.
(5) القاضي عياض، الشفاء، المذكور في كتاب النويري، المرجع السابق، ص 235 ــ وما بعدها.

في دحضها من أن العرب لم يرد في نظمها، ولا في خطبها، ولا نُقِلَ عن أحد بطريق صحيح، أنها وصفت آلهتها بالغرانيق، وليس من معاني الكلمة شيء يلائم صفة الآلهة والأصنام حتى يطلق عليها في القرآن[1].

ثم إن تعدّد روايات هذه القصة يقطع بوضعها وتهافتها فقد رويت على أنها: «تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى». ورواها بعضهم «الغرانقة العلا إن شفاعتهم ترتجى». ورواها آخرون: «إن شفاعتهن ترتجى» دون ذكر الغرانقة والغرانيق. وفي رواية أخرى: «وإنها لهي الغرانيق العلا». وفي رواية أخرى: «وإنهن لهن الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لترتجى». وقد وردت في بعض كتب الحديث روايات أخرى غير التي ذكرت، وهذا التعدّد في الروايات يدل على أن الحديث موضوع، وأنه لمن وضع الزنادقة كما يقول ابن إسحاق، وإن الغرض منه التشكيك في صدق تبليغ محمد رسالات ربه[2].

هذه هي قصة الآيات الشيطانية التي حاول المستشرقون استغلالها لإثبات بشرية القرآن الكريم، وإنكار ألوهية مصدره، والبرهنة على الاختلاط الحاصل فيه، والتدليل على أن معضلة النسخ ما هي إلاّ وسيلة يراجع بها الرسول بعض الأحكام التي لا تتماشى ومقتضيات الظروف والأحوال التي يشرع لها ويعالجها. كما يرون أن هذه القصة تعكس التسويات المتعدّدة التي حاولت قريش إبرامها مع الرسول لإيجاد أرضية بينهما بقصد نشر الوحدة بين الجماعة القرشية، والمحافظة على بعض السلطة المعنوية لآلهتهم التي حاولوا منحها قدراً من الهيبة والقوة لإشراكها في بعض قدرات الله وسلطانه كالشفاعة مثلاً.

ورأيت كيف أن هذه القصة لا تستند إلى أسس منطقية أو علمية صحيحة وقد تصدى لها القدماء بالنقد والتمحيص من حيث سندها ومتنها، وأثبتوا بما لا مجال للشك فيها استحالة حصولها. ومع ذلك تجد بعض أولئك الذين في قلوبهم مرض يستغلونها إلى يوم الناس هذا إرجافاً في الإسلام، وإلصاقاً للعيب به، ومحاولةً

---

(1) الشيخ محمد عبده، تفسير المنار، ج 4، ص 99. ومن المعروف أن تفسير المنار من تأليف الشيخ رشيد رضا. ولكنّه نسبه إلى الشيخ الإمام الذي فسر أجزاء منه، ثم واصل الشيخ رضا السير فيه إلى أن وصل إلى ما وصل إليه.

(2) محمد حسين هيكل، حياة محمد، المرجع السابق، ص 165.

للتشويش والخلط على أفكاره ومبادئه، وما الضجة التي أحدثتها رواية سلمان رشدي ببعيدة عنّا. وهكذا يستمر المستشرقون وأتباعهم في تلمّس هذه الشبهات للطعن في الإسلام، والنيل من مبادئه وأهدافه الإنسانية السامية، ولكن الله حافظ لدينه ولو كره الكافرون.

بقيت لنا نقطتان رئيستان تتعلقان بالسيرة النبوية نود الرد عليهما بعد أن تعرّض أصحابنا لهما بالشك والإنكار وهما شجاعة النبي الشخصية، وقضية الإسراء والمعراج.

أما بالنسبة إلى النقطة الأولى المتعلقة بوصف «موير» للرسول بأنه لا يتمتع ولم يتمتع أبداً بالشجاعة الشخصية. فإننا نود أن ندحض هذه الشبهة من عدة أوجه منها: إن الرسول ـ وقد كلّفه الله بما ألقى إليه من أعباء ومسؤوليات لتبليغ رسالته، ودعوة قومه إلى الدين الجديد ـ قام بهذه المهمة خير قيام. وتعرّض في سبيل ذلك إلى الأذى والاضطهاد بجميع أشكاله وألوانه. ورفض كلَّ التسويات والمغريات المادية والأدبية التي عرضها عليه قومه، وعرَّض نفسه للمهالك والمخاطر في سبيل إنجاح دعوته. ولم يأل جُهداً أو يتردّد مطلقاً أو تلن عزيمته لتحقيق الأهداف المرسومة له. فقد تحمّل هو وعشيرته تلك المقاطعة التي فرضتها عليهم قريش عندما كتبوا وثيقة وعلّقوها في الكعبة، وتعاهدوا فيما بينهم على مقاطعة بني هاشم مقاطعة كاملة، فلا ينكحون منهم ولا ينكحونهم، ولا يبيعون لهم شيئاً ولا يبتاعون منهم شيئاً، وقد حُصر النبي وعائلته ثلاث سنين في شعبهم يتحمّلون آثار هذه المقاطعة الاقتصادية والاجتماعية فما وهنوا وما تراجعوا حتى نقضت قريش الصحيفة. وهؤلاء الرهط من قريش يسخرون من الرسول، ويهدّدونه، ويساومونه بكلِّ الإغراءات فلا يستجيب لهم، فكيف يوصف النبي بعدم الشجاعة وهو قد تحمّل في سبيل دعوته كل هذه المشقات والصعاب المادية منها والمعنوية؟.

ولكن دعنا من الشجاعة الأدبية التي يتمتع بها الرسول والتي يقرّ له بها جميع المستشرقين. ولننظر ادعاء ما ذهب إليه «موير» من عدم تمتعه بالشجاعة الشخصية طوال فترة حياته؛ فهذا النبي يتحدى أكبر مصارع في قريش وهو «ركانة بن عبد يزيد ابن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف» الموصوف بأشد قريش وأشجعها. فخلا يوماً في أحد شعاب مكة بالرسول، فيعرض عليه الإسلام، فيعرض عليه ركانة

الصّراع، فتصارعا فبطش به الرسول ثم عاد فصرعه للمرة الثانية، ثم عاد فصرعه للمرة الثالثة[1]. وهذه القصة تنبئك عن شجاعة الرسول من جهة وعن شدة بطشه وقوته الجسدية من جهة أخرى.

وهذا الملأ من قريش يأتمرون به ذات يوم وهم يعدّدون تصرفاته تجاههم كتسفيه أحلامهم، وشتم آبائهم، والعيب في دينهم، وسب آلهتهم، وتفريق جماعتهم حتى خرج عليهم رسول الله وهم بالحجر وذهب حتى استلم الركن ثم مرّ بهم طائفاً بالبيت فلما مرّ بهم غمزوه ببعض القول، فمضى، فلما مرّ بهم الثانية غمزوه مثلها، ثم مضى ثم مرّ بهم الثالثة فغمزوه بمثلها فوقف فقال «**أتسمعون يا معشر قريش أما والذي نفس محمد بيده لقد جئتكم بالذبح**» فأخذت القومَ كلمتُه حتى ما منهم رجل إلاّ كأنما على رأسه طائر حتى ترضّاه القوم[2]. شخص يتصدّى لقومه الجبابرة بهذه الطريقة الحاسمة، ويتوعّدهم الذبح ولا يتهرّب منهم، أو يتملقهم أو يترضاهم، أيوصف بعدئذٍ بالجبن وعدم الشجاعة؟.

وهؤلاء قومه يأتمرون به ليقتلوه عندما علموا أنه يستعد للهجرة إلى المدينة. ويعلم الرسول بمؤامرتهم وباجتماع الفتيان من مختلف قبائل قريش ليضربوه ضربة رجل واحد. فيتحداهم ويتخذ من الوسائل الكفيلة بنجاته منهم، ولا يبالي بتجمعاتهم، ويذهب إلى سبيله المرسوم له. أمثل هذا الشخص يوصف بعدم الشجاعة الشخصية؟.

وهذا الرسول وقد وصل آمناً إلى دار هجرته، ويتهيأ لمناجزة قريش التي أخرجته وأصحابه من ديارهم. فيتصدّى إلى قوافلهم التجارية، ويناجزهم الحرب والقتال. ويقود طائفة يسيرة من أصحابه إلى بدر لمواجهة المشركين. وهذا عليّ بن أبي طالب يقول في هذا الصدد: «إنّا كنّا إذا حمي البأس، واحمرّت الحُدُقُ، اتقينا برسول الله ﷺ فما يكون أحد أقرب إلى العدو منه، وقد رأيتني يوم بدر، ونحن نلوذ بالنبي ﷺ، وهو أقربنا إلى العدو، وكان أشد الناس يومئذٍ بأساً»[3].

وهذه قريش تهاجم المدينة في حملة قوية للثأر من قتلاها يوم بدر. ويلتحم الرسول معها في غزوة أحد. ويصرّ المشركون على نيل ثأرهم، ويهزمهم المسلمون

(1) ابن هشام، سيرة ابن هشام، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 391.
(2) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 1186.
(3) النويري، نهاية الأرب، المرجع السابق، الجزء 18، ص 255.

للوهلة الأولى ثم يعيدون الكرَّة بعد أن ترك الرماة المسلمون أماكنهم، فيتفرّق الناس عن الرسول ويشيع بعضهم وفاته. فتتحطم روح المسلمين المعنويّة حتى كانت الهزيمة. وفي وسط المعمعة يصمد الرسول للمشركين ويحض أصحابه على الصبر والفداء، وقد شاهده المسلمون وهو لم يتحرّك شبراً واحداً عن موضعه، وهو رابض في وجه العدو، ورآه المسلمون قائماً يرمي عن قوسه أو يرمي بالحجر حتى تحاجز المحاربون[1].

وهذا الواقدي يروي في مغازيه أن رسول الله قد باشر القتال بنفسه يوم أُحد، ورمى عن قوسه حتى صارت شظايا، ورمى بالنبل حتى فنيت نبله وتكسّرت سيّة قوسه[2].

وهؤلاء أربعة من المشركين تعاهدوا على قتل الرسول يوم أحد، وأعدّوا العدّة لذلك. فهذا عتبة بن أبي وقاص يرمي الرسول بأربعة أحجار فيكسر رباعيته، ويشج في وجنتيه، ويقع في إحدى الحفر التي أعدّها المشركون للمسلمين. وهذا ابن قميئة ـ أحد هؤلاء الأربعة ـ يقبل صائحاً دلّوني على محمد، فالذي يحلف به، لئن رأيته لأقتلنّه، فعلاه بالسيف فوقع الرسول على ركبتيه في حفرة أمامه حتى توارى فيها. ثم قدم إليه المسلمون وأنقذوه[3].

وهذا أبي بن خلف يدرك النبي يوم أحد ويصيح قائلاً: «لا نجوت إن نجا» فلمّا دنا منه تناول الرسول الحربة من الحارث بن الصمّة، فلما أخذها تطاير عنه أصحابه تطاير الشعراء عن ظهر البعير إذ انتفض بها ثم استقبله فطعنه في عنقه تدأدأ منها عن فرسه مراراً[4].

وهؤلاء المسلمون مزهوون بكثرتهم يوم حنين. فتحمل عليهم هوازن حملة شديدة صادقة فينهزمون عن الرسول لا يلوون على شيء. ولكنه يقف ثابتاً في ساحة الوغي لا يريم. ثم يتقدّم بحربته أمام الناس. وقد رآه الناس على بغلته البيضاء وهو

---

(1) الواقدي، المغازي، تحقيق مارسدن جونس، الجزء الأول، عالم الكتب، بيروت، ص 240، بدون تاريخ، بتصرف من عندنا.
(2) الواقدي، المغازي المرجع السابق، ص 244.
(3) المرجع السابق، ص 244.
(4) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 84.

يقول «**أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب**». ولم يرَ المسلمون يومئذٍ أشجع منه[1]. ورجل هذه صفاته وتصرّفاته في المواقف الحرجة وفي ساحات الوغى والموت أقرب منه إلى الحياة أيوصف بعدم الشجاعة؟

فإذا تركنا ذلك كله وناقشنا النقطة الثانية المتعلقة بالإسراء والمعراج لوجدنا أن «موير» قد أنكرها ووصفها بأنها محض خيال، وأن «وات» قد سكت عنها، وأن «رودنسون» لم يتطرّق إليها ولكنه أشار إليها في معرض تحليله لطبيعة الوحي عندما أشار إلى أن الرسول كان في أثناء تطبيقه لدرجات الصوفية قد تعدّى المراحل الأولى منها ولكنه لم يصل إلى الحلول في ذات الله وكان بمكنته فعل ذلك لو انتهز الفرصة المواتية له إبّان إسرائه.

ونحن لا نستطيع الخوض في هذا الموضوع بكلِّ تفاصيله لأن كتب السيرة والتاريخ قتلته بحثاً وتمحيصاً، ولأن إعطاء رأي علمي حوله يتعارض ونواميس الكون العادية، ولأن العقل وإن يقبل الإسراء والمعراج بالروح فإنه لا يقبله بالجسم، وأن التفاصيل المليئة بها كتب السيرة تدعو إلى طرح العديد منها خاصة تلك التي تتنافى وطبائع الأمور العادية. ولكننا كمسلمين نؤمن بأن الإسراء قد حصل للرسول بدليل الآيات القرآنية الدالّة عليه. ونود الإشارة هنا إلى أن المصادر الإسلامية ذاتها أثبتت واقعة الإسراء ولكنها اختلفت في كيفيتها أهي بالروح أو بالروح والجسد. فالذين يذهبون إلى إسراء الرسول بالروح لا بالجسد يستندون إلى حديث أم هانئ التي نسب إليها قولها: «إن رسول الله نام عندي تلك الليلة في بيتي فصلى العشاء الآخرة ثم نام ونمنا. فلما كان قبيل الفجر أهبّنا رسول الله، فلما صلّى الصبح وصلّينا معه قال: «**يا أم هانئ لقد صلّيت معكم العشاء الآخرة كما رأيت بهذا الوادي، ثم جئت بيت المقدس فصلّيت فيه... الخ**»[2]. كما استند هذا الفريق إلى ما رُوِيَ عن عائشة من أنها قالت: ما فقد جسد رسول الله ﷺ ولكن الله أسرى بروحه، وأن معاوية بن أبي سفيان كان إذا سئل عن مسرى رسول الله ﷺ قال: «كانت رؤيا من الله تعالى صادقة»

(1) أ ـ الواقدي، المغازي، المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 898.
ب ـ ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، الجزء الرابع، ص 443.
ج ـ الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 1991 ـ 1992.

(2) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 402.

ويستشهد هذا الفريق بالآية: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾[1]. ومما رُوِيَ عن ابن إسحاق (إن الرسول كان يقول: «**تنام عيناي وقلبي يقظان**». والله أعلم أي ذلك كان قد جاءه، وعاين فيه ما عاين، من أمر الله، على أي حالة كان: نائماً أو يقظان، كلُّ ذلك حق وصدق)[2].

أما الذين يذهبون إلى أن الإسراء كان بالجسد فهم يستندون إلى قول الرسول من أنه شاهد عيراً لقريش وهي في طريقها من الشام إلى مكة، وأنه وصف لهم بيت المقدس وصفاً دقيقاً، وأنه عرج إلى السماء بجسده، ومرّ بالأنبياء، حتى وصل إلى سدرة المنتهى. إلى غيرها من الروايات والتفاصيل التي تختلط فيها الحقائق بالأساطير. ونحن نقف إزاء هذه الآراء المتضاربة موقفاً محايداً فلكل فريق حجته ودليله، ولكن الذي يعنينا أن المستشرقين قد شككوا في هذه القصة، واعتبروها خيالاً لا تستند إلى وقائع صحيحة لأنها تخرج عن المجرى العادي للأمور، وتخالف ما اتبعه محمد من طرق ومسالك عادية لا معجزات فيها ولا خوارق للأمور، ولكن مهما كان رأينا في هذا الموضوع فإننا نقر بحصول بعض خوارق الأمور لكثير من أبناء البشر لتلك الشفافية التي يتمتعون بها، ولكن هذه الخوارق لا تخضع لتمحيص العقل والمنطق العاديين. فإذا اعتقدنا ألوهية الرسالة المحمدية. وألوهية القرآن المنزل من الله على الرسول بكيفية تختلف عن مجرى الأمور العادية فليس هناك ما يمنعنا من تصديق الإسراء والمعراج سواء أكان ذلك قد تمّ بالروح أو بالروح والجسد معاً، ولكننا نقف متحفظين أمام تلك الروايات العديدة المليئة بالإسرائيليات خاصة تلك التي تعطي لموسى صفة الواسطة بين الرسول والله لتخفيف مقادير الصلاة حيث يشتمّ منها رائحة الإسرائيليات إذ لا يعقل أن يتدخّل موسى ناصحاً للرسول لتخفيف الصلاة على عباده، والله عالم بمدى تحملهم لها.

وإذا كنا قد وصلنا في بحثنا إلى هجرة الرسول إلى المدينة طبقاً لما رواه المستشرقون. وإذا كنا قد حاولنا الرد على معظم شبهاتهم حول السيرة النبوية بعد البعثة المحمدية. فما آراؤهم حولها بعد الهجرة إلى المدينة؟. هذا ما سنعالجه في المبحث القادم إن شاء الله.

---

(1) سورة الإسراء، الآية: 6.

(2) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 400.

المبحث الرابع

السيرة النبويَّة بالمدينة

أشرنا في نهاية المبحث السابق إلى هجرة الرسول ﷺ من مسقط رأسه إلى يثرب وتعرّضنا لآراء المستشرقين حول السيرة النبوية بعد البعثة بمكة، وأوردنا مجمل شبهاتهم حولها، وحاولنا الرد عليها مستندين في ذلك إلى أوثق وأصدق الروايات والمصادر الإسلامية. وعلينا أن نقر بأن شبهات المستشرقين الخطيرة قد تركّزت على هذه الفترة من السيرة النبوية، لأنها تناولت قضايا أساسية ارتكزت عليها الدعوة الإسلامية كقضية الوحي الإلهي، والمسلمين الأوائل ودوافع إسلامهم، وتنامي المعارضة القرشية ثم ضراوتها، ودوافع هجرة المسلمين إلى الحبشة، وأسباب عودتهم السريعة منها، وغيرها من الأمور التي تتعلّق بالعقيدة الإسلامية أكثر من تعلّقها بشريعتها.

تعرّض المستشرقون ـ خاصة أصحابنا الثلاثة ـ إلى السيرة النبوية بعد الهجرة إلى المدينة. ولكن هذه الفترة تمتاز بقلّة الشبهات والتحاليل العلمية لأنهم سردوا أنشطة الرسول فيما يتعلق ببناء الدولة الإسلامية من جهة، وفيما يتعلق بالمنازعات الحربية التي خاضها ضد أعدائه من المشركين واليهود من جهة أخرى.

سنحاول في هذا المبحث التعرّض إلى هاتين النقطتين الرئيستين لمعرفة وجهة نظر المستشرقين حولهما محاولين الرّد على بعض الشبهات التي يثيرونها وذلك طبقاً لما درجنا عليه في المباحث السابقة.

تعرّض «موير» إلى حالة المدينة إبّان هجرة الرسول إليها، فهي تتكوّن من قبيلتي الأوس والخزرج العربيتين ومن عدة قبائل يهودية كبني قينُقاع، وبني النضير، وبني قريظة. وكان مجيء الرسول إلى يثرب سبباً لوحدة الأوس والخزرج اللذين كانا في صراع مستمر بينهما. وقد سُمِّيَ هؤلاء القوم «الأنصار» لنصرهم رسول الله ودعوته حين خذله قومه وتمييزاً لهم عن «المهاجرين» القادمين من مكة، وقد نجح الرسول في التوفيق بينهما، وجعلهما إخوة متحابين تشاركوا في السكن والأموال. ويقول «موير» ليست لدينا إحصائيات محددة عن نسبة السكان المنضمين إلى محمد، لأن الخمسة والسبعين شخصاً الذين بايعوا محمداً في العقبة كانوا ممثلين لمجموعات كبيرة. وربما وصل عددهم إلى مئات الأشخاص[1].

(1) Muir (W.); Life of Mahomet, op. cit, vol 3 - Page 27.

أما «مونتجمري وات» فيرى أن الرسول قد اتفق مع زعماء يثرب في العقبة الثانية على قبوله كنبي وعلى حمايته ورعايته، وقد سبقه إلى يثرب سبعون من أتباعه المكيين حيث أقاموا برعاية أنصاره المدنيين، ويرجح أن عدد أنصاره بالمدينة يقدر بنحو ألفي شخص طبقاً لرواية ابن سعد في طبقاته[1].

أما «مكسيم رودنسون» فإنه يخصّص بحثاً طويلاً بعنوان «النبي المسلّح» يتعرّض فيه إلى كيفية وصول النبي إلى المدينة، واستقراره بها، ومؤاخاته بين المهاجرين والأنصار، وبنائه مسجده الذي يمارس فيه شعائر دينه، ويستقبل فيه الوفود، ويعقد به حلقات الدرس، ويمارس فيه جميع الأعمال اليومية العادية، ويسجن فيه الأسرى، ويداوي فيه الجرحى، ويتّخذه الفقراء من أصحابه مأوى وسكناً لهم. وهكذا تكوّنت نواة الأمة الإسلامية من المهاجرين والأنصار الذين ينتمون إلى قبيلتي الأوس والخزرج العربيتين اللتين كانتا في صراع دائم قبل تحالفهما مع الرسول واللتين أصبحتا مُتَّحدَتَيْن في مواجهة خصومهما من اليهود وغيرهم[2].

ثم يتعرّض المستشرقون الثلاثة إلى الوثيقة التي أبرمها الرسول بين المهاجرين والأنصار والتي وادع فيها اليهود وأقرّهم على دينهم وأموالهم واشترط عليهم وشرط لهم. وقد أطلق «وات» على هذه الوثيقة «دستور المدينة» وأوردها بجميع بنودها طبقاً لرواية ابن هشام، ووجدها أنها تحتوي على «47» بنداً[3].

ويورد «موير» مختصراً للوثيقة طبقاً لرواية ابن إسحاق المبثوثة في سيرة ابن هشام، وركّز بالخصوص على ما يتعلّق باليهود[4].

أما «مكسيم رودنسون» فإنه يسوق منها بعض البنود المتعلقة بمكانة الرسول وسلطته الزمنية والدينية، ويشير إليها طبقاً لما يقتضيه السياق، فركّز بالخصوص على

---

(1) مونتجمري وات، محمد في المدينة، تعريب شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية بيروت، ص 277، بدون تاريخ.

(2) RODINSON (M.); Mahomet, op. cit, p 178 et Suivant.

بتصرف كبير من عندنا.

(3) مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 337 ـ 342.

(4) Muir; Life of Mahomet, op. cit, pp. 31 - 34.

دور الرسول في هذه المرحلة الذي يصفه بالتواضع لأنه لا يتعدّى القيام بمهمة التحكيم بين الأطراف المتعارضة[1].

ويرى «وات» أن هذه الوثيقة صحيحة وذلك طبقاً لتحليل «فلهاوزن» حول أسباب صحتها، كما أن أسلوبها وكيفية المصطلحات الواردة بها تدل على ذلك وأنها تعود إلى الفترة المدنيّة الأولى، ولكن الخلاف بشأنها يتحدّد فيما إذا كانت هذه الوثيقة قد أبرمت قبل معركة بدر أو بعدها. ويستشهد بآراء كل من «فلهاوزن» و«جريم» فالأول يراها قد أبرمت قبل بدر بينما يضعها «جريم» بعدها، ولكن «كايتاني» يرجّح حصولها قبل معركة بدر. ويستنتج «وات» من خلال بنودها أنها قد كتبت في أوقات مختلفة ثم جمعت فيما بعد وذلك استناداً إلى الفروق اللغوية وإلى المواضيع التي تناولت معالجتها، كما يرى أن القبائل الثلاث اليهودية الرئيسة لم تذكر فيها، ومن هنا ربما تكون هذه الوثيقة بشكلها الحالي قد أبرمت بعد إزالة بني قريظة. وحاول «وات» أخيراً إرجاع كل بند إلى الزمن الذي حرّر فيه استناداً إلى الوقائع والحالات التي يعالجها، ويسبغ على الوثيقة أهمية كبيرة باعتبارها المصدر الذي نجد فيه النظريات الفكرية التي كانت أساس الدولة الإسلامية في السنوات الأولى من تكوينها[2].

ويعلّق «موير» على هذه الوثيقة بقوله: «من العبث إيجاد نص صحيح للشروط الواردة بها، لأن الأصل لا وجود له عندنا. وما علينا إلا الاعتماد على نص ابن إسحاق المنقول بالسماع والذي يحتوي على الكثير من الغموض والإبهام...»[3].

وعندما يحاول «موير» تحديد تاريخ هذه الوثيقة فإنه يؤكد عدم معرفة تحديده وإن كان يرجح أنها قد أبرمت بعد وصول الرسول إلى المدينة بقليل. وهكذا بقي اليهود على علاقة طيبة مع حليفهم، ولكن سرعان ما ظهر للعيان أن اليهودية لا تتعايش مع الإسلام، كما أن دور محمد لم يعد سلبيًّا وأصبح دينه يتميّز عن اليهودية، ويعتبر نفسه مؤسساً لديانة جديدة وأنه شخصيًّا نبيٌّ عظيم، وأن اليهود يجدون ذلك في كتبهم ولكنهم ينكرون عليه صفته هذه كما أنكروا من قبلُ نبوّة المسيح[4].

(1) RODINSON; Mahomet, op. cit, p. 185.

(2) مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 337 ـ 347 بتصرف كبير من عندنا.

(3) Muir; Life of Mahomet, op. cit, p. 34, Marge 3.

(4) Ibid, op. cit, p. 35.

وعندما يحلّل «رودنسون» هذه الوثيقة يسترعي انتباهه نصٌّ خاصٌّ يفهم منه قبول الرسول للتعايش السلمي مع مشركي المدينة، تاركاً للمستقبل إمكانية اعتناقهم للإسلام. وقد ورد في هذا النص «أنه لا يُجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن»[1]، كما يشير البندان 14 و15 من ذات الوثيقة إلى وجود الكفار بين الأمة الإسلامية إلا أن اليهود لا يدخلون ضمن هذا التصنيف، وإن كان البند الرابع عشر يفرق بين المؤمن والكافر فيما يتعلق بالقود والنصرة، حيث ينص على أنه لا يقتل مؤمن مؤمناً في كفار ولا ينصر كافراً على مؤمن «بند 14» وأن ذمة الله واحدة: يجير عليهم أدناهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس «بند 15». وهكذا فإن الجماعة الإسلامية لا تتكوّن من أفراد ولكنها تتألّف من مجموعات، فالمهاجرون يؤلفون مجموعة، والأنصار بقبائلهم يؤلِّفون مجموعة، واليهود يكوِّنون مجموعة وهم مرتبطون بتحالف مع القبائل اليثربية، وكل قبيلة من قبائل اليهود الثلاثة تكوِّن مجموعة بذاتها[2].

وهكذا أصبحت هذه الوثيقة تنظم الشؤون السياسية والاجتماعية للمجتمع الإسلامي الجديد في المدينة. وقد قررت معظم الحقوق والحريات الأساسية المبثوثة في الدساتير الحديثة. فهي قد قرّرت منذ أكثر من ألف وأربعمئة سنة حرية الرأي، وحرية العقيدة، وقدسية الحياة وحرمتها، وحرمة المال، وتحريم الجريمة، ونحن نرى أن هذه الوثيقة كُتِبَتْ قبل معركة بدر لا بعدها. لأنها نظّمت المجتمع الإسلامي إبّان وصول الرسول إلى المدينة. وأصبحت ركيزة أساسية لبناء الدولة الجديدة التي تحتاج في هذه الفترة إلى تنظيم أمورها، وإقرار المبادئ الأساسية التي تعتمد عليها حتى يطمئن بال المسلمين، وينصرفوا إلى تثبيت عقيدتهم والجهاد في نشرها. ولا تستطيع هذه الجماعة أن تدخل في صراع مسلّح مع أعدائها ما لم تكن قد رتبت بيتها. وأسست قاعدة صلبة لانطلاقها. ولا يتم ذلك إلا بالسلام الاجتماعي بين طوائف المجتمع المختلفة لنشر السلام والوئام بينها. وهو ما فعله الرسول في هذه الفترة. وعمله هذا يدل على حصافة رأيه، وحسن تدبيره، وعظيم معرفته بأحوال البلاد والعباد.

وعندما درس المستشرقون مكانة الرسول في المدينة طبقاً لنصوص الوثيقة التي

---

(1) النبد «20» من الوثيقة أو «الصحيفة».

(2) RODINSON, Mahomet, op. cit, p. 184.

أتينا على بيانها فإنهم لاحظوا أن هذه الوثيقة ليست دليلاً صادقاً على مكانته حين وصوله إلى المدينة، لأن سلطاته المبيّنة فيها ليست واسعة، والشيء الوحيد الذي تقرره صراحةً بالنسبة إليه هو أن جميع الخلافات الناشئة بين هذه المجموعات يجب أن تعرض عليه[1]. كما أن هناك نصًّا غامضاً في البند (36) من الوثيقة يفهم منه عدم خروج أي أحد في مهمة عسكرية إلا بإذن الرسول، وأنه لا ينحجز على ثأر جرح، وأنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته إلاَّ من ظلم وأن الله على أبرِّ هذا.

ويرى «وات» أن الرسول في هذه المرحلة لم يكن رئيساً لدولة ثيوقراطية. ولكن يمكن اعتباره كزعيم للمهاجرين طبقاً لمدخل الوثيقة التي أشير فيها إليه بـ«محمد النبي». وهذا يعني أنه كان مساوياً لزعماء مختلف القبائل. غير أنه لمّا كان المهاجرون مذكورين قبل غيرهم في هذه الوثيقة فلربما كان لمحمد أولية شرفية بين زعماء القبائل. أما البند الذي ينص على عرض جميع الخلافات على النبي فلم يكن هدفه زيادة سلطانه إذ إن له من الحس السليم والدبلوماسية ما يؤهله لإيجاد التسوية التي تؤدّي إلى اتفاق عام[2].

ويستنبط المستشرقون من نصوص الوثيقة أن تركيب المجتمع الإسلامي في المدينة لم يرق بعد إلى مستوى الدولة التي لها السلطة العليا في إقرار النظام بفعل قوى عامّة مرتبطة بالمجتمع. فلكل مجموعة عرقية رئيسها الذي يستمد سلطاته عن طريق قبول أتباعه بزعامته عليهم، والأمن والنظام مستقرّان عن طريق الخوف من الثأر. ولكن من خلال هذا النظام ذي الطابع العربي الصرف دخل عنصر جديد له طبيعة خاصة مختلفة ألا وهو «محمد». هذه الشخصية التي لا تتمتع بسلطة مطلقة، وتمتاز بأنها تتلقى الوحي من الله. فهو زعيم المهاجرين بدون منازع، ولكنه يعتبر زعيماً دينيًّا للمسلمين بالمدينة. وقد أعطيت له مهمة التحكيم بين الناس فيما يشجر بينهم من خلافات لنشر السلام والأمن بين الجماعات الإسلامية في المدينة ولمنع الأخذ بالثأر

(1) أ ـ مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 347 ـ 348.
ب ـ رودنسون، محمد، المرجع السابق، بالفرنسية، ص 185.

(2) أ ـ مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 348.
ب ـ رودنسون، محمد، المرجع السابق، بالفرنسية، ص 186. ويجب ملاحظة أن هناك تطابقاً في تحاليل كل من وات ورودنسون حول هذه النقاط. وبالتالي فإننا نكتفي بإيرادها مع الإشارة إلى مصدر كل منهما منعاً للتكرار.

الذي ما إن يندلع لأحد الأسباب حتى يستمر في حلقة مفرغة لا نهاية لها. ورغبة من الرسول في نشر السلام الداخلي لمصلحة الجميع فإن الله أوحى إليه أن يخضع الجميع إلى حكمه في جميع الخلافات التي تنشب بين أتباعه إلا أن الأدوات التنفيذية لتحقيق هذه الأهداف المتمثلة في نشر السلام الجماعي لا تتجلّى إلا في قوة الرأي العام وفي القسامة Serments Solonnels حالة كون الرسول لم ينظم بعد قوى الأمن وبيت المال لتحقيق هذه الأهداف. وهكذا فإن الأمر اقتضى كل مهارة الرسول وذكائه وحصافته وكياسته ليجعل من هذه السلطة المعنوية سلطة فعّالة، ولم يصل أبداً إلى تحقيق سلطة الدولة طبقاً لما هو موجود لدى القوى المجاورة له[1].

وهكذا قَبِلَ المجتمع المدني دور الرسول التحكيمي، خاصة من قِبَلِ تلك القبائل الضعيفة التي عانت الأمرّين من تصرفات زعمائها وقد رغبوا في أن يسود الأمن والسلام في واحَتهم، وليس عليهم مقابل ذلك إلا الاعتراف بوحدانية الله، والاعتراف بأن ما يتنزّل على الرسول إنما هو وحي من الله، وهذه الأمور يمكن قبولها بسهولة. وقد ساهم في قبول هذه الأمور الرئيسة تصرّفات الرسول العاقلة، وخلقه العظيم، وذكاؤه الحاد. وقد تعجّب المدنيون من غفلة القرشيين وغبائهم عندما حرموا أنفسهم من هذه الشخصية الهامة المؤثرة[2].

إلا أنه بجانب هذه الاستنباطات الإيجابية، فإن المستشرقين استنبطوا من الظروف المحيطة بالدعوة الإسلامية خلال هذه المرحلة أن مكانة الرسول السياسية ليست واسعة بالمدينة طالما كان دوره مقتصراً على التحكيم في النزاع الناشب بين الأطراف المتنازعة. وحاولوا إيراد العديد من الوقائع التي تساند تخرصاتهم هذه، من ضمنها أن الرسول لم يكن متمتعاً بسلطة عليا في المدينة حتى عندما تعرّضت سمعته الأسرية للضرر بعد «حديث الإفك» الذي روّج له ابن أبي ابن سلول ـ زعيم الخزرج ـ والذي لم يستطع الرسول أن يتعرّض له مباشرة. كما تجلّى ضعفه في عدم استطاعته إصدار أي حكم بنفسه عندما تبدّت له خيانة بني قريظة، ولهذا ترك تقرير العقوبة إلى زعيم القبيلة التي كانت قريظة حليفة له[3].

---

(1) بتصرف كبير RODINSON, Mahomet, op. cit, p. 187.

(2) Ibid, op. cit, p. 187.

(3) مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 348 ـ 349.

ولكن بالرجوع إلى المصادر الصحيحة، وبعد استقراء الحوادث والظروف المحيطة بالرسول والدعوة الإسلامية في مرحلتها الجديدة فإن الأمر لم يكن كما تصوّره المستشرقون. ذلك أن الرسول بعد وصوله إلى المدينة وجدها منقسمة إلى عدة فرق عرقية ودينية. وكل فريق يفكّر ويقرّر بطريقة تخالف الفريق الآخر. فهناك العرب واليهود. وهناك الأوس والخزرج، وهناك المسلمون والمشركون من أهل يثرب. وتقتضي الأمور من الرسول أن ينظم هذه الفرق، ويجمع بينها، ويوائم بين تطلعاتها ومعتقداتها. وكان هدفه الأساسي توحيد صفوف المسلمين منعاً لإعادة العداوة والشقاق فآخى بينهم، كما آخى بين المهاجرين والأنصار، وقضى بذلك على تلك الفرقة والشقاق الذي حكم حياة الأوس والخزرج سنين طويلة، وقضى على الحساسية التي ربما قد تنشب بين المهاجرين والأنصار. ثم حاول توثيق العهود والمواثيق بين الجماعة الإسلامية واليهود فربطت بينهما علاقة طيبة استمرت حسنة في بداية أمرها إلى حين ظهور الشقاق بينهما. وقد كتب تلك الوثيقة التي أشارت إليها المصادر الإسلامية لتوثيق عرى الأخوَّة والصداقة بين هذه القبائل المختلفة والمنتمية إلى اتجاهات وديانات مختلفة. وتعتبر هذه الوثيقة فتحاً جديداً في الحياة السياسية والحياة المدنية في عالم ذاك الزمان.

وبعد أن حقق الرسول وحدة المسلمين الوطنية ونزلت الفرائض كالصيام والزكاة وإقامة الحقوق. وتبلورت الجماعة الإسلامية فأصبحت قوية مرهوبة الجانب. استطاع أن ينتقل إلى المرحلة الثانية من مراحل دعوته وهي مواجهة أعدائه القرشيين ونشر دعوته في آفاق وعوالم أوسع وأرحب من أفق مدينته. وهو عندما أمره الله أن يكون حكماً بين المسلمين لفضِّ النزاعات التي تثور بينهم بالحسنى، فقد قضى بذلك على بذور الفتنة والشقاق التي كانت تهدد دوماً الوحدة الإسلامية وتفرّق بين القبائل المختلفة. وهي خطوة ضرورية وأساسية لانصياع الناس إلى حكم العقل والمنطق لا حكم القوة والأخذ بالثأر. ومن هنا ندرك ذكاء الرسول وفطرته السليمة وآراءه السديدة، فالدول والأمم تبنى بالتطور والتدرّج حتى تصل إلى الكمال. وهذا الدور المحمدي الذي حاول المستشرقون التقليل من شأنه لم يكن بسيطاً كما يتراءى لهم إذا أخذنا في الحسبان الظروف الاجتماعية والقبلية التي كانت تعيشها تلك الأقوام في ذلك الزمان. ولم يكن هذا الدور التحكيمي يقلّل من دور الرسول الديني الذي هو رئيسه وملهمه وداعيه بلا منازع. وكم كان المسلمون يخضعون ويستسلمون إلى آراء الرسول

باعتبارها أوامر إلهية لا يجوز معصيتها أو الخروج عنها. وهكذا فإن دور الرسول كان عظيماً في هذه المرحلة حتى قبل أن تتبلور الأمة الإسلامية على هيئة دولة. ثم إن المستشرقين لم يدركوا أن الدولة الإسلامية الناشئة لم تكن تتمتع بمقوّمات الدول الحديثة التي يحاولون مقابَلَتها بدولة الرسول. لأن مفهوم الدولة الإسلامية يختلف عن مفاهيم الدول الحديثة إلى يومنا هذا حالة كونها تجمع بين الدين والدولة في آن واحد، بينما تفرق الدول الحديثة بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية. ثم إن ما ذهب إليه المستشرقون من بيان ضعف الرسول عندما لم يستطع الاقتصاص من ابن أبي ابن سلول عندما تعرّض مباشرة لسمعة زوجته عائشة لم يكن صحيحاً. فالرسول لم يكن متأكداً من أن ابن أبي هو مصدر الإشاعة وناشرها. وخطبته بهذه المناسبة تدل على ذلك فقد قال: «**أيها الناس، ما بال رجال يؤذونني في أهلي. ويقولون عليهم غير الحق، والله ما علمت منهم إلا خيراً، ويقولون ذلك لرجل والله ما علمت منه إلا خيراً، وما يدخل بيتاً من بيوتي إلا وهو معي**»[1]. وهكذا جاءت هذه الخطبة دون تحديد أسماء المرجفين بحديث الإفك. وأنه عندما ثبت القذف على حسّان بن ثابت ومسطح جُلِدا حدًّا، ونحن نعلم مكانة حسان لدى الرسول وتسخيره شعره للدعوة الإسلامية. ولم تذكر الروايات الإسلامية ابن أبي من ضمن القائلين بحديث الإفك، وأكّد ابن إسحاق أن «الذي تولّى كبره منهم» هو حسّان بن ثابت وأصحابه[2]. وقال ابن هشام بعدئذٍ: ويقال كذلك عبد اللّه بن أبي وأصحابه. وعبارة «يقال» هي للتشكيك في صحة الرواية لا لتأكيدها ونحن نستبعد أن يعاقب الرسول شاعره وهو ذو المكانة الرفيعة أيضاً بين قومه ويعطل حدود الله ضد ابن أبي مهما كانت مكانته بين قومه.

أما ما ذهب إليه المستشرقون من أن ضعف الرسول في الفترة الأولى من إقامته في المدينة قد تجلّى في عدم مغامرته سفك دماء بني قريظة وترك تقرير العقوبة إلى زعيم القبيلة التي كانت قريظة حليفة لها. فإنه غير صحيح. لأن من سياسة الرسول والإسلام الأساسية اتخاذ جميع القرارات خاصة المصيرية منها بالتشاور مع أصحابه. ومبدأ الشورى من أهم المبادئ الإسلامية التي جاء بها لتنظيم شؤون الدولة السياسية والاجتماعية. ويضاف إلى ذلك أن قيام الرسول بإناطة مهمة الحكم على بني قريظة

(1) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 300.

(2) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، ص 303.

ـ التي خانت مواثيقها مع المسلمين، ونكلت عن عهودها معهم ـ بحليفهم وهو «سعد بن معاذ» يدل على حسٍّ سياسي في غاية من السمو والرقي ولا يدل على الضعف والخوار. ولو اتخذ الرسول مثل هذه القرارات من تلقاء نفسه، لوجد حلفاء بني قريظة عليه، ولآلمتهم هذه الإجراءات القاسية التي اتخذت ضد حلفائهم الطبيعيين. ولكان في النفس منها شيء كثير. ولكن اتخاذ الإجراءات الدالة على حسن السياسة والتصرّف، والتي تأخذ بعين الاعتبار الظروف المحيطة بالوقائع المطروحة في إطار زمانها ومكانها يدل على الحصافة السياسية والذكاء الخارق لا على خلافها كما ذهب المستشرقون إلى ذلك.

تحدث المستشرقون عن مكانة الرسول العسكرية بعد حديثهم عن مكانته السياسية في المرحلة المبكرة من هجرته إلى المدينة. ويرون أن بيعة العقبة الثانية التي أبرمها الرسول مع وفد يثرب قبل هجرته إليهم والتي وصفها ابن إسحاق بأنها كانت «بيعة الحرب»[1] لا تتحدث إلا عن العمل الدفاعي، ولا تتحدث عن عمليات هجومية، كما لم تحدد القيادة كذلك[2]. وهكذا انتظر محمد قليلاً ليتألف قلوب الأنصار ويقنعهم بالقيام بعمليات هجومية ضد أعدائه القرشيين. وبعد أن استقرّ هو وأصحابه بالمدينة، وبعد أن نظموا طريقة حياتهم، وجلبوا أسرهم من مسقط رأسهم، وبعد أن تآخوا مع أهل المدينة، فكّر الرسول في القيام بعمليات عسكرية، وهكذا بعد الشهر السابع من وصوله إلى المدينة أرسل عمّه حمزة في حملة عسكرية قوامها ثلاثون مهاجراً لمباغتة قافلة تجارية قرشية كانت عائدة من سوريا تحت قيادة أبي جهل. وكانت تضم نحو ثلاثمئة قرشي وبوغتت القافلة في أراضي جهينة. ولمّا كان رئيس تلك القبيلة حليفاً للطرفين فقد تدخّل لفض الهجوم سلميًا. وهكذا انسحب حمزة إلى المدينة واستمرّ أبو جهل في طريقه إلى مكة[3].

---

(1) المرجع السابق، الجزء الأول، ص 454.

(2) أ ـ مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 351.

ب ـ Muir, Life of Mahomet, op. cit, p. 64.

(3) Ibid, op. cit, p. 65.

استند موير في وصف هذه الحملة إلى الواقدي، ص 207، الطبري، ص 225، وسيرة ابن هشام ص 207 وذلك طبقاً لما ورد في هامش صفحة كتابه رقم (65).

حاول المستشرقون وصف غزوات الرسول الأولى وحتى بعد معركة بدر الكبرى بأنها كانت تتم من قِبَلِ المهاجرين. وكان وجود الأنصار فيها قليلاً جدّاً حتى يؤكد «وات» أنه ليس أكيداً أن أهل المدينة قد قاموا بدور في هذه الغزوات ولكن يمكن أن يكونوا قد اشتركوا فيها[1].

ثم يستمر المستشرقون في استنباط العديد من النتائج عن طريق استقرائهم نتائج معركة بدر، والعناصر التي اشتركت فيها، وإقرار نصيب الرسول من غنائم الغزوات التي تصل إلى خمسها. وهذا التغيّر يرونه حاسماً باعتباره اعترافاً بقيادة محمد للأمة. وقد كان من عادة العرب في الجاهلية أن يأخذ شيخ القبيلة ربع الغنيمة وذلك لاستهلاكه الخاص ولكي يستطيع القيام ببعض المهمات باسم القبيلة كمساعدة الضعفاء وقِرَى الضيف، واستبدال الخمس بالربع يدل على الفرق بين زعيم أمة وزعيم قبيلة[2].

ونحن بعد أن عرضنا استقراء المستشرقين حول قيادة محمد العسكرية، نود دحض هذه الشبهة من عدة جوانب منها: أن بيعة العقبة الأولى قد تضمّنت ألاّ يشرك المبايعون بالله شيئاً، ولا يسرقوا ولا يزنوا، ولا يقتلوا أولادهم ولا يأتوا ببهتان يفترونه بين أيديهم ولا أرجلهم ولا يعصوه في معروف، فإن وفوا بذلك فلهم الجنة. وأطلقت المصادر الإسلامية على هذه المبايعة «بيعة النساء» وذلك قبل أن تفرض عليهم الحرب[3].

أما بيعة العقبة الثانية فقد تضمنت أن يمنع الأنصار الرسول مما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم[4] وهذه البيعة تدل على تعهّد الأنصار بالدفاع عن الرسول وحمايته، وعدم خذلانه أو تسليمه لأعدائه، وبمعنى آخر تتضمن تعهّداً بالدّفاع عنه لا مساندته في الهجوم على أعدائه وهو ما ذهب إليه المستشرقون في استقراءاتهم بالخصوص. غير أنه لو فحصنا الروايات الإسلامية لوجدناها تتحدث عن هذه البيعة باعتبارها بيعة حرب بمعنى أنها تشمل الدفاع والهجوم على حدٍّ سواء حسب مقتضى الحال. وآية ذلك أن ابن إسحاق يورد عن عاصم بن عمر بن قتادة أن القوم لمّا اجتمعوا لبيعة رسول الله،

(1) مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 352.

(2) رودنسون، محمد، المرجع السابق بالفرنسية ص 194 ـ 195. وهو نفس المعنى الذي ذهب إليه وات.

(3) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 431.

(4) المرجع السابق، ص 442.

ولما سألهم أحدهم عمّا يبايعون الرسول قالوا: نعم، قال لهم: إنكم تبايعونه على حرب الأحمر والأسود من الناس، فإن كنتم ترون إنكم إذا هلكت أموالكم مصيبة، وأشرافكم قتلاً أسلمتموه، فمن الآن، فهو والله إن فعلتم خزي الدنيا والآخرة. . . إلخ وكان جواب القوم عنه: «إنّا نأخذه على مصيبة الأموال، وقتل الأشراف. . . الخ»[1] وهكذا فإن معنى الكلام السابق هو مبايعة الرسول على أمر الحرب سواء أكانت دفاعية أم هجومية. ومنها: أن سبب اشتراك المهاجرين في المعارك الأولى ضد قريش لأنهم موتورون من قبلها. فقد اضطهدهم قومهم ونكّلوا بهم، وساموهم سوء العذاب، ثم طردوهم من ديارهم، واستولوا على أموالهم وممتلكاتهم. وهذه الأمور مجتمعة أدّت بالمهاجرين إلى الترصّد إلى القوافل التجارية القرشية علّهم بهجومهم عليها يستردّون جزءاً من أملاكهم المفقودة، ويثأرون للظلم والاضطهاد الذي حاق بهم. ولكن بعد أن اتسع نطاق العمليات الحربية، وبعد أن فرضت الحرب على المسلمين وأصبح الجهاد ركناً أساسيّاً من أركان الدين اشترك المهاجرون والأنصار في جميع العمليات العسكرية التي دارت رحاها بين المسلمين وأعدائهم. ومنها أن السرايا العسكرية الإسلامية التي بدأت حملاتها ضد القوافل القرشية بعد ستة أشهر من مهاجر الرسول إلى المدينة وما يحيط بها من أخبار عن تشكيلاتها وزعمائها ونتائج أعمالها تؤدي إلى الشك في صحتها وتقود بالتالي إلى افتراضات ربما تكون صادقة منها: إن الغرض من هذه السرايا لم يكن القتال الفعلي الحقيقي بدليل عودة حمزة بدون قتال. ولكن ربما كان هدفها إفهام قريش أنها مهددة في تجارتها وطرق مواصلاتها وضرب حصار اقتصادي عسكري عليها يؤدي بها عاجلاً أو آجلاً إلى التفاهم مع المسلمين لِتُكْفَلَ لهم حرية الدعوة إلى الدين ولأهل مكة سلامة تجارتهم إلى الشمال. ولم تكن هذه المفاهيم ممكنة ما لم تقدر قريش قوة المهاجرين من أبنائها على الإيقاع بها وإيصاد طرق التجارة في وجهها[2]. ومنها: أن قصد الرسول من وراء تجريد هذه السرايا ربما لإرهاب اليهود، المقيمين معه في المدينة، وقد حاول هؤلاء القوم التفاهم معه بغية ضمه إلى صفوفهم، ولكن لما رأوه مستقلاً في عباداته ومعاملاته، وأخذ شأنه يسمو ويرتفع ناصبوه العداء، وقاتلوه بالسيف والقلم، وقد كان الرسول على علم بدواخل نفوسهم، فأراد أن يزرع

(1) المرجع السابق، ص 446.

(2) محمد حسنين هيكل، حياة محمد، المرجع السابق، ص 246.

الخوف في قلوبهم وذلك بتجريد هذه السرايا ضد أعدائه الأصليين وهم قريش بينما كان يبتغي تخويفهم وإرهابهم حتى لا يبادروا إلى الاعتداء عليه.

فإذا تركنا ذلك كله، ورأينا تطور الدعوة الإسلامية بعد تنظيم أطرها ومؤسساتها ورجالها ورسوخ العقيدة في قلوب أتباعها، فرض عليهم القتال وشاركوا فيه بحماس وإيمان شديدين وقد استوى في هذا الجهاد المهاجرون والأنصار على حدٍّ سواء، تنافسوا فيه طوال حياة الرسول ثم بعد مماته حتى وصلت الأمبراطورية الإسلامية من الصين شرقاً إلى فرنسا غرباً.

وهكذا تبلورت القبائل العربية الداخلة في الإسلام على هيئة دولة مبنيّة على المبادئ الدينية وهو ما يطلق عليه الغربيون بالدولة الأوتوقراطية. وقد ساعد على بنائها تلك المعارك الحربية التي خاضتها الجماعة الإسلامية في يثرب ضد أعدائها من قريش واليهود على حدّ سواء. ونحن لا نتعرّض في دراستنا هذه إلى تلك المعارك التي خاضها الرسول وأتباعه ضد قريش حتى تغلب نهائيّاً عليها لأنه لا جديد فيها من وجهة نظر استشراقية. ولأن الموضوع ربما يطول حتى يخرج عن هدفه الأساسي وهو دراسة السيرة النبوية من وجهة نظر استشراقية لتلمّس الشبهات التي أوردوها عليها ثم التصدي لها ودحضها ومجادلتها بالدليل والبرهان العلميين. ومع ذلك فإننا سنتناول العلاقة بين اليهود والرسول لما أثير حول هذا الموضوع من شبهات يجب علينا الرد عليها وتفنيدها. وقبل أن نفعل ذلك علينا معالجة كيفية تطوّر الجماعة الإسلامية الأولى حتى أصبحت دولة ثم تحولت إلى أمة عظيمة. فهذا «مونتجمري وات» يحدد الفرق بين الأمة والقبيلة بحيث يرى أن الأولى تقوم على الدين وأن الثانية تقوم على القرابة. وقد اتسمت الأمة الإسلامية بالصبغة الدينية لأن الأنصار استقبلوا الرسول بصفته رسول الله، وأنه يستمد أوامره ونواهيه من الله ولا يتصرّف فيها من تلقاء نفسه. ويرى «وات» أن تركيب الأمة المبني على الأسس الدينية، والقائم على نظرية المجتمع الثيوقراطي ليست مستوحاة من العهد القديم، بل هي من صنع عربي مستقل صيغت من بعض الأفكار الأساسية المستقاة من العهد القديم كفكرة الله، والوحي، والنبوّة. ولا تشبه الأمة إلاّ قليلاً الثيوقراطية الإسرائيلية أيام القضاة. وهي أقرب إلى الثيوقراطية أيام موسى. ويقدم القرآن صورة عن العلاقات بين النبي والأمة، ونجد في هذه الصورة بشكل غامض نموذج العهد القديم ولكنه مصبوغ بالصبغة العربية الخالصة[1].

---

(1) مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 364 ـ 365.

ويعالج «رودنسون» هذا الموضوع في فصل طويل تحت عنوان «مولد دولة» مبتدئاً بتعيين دور الرسول باعتباره رسول الله من جهة وباعتباره رجلاً سياسيّاً يمتاز بصفات عظيمة جعلته أهلاً لتبوّء المكانة التي وصل إليها كالذكاء، والعقل، والتوازن، والحصافة، والصبر، وقدرته على السيطرة على عواطفه ومشاعره، ولكنه لا يزال يشعر في أعماق ضميره أن الله هو الذي يوجهه إلى ما فيه خير أمّته[1].

وهكذا عندما استقرّ محمد بالمدينة بنى دولة ذات طبيعة خاصة وهي الدولة الثيوقراطية والتي تعني أن السلطة العليا فيها مستمدة من الله ذاته. فالله هو الذي يوحي لنبيّه بإرادته. ويقول «رودنسون»: «وإذا كنّا نعتقد أن صوت الله هو في الحقيقة لا شعور محمد فإننا علينا أن نستنبط من ذلك أننا أمام ملكية مطلقة فمن يستطيع تعديل أو مناقضة أو معارضة إرادة الله؟»[2].

ويجيب «رودنسون» عن التساؤل السابق: إنه من الناحية العملية فإن الأمر ليس بهذه السهولة. فالله لا يسمع صوته إلاّ في المناسبات الكبيرة. لأن القرارات اليومية التي تسيّر الجماعة الإسلامية تعتمد بصورة عامة على رؤساء القبائل. وأنَّ النبي من الناحية النظرية وطبقاً للوثيقة التي وصفت بدستور المدينة ليس إلاّ حكماً. ولكن دوره حقيقة يتعدّى هذا الاختصاص إلى حدّ كبير، بحيث لا يمكن اتخاذ أية قرارات حاسمة بدون أو ضد موافقته. ولكنه عند اتخاذه للقرارات الهامة فإنه يستشير أصحابه خاصة أبا بكر وعمر. ويعتقد «لامانس» أن أبا عبيدة وصاحبيه أبا بكر وعمر يؤلّفون مجلساً استشاريّاً للرسول ويديرون عمليّاً سياسته الداخلية والخارجية. ويعلّق «رودنسون» على هذا الرأي قائلاً: إنه توجد بعض الحقائق حول هذه النظرية ولكن لا يجب الاندفاع بها بعيداً فالقرار النهائي كان دوماً في يد محمد[3].

ثم يستطرد «رودنسون» في ترسم ملامح الدولة الجديدة التي بناها الرسول في مدينته. فهو الذي يقرّر الحرب والسلام، وبالرغم من أنه لم ينظم جيشاً نظاميّاً ثابتاً فإنه كان يدعو رؤساء القبائل قبل كل معركة حربية إلى استدعاء المتطوعين. وبعد استعراضهم يستثني منهم الضعفاء وغير المرغوب فيهم. ويسمّي رؤساء الفرق، ويتولّى

---

(1) RODINSON, Mahomet, op, cit, p. 250.

(2) Ibid, op. cit, pp. 254 - 255.

(3) Ibid, op. cit, pp. 255 - 256.

قيادة هؤلاء المتطوعين بنفسه، وقد كان يتمتع باستراتيجية عسكرية ممتازة كما كان يتميّز بذات الاستراتيجية في القضايا السياسية. وكان يطبق مبدأ الخداع والمراوغة واشتهر عنه قوله: «الحرب خدعة». وعندما تنتهي البعثات العسكرية يعود كل متطوّع إلى أسرته بالغنائم التي حصل عليها.

وكان الرسول هو الذي يرسم السياسة الخارجية وينفّذها حفنة من أنصاره المخلصين له. وكان الأمن الداخلي يقوم به بعض الشباب المتحمّسين له ولأفكاره وكانوا مستعدّين دوماً لتنفيذ الأوامر الصادرة لهم خاصة ضد أعدائه ممن يسيؤون إلى سمعته أو يهجونه بأشعارهم المقذعة. وكان بيت المال لا يتميّز عن أموال محمد الخاصة. وعندما فرض الجزية على القبائل المسيحية التي سيطر عليها والتي لم تعتنق الإسلام، وفرض على أتباعه من المسلمين الزكاة فإنه أخذ يوزّعها على المحتاجين من أمته طبقاً للتعاليم القرآنية بالخصوص.

وهكذا تقرّر في المدينة شكل الدولة الإسلامية، وشرعت جميع الأحكام المنظّمة لها في كلِّ مجالات الحياة. ونزلت آيات الحدود التي تبيّن القانون الجزائي الإسلامي. كما نظّم الرسول الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وإرث. وحاول إلغاء الرق وحصره في أضيق نطاق ودعا المسلمين إلى عتق عبيدهم وجعل العتق نوعاً من الكفارة عن الذنوب. وفي مجال القانون المدني أباح البيع وحرّم الربا. وهكذا نظّم الدولة الإسلامية في جميع مجالاتها من عبادات ومعاملات وأصبحت متميّزة بمؤسساتها وأجهزتها وإداراتها ولكن تسيطر عليها الناحية الدينية، ومن هنا كان قول المسلمين: إن الإسلام هو دين ودولة في آن واحد[1].

فإذا وصلنا إلى هذه النتيجة التي سطّرها المستشرقون حول دور الرسول في بناء الدولة الإسلامية الجديدة بما لها من خصائص ومميزات خاصة فإنه لم يبق لنا إلاّ التعرّض للمنازعات الحربية التي خاضها الرسول ضد أعدائه من المشركين واليهود.

إن البحث العلمي الصارم يلزمنا التعرّض لهذه النقطة قبل دراسة وتحليل بناء

(1) Ibid, pp. 258 - 270. بتصرف شديد.

وانظر في نفس السياق مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، من ص 365 إلى 461. ويظهر من الدراسة المقابَلَة التي أجريناها بين وات ورودنسون أن الأخير استقى معلوماته تفصيلياً من الأول ويجنح كذلك إلى تأييده في جميع تحاليله.

الدولة الإسلامية. ولكننا آثرنا هذا العرض لأن بناء الدولة تزامن وتعاصر مع هذه المنازعات العسكرية التي خاضها الرسول ضد أعدائه. ولأننا لم نتبع المنهج الزمني في سرد الحوادث التاريخية المتعلقة بالسيرة النبوية، لأننا اخترنا لأنفسنا دراسة هذه السيرة من وجهة نظر استشراقية، وركزنا بصورة أساسية على أهم الشبهات التي أوردوها عليها حتى نتمكّن بعد دراستها من تحليلها والرد عليها.

تعرّض «موير» للأعمال العسكرية التي وجّهها الرسول ضد أعدائه القرشيين قبل معركة بدر الكبرى. وأشار إلى أن الأعمال العدائية ـ حسب وصفه ـ ازدادت تدريجياً بعد استقرار الرسول بالمدينة والذي لم يترك فرصة مناسبة لتهديد القوافل التجارية القرشية المسافرة إلى الشام والعائدة منها إلاّ واستغلّها. وقد أباح الإسلام لأتباعه القتال في الأشهر الحرم. وقد برّر الرسول هذه الأعمال العدائية بانتقام المهاجرين من مضطهديهم السابقين الذين أخرجوهم من ديارهم، وقاتلوهم، وظاهروا عليهم، لإعلاء كلمة الله وإظهار دينه. وهكذا قادت سلسلة المناوشات الأولى بين الطرفين ـ وهي التي أطلق عليها المؤرخون الإسلاميون اسم السرايا ـ إلى معركة بدر الكبرى التي تعتبر فتحاً جديداً في تاريخ الإسلام.

وبعد أن يتعرّض «موير» لأسباب هذه المعركة ودوافعها ويشير إلى اشتراك الأنصار فيها بقيادة سعد بن معاذ ـ وهو دليل على أن بيعة العقبة الثانية كانت تتضمن الدفاع عن الرسول والمشاركة في الأعمال الهجومية التي يقودها ضد أعدائه ـ يفصّل القول في هذه المعركة طبقاً للروايات الإسلامية المعروفة ويصل إلى نتيجة مفادها أن هذه المعركة تعتبر نقطة تحوّل دقيقة وخطيرة في حياة الرسول، فقد برهنت لأعدائه والمتردّدين في اعتناق رسالته في المدينة على أن نتائجها الحربية كانت بمثابة معجزة من الله الذي سانده في مهمته خاصة أن قوته الصغيرة تغلّبت على قوة قريش التي تفوقها عدداً وعُدَّةً. وتعزّز موقفه الشخصي الذي أصبح أكثر قوة مما كان عليه. كما أن نتائج هذه المعركة لا تتحدّد فحسب كعلامة على وقوف الله بجانب نبيّه ولكنها قضت على معظم رؤساء معارضي الرسول القرشيين الذين أصبحوا بين قتيل وأسير[1].

---

(1) Muir, Life of Mahomet, op. cit, pp. 82 - 129.

بتصرف شديد. ويلاحظ أن موير استعرض معركة بدر طبقاً لما أوردته المصادر الإسلامية دونما تحليل يذكر من جانبه.

وعندما عالج «وات» السرايا الإسلامية الأولى ضد القوافل التجارية القرشية والتي أدّت في النهاية إلى معركة بدر فقد شكك خلافاً لـ«موير» في معظم الروايات الإسلامية التي تناولت تفاصيلها. ولكنه يبرر هجوم المسلمين على المشركين في الأشهر الحرم ويراه أمراً لا تثريب عليه وأنه لم يرتكب عملاً غير معيب أو مشرف، لأن طابع الأشهر الحرم كان مرتبطاً بالديانة الجاهلية التي كان يحاربها. وقد حسم القرآن هذه القضية بصورة قاطعة عندما قال: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۗ﴾[1].

وعندما تعرّض «وات» لمعركة بدر أشار إلى بواعثها، وتفصيلاتها، ويذكر أن القرشيين عندما أزمعوا السير إلى بدر بعد أن تناهى إلى علمهم إنقاذ قافلتهم المهددة كانوا يريدون تخويف الرسول وأنصاره ومنعهم من غزو القوافل مستقبلاً، كما أن المسلمين بدورهم لم يكونوا يتنظرون الدخول في معركة عند سيرهم، ولو علموا ذلك لامتنعوا عن السير[2]. ويستنتج «وات» من استقراء الروايات الإسلامية المختلفة أن الأنصار لم يتعهّدوا بالدفاع عن محمد إلاّ داخل أراضي المدينة، وأن محمداً قبل خوض القتال، اجتمع بهم وطلب إليهم فيما إذا كانوا سَيُسَانِدُونَه في هذه الظروف[3] ولكنه لم يشر إلى مقالة سعد بن عبادة التي برهن فيها على ولاء الأنصار له، وأنهم سيخوضون معه أي معركة مهما كانت نتائجها، وأنهم سيستعرضون معه البحر لو استعرضه. وهذه المقالة تدل على أن بيعة العقبة الثانية كانت تتضمن الدفاع والهجوم على حدّ سواء.

وعدّد «وات» العوامل التي ساعدت المسلمين على الانتصار في معركة بدر، ويرى أن أهمها عدم الوحدة بين صفوف القرشيين وانسحاب عدد كبير منهم قبل المعركة. وأن الباقين منهم لم يكونوا أنصاراً مخلصين لأبي جهل. كما أن حماس المسلمين وقوة أرواحهم المعنوية وإيمانهم بحياة ثانية بعد استشهادهم ساعد على حسم المعركة لمصلحتهم. وينفي «وات» عن الأنصار تلك الصفات العسكرية المتفوقة على

(1) سورة البقرة، الآية: 217.
(2) مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 18.
(3) المرجع السابق، ص 21.

صفات قريش والتي ربما كانت السبب في تحديد مصير المعركة، لأنه يرى أن الطرفين يتمتعان بصفات حربية متقاربة. ولأن مزارعي المدينة لم يكونوا محاربين متفوقين على تجار مكة، ثم إن المشركين أو الذين قتلوا منهم كانوا أكبر سنّاً من غالبية المهاجرين، وربما كانوا يعانون العطش[1].

ويعدّد «وات» نتائج معركة بدر فيذكر منها: فقد الرجال المدرّبين بمكة الأمر الذي يدلّ على هول الكارثة التي لحقت بقريش وتقوية مركز محمد بالمدينة بعد أن تدهورت مكانته خلال الأشهر السابقة حين كان يبدو أنه لن يفوز بشيء خاصة عندما تردّد بعض زعمائهم في مساندته في هذه المعركة مثل «أسيد بن حضير» ولكنه ما كاد يرى محمداً منتصراً حتى اعتذر إليه، ومهاجمة الرسول لقبيلة بني قينقاع اليهودية وإجلاءها عن المدينة، وكذلك تصفيته لبعض خصومه الذين هجوه وندّدوا به مثل «عصماء بنت مروان» و«أبو عفك» من بني عامر بن عوف. ومنها: ازدياد إيمان محمد وأصحابه المقربين إليه برسالته كنبي، فنظروا إلى هذا النصر كأنه معجزة من الله ومن صنعه. يضاف إلى ذلك أن هذه الكارثة التي أَلَّمتْ بالكفار كانت العقاب الذي تنبأ به القرآن في السور المدنية[2].

ويعالج «رودنسون» معركة بدر ودوافعها ونتائجها بنفس المنهجية والتحليل اللذان ذهب إليهما «وات وموير». ولكنه كان أكثر دقة وتفصيلاً في سرد الحوادث وتحليلها. وكانت نتائج دراسته حولها لا تتعدّى تلك التي سطرها وات بل تكاد تكون منقولة عنه حرفيّاً عدا بعض التفصيلات والأسلوب الذي تفوّق فيه «رودنسون» على زميله.

ونحن بعد أن عرضنا آراء المستشرقين حول معركة بدر ودوافعها ونتائجها فلا تعليق لنا عليها، لأنهم تعرّضوا لها من خلال الروايات الإسلامية. ولأنهم أشاروا إلى دوافعها طبقاً لما سطّرته تلك الروايات المعتمدة. ولأن النتائج العامة كانت مقبولة ومعقولة من وجهة النظر العلمية والإسلامية. ولكن شكوكهم أنصبّت على بعض التفصيلات الواردة في المصادر الإسلامية كعدد ضحايا عليّ وحمزة في المعركة إذ يرونها مبالغاً فيه، وكعدد قتلى قريش الذي يحدّدونه بين 45 و70 شخصاً.

وكانت نتيجة معركة بدر المباشرة استعداد قريش للأخذ بثأرها من قتلاها

(1) المرجع السابق، ص 22 ـ 25. بتصرف كبير.

(2) Muir, Life of Mahomet, op. cit, p. 165.

وكرامتها التي مرغت في التراب. فأعدّت حملة قوية تسندها فرقة من الخيّالة بقيادة خالد بن الوليد، وتحرّكت إلى المدينة للانتقام من قتلاها. وعرفت المعركة التي دارت رحاها بينها وبين الرسول «بمعركة أُحد» فما رأي المستشرقين عنها؟.

أشار «موير» إلى أن السبب الدافع لهذه المعركة هو انتقام قريش لقتلاها في معركة بدر، واسترداد مكانتها وهيبتها بين العرب التي تضعضعت كثيراً بعد هزيمتها في تلك المعركة. وقد سرد تفاصيل المعركة وحوادثها وما حصل فيها طبقاً لما أوردته الروايات الإسلامية خاصة الواقدي وابن هشام. وركّز بالخصوص على ذلك الخلاف الذي حصل بين المسلمين حول اختيار مكان المعركة. وكيف أن الرسول وذوي الأسنان من قومه كانوا يفضّلون استدراج القرشيين إلى المدينة لمحاربتهم في شوارعها. وكيف أن الشباب كانوا يفضّلون الخروج إليهم في جبل أُحد لمقارعتهم هناك. وكيف أن الرسول وإن كان من أصحاب الرأي الأول إلاّ أنه استجاب لحماس الشباب الأمر الذي نتج عنه انسحاب ابن أبي وأتباعه من المعركة[1].

والغريب أن «موير» وصف شجاعة النبي الشخصية إبّان انهزام المسلمين عنه، وتركه وحيداً أمام أعدائه الذين عقدوا العزم على الفتك به[2] ثم يقول في مناسبة أخرى: إنه لم يتمتع بهذه الشجاعة طوال حياته. وهو تناقض غريب ينبئك عن دواخل نفسه وما يضمره من حقد على النبي.

وعندما يعدّد «موير» نتائج معركة أُحُد فإنه لا يرى فيها تضعضع إيمان المسلمين ونبيّهم بصدق رسالته. ولكن هذه الهزيمة كانت دليلاً على اختبار الله لقوة إيمانهم وحثهم على التجمُّل بالصبر في مواجهة الكوارث. وليجعل الله منهم شهداء. كما يرجع سبب الهزيمة إلى انقسام المسلمين قبل بداية المعركة، وإلى عدم إطاعة الرماة لأوامر الرسول للبقاء في أمكنتهم وإلى قوة قريش المعنوية والمادية التي صممت على الأخذ بثأر قتلاها في معركة بدر[3].

ويفصل «وات» القول في معركة أُحُد، ويعزو انسحاب عبد اللّه بن أبي إلى اتفاق مع محمد للدفاع عن المكان الرئيس ضد هجوم العدو المنتظر وليس بسبب

(1) Ibid, op. cit, p. 172.

(2) Ibid, op. cit, pp. 167 - 185.

(3) مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 34.

الخلاف معه في تحديد مكان المعركة. كما يشكك «وات» في تولية «خالد بن الوليد» قيادة الخيالة القرشية في معركة أحد. ويرى أن هذا القول نتيجة عداوة المصادر نحوه لأن المصادر الإسلامية الأخرى كالواقدي مثلاً تتحدث عن قيادة صفوان بن أمية لها بدلاً من خالد بن الوليد[1].

ويذهب «وات» في منهجه الشكّي حول سير المعركة. فهو لا يصدق الروايات القائلة بانتصار المسلمين في بداية المعركة لأنهم لم يغنموا شيئاً، ولأن طليعة المسلمين لم تكن من القوة كما تدّعي هذه المصادر. أما المسألة الثانية التي يشك فيها فإنها تتعلّق بمعرفة ما إذا كانت غريزة السلب عند الرماة هي السبب الوحيد لنقص تغطية مؤخرة المسلمين التي تعرّضت للخيالة المكية. ولكن «وات» يعزو هزيمة المسلمين إلى تراخي الرماة عندما رأوا انتصار معسكرهم في بداية المعركة كما أن هذا الهجوم الجانبي على مؤخرة المسلمين لم يكن وليد اللحظة، بل كان جزءاً من خطة المكيين في المعركة[2].

ويرى «وات» أن انهزام المسلمين ليس عائداً إلى تفوّق المكيين العسكري ولكنه عائد إلى اجتماع الفوضى وحب السلب عند المسلمين، كما أن ضعف المسلمين العسكري ارتبط بزيادة عددهم، فكلما كان عددهم قليلاً كانوا أكثر تنظيماً وتصميماً على النصر. وكان من نتيجة هذه المعركة تضعضع روح المسلمين المعنوية واستغراقهم في قلق روحي عميق لأنهم أحسّوا أن الله قد تخلّى عنهم خلافاً لما حصل في معركة بدر التي كانت آية من عطف الله وعنايته بهم. كما أن هذه المعركة وإن كانت هزيمة للمسلمين فإنها ليست انتصاراً للمكيين لأنهم لم يستطيعوا تحقيق أهدافهم الاستراتيجية المتمثلة في القضاء على الأمة الإسلامية[3].

سلك «رودنسون» منهجية وات في وصف دوافع ونتائج معركة أحد. ولكنه يرى أن الرسول قد أصبح في موقف صعب بعد نهاية المعركة، فهؤلاء اليهود والمنافقون والمشركون قد فرحوا بنتيجتها. وهؤلاء المسلمون أصبحوا يتشككون في ألوهية الرسالة طالما كانت الهزيمة دليلاً على أن الله قد فَضَّل قريشاً على المسلمين.

(1) المرجع السابق، ص 37.
(2) المرجع السابق، ص 37 ـ 38.
(3) المرجع السابق، ص 42.

وهذه النتيجة لها عواقبها الوخيمة على إيمان المسلمين بنبوّة محمد لأن الله لم يهزم نبيًّا بهذه الصورة المذلّة[1].

ونحن نود تأكيد أن هذه الادعاءات والتحليلات ليست صحيحة، فالله وإن وعد نبيّه وأتباعه بالنصر النهائي إلا أنه تركهم يسعون له بالوسائل المعتادة. فإذا صدقوا النيّات، ودخلوا المعركة بروح معنويّةٍ عالية، وبقوة مادية معتبرة، واتخذوا جميع الاحتياطات اللازمة لتحقيق النصر فإن الله مؤيّدهم بالنصر. أما إذا كانت تصرّفاتهم عكس ما تمليه الوسائل العادية للانتصار فإنهم لا شك سيلاقون المصير الذي تؤدي إليه هذه الوسائل بداهة. يضاف إلى ذلك أن الله أراد اختبار المسلمين وامتحانهم ليتحقق من صدق إيمانهم وليجعل منهم شهداء وصدِّيقين، وليدفعهم إلى الاعتماد على وسائلهم المادية وقوّتهم المعنوية ولا يتركهم عالة على قدراته وسلطاته اللامتناهية.

ونحن لا نمضي في عرض وتحليل وجهة نظر المستشرقين حول معارك الجهاد الأخرى كمعارك الخندق وفتح مكة وحنين وغيرها لأنها خلية من التحاليل والاستنتاجات العلمية من وجهة نظر استشراقية ونود التركيز على النتيجة الأساسية لمعركتي «بدر وأُحد» والتي تتحدّد في موقف الرسول تجاه اليهود القاطنين بالمدينة. لأن هذه النتيجة كانت مثار جدال وتحليلٍ ونقاش من قِبَلِ المستشرقين تستحق منّا وقفة لبيان آرائهم وشبهاتهم حولها ثم الرد عليها وتفنيدها لأنها لا تزال تستخدم إلى يومنا هذا كمثالٍ على موقف المسلمين من اليهود.

يعتبر «موير» أن انتصار المسلمين في بدر وتقوية مركز الرسول الشخصي بالمدينة قادا محمداً إلى التحرّك ضد اليهود وضد المشركين المدنيين الذين عارضوا دعوته. وكان أول دم سفك بعد بدر هو لامرأة تدعى «عصماء بنت مروان» التي كانت تهجو الرسول، وتندد بتصرّفاته وتنكر رسالته، وتلا ذلك اغتيال اليهودي «أبو عفك» الذي كان معارضاً نشطاً للدعوة الإسلامية، والذي نظم أبياتاً من الشعر يهجو فيها الرسول وأصحابه. ثم اتخذت الإجراءات القمعية ضد بني قينقاع الذين تقول عنهم الروايات الإسلامية: إنهم نقضوا العهد الذي أبرموه مع الرسول. ويشكك «موير» في هذا التبرير. ويورد الروايات الإسلامية التي تناولت كيفية ذهاب الرسول إلى بني قينقاع بعد معركة بدر، وكيف اجتمع بسادتهم وطلب منهم الدخول في الإسلام قبل أن يحل بهم

---

(1) RODINSON (M.) Mahomet, op. cit, p. 215.

ما حلّ بقريش في بدر. وأكّد لهم أنهم يعلمون جيداً أنه رسول الله ولكنهم رفضوا دعوته تكبّراً، ثم وقعت حادثة اتخذت كذريعة للهجوم عليهم وهي المتعلقة بذهاب إحدى النساء المسلمات إلى سوق بني قينقاع وتعرّضها لخدش حيائها هناك وتدخّل أحد المسلمين لحمايتها، وإصابته من قبل اليهود بإصابات قاتلة، وانتهاز الرسول هذه الفرصة للقضاء عليهم ومحاصرته لهم في آطامهم مدة خمسة عشر يوماً، واستسلامهم له بعد أن يئسوا من مساعدة حلفائهم الخزرج لهم. وتهيّأ القوم لتنفيذ الموت عليهم إلا أن تدخّل حليفهم ابن أبي في آخر لحظة أنقذ أرواحهم من موت محقق فغادروا المدينة إلى أذرعات بسوريا، وهكذا استولى محمد على سلاحهم، وتركهم يحملون بقية متاعهم[1].

خصّص «وات» فصلاً طويلاً بعنوان: «محمد واليهود» عالج فيه كيفية دخول اليهود إلى الجزيرة العربية، واستقرارهم بيثرب، وعلاقتهم بالأوس والخزرج، وحالتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية أيام هجرة الرسول إليها، ومحاولات الرسول التفاهم معهم، والجدال الفكري الذي اندلع بينهما ثم كيفية تحوّله إلى صراع مادي نجم عنه إجلاؤهم عن الجزيرة العربية.

ونحن لا يهمّنا في هذا الصدد إلا ذلك الصراع الذي دار بين الرسول واليهود على الصعيدين الفكري والمادي، لأننا عالجنا بقية المواضيع في مباحث سابقة.

يقول «وات»: «أدرك محمد منذ بداية رسالته ذلك التشابه الكائن بين الرسالة التي أُوحِيَ بها إليه وتعاليم اليهودية والمسيحية»[2]. وعنى «وات» بذلك قول ورقة للرسولة منذ بداية نزول الوحي عليه: إن ما يأتيه هو الناموس الذي أنزل على موسى.

ويرى «وات» أن الرسول قد ساير اليهود في العديد من عباداتهم كالصلاة، والتوجّه نحو بيت المقدس، ولكنه يعلّل أن هذا التوجّه نحو الشمال لا يعني حتماً أنه راجعٌ إلى تأثير اليهود أو رغبة في تقليد اليهود، لأن هذه العادة كما يبدو، كانت أيضاً عند المسيحيين[3]. ويورد «وات» العديد من الطقوس الإسلامية الأخرى المشابهة لليهود أيام هجرته الأولى كصيام يوم عاشوراء، وبناء مسجد الرسول على هيئة كنيس

(1) Muir, Life of Mahomet, op. cit, pp: 132 - 138.

(2) مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 302.

(3) المرجع السابق، ص 303.

يهودي ولكنه ينفي هذه الواقعة التي استند في روايتها إلى «نولدكه» وبيكر الألمانيين إلا أنه يؤكد أن محمداً قبيل الهجرة وبعدها، كان يميل إلى صياغة ديانته على شكل الديانة اليهودية وتشجيع أتباعه في المدينة على الاحتفاظ بالطقوس اليهودية التي تبَنّوها[1].

ويرى «وات» طبقاً للمصادر الإسلامية أن الرسول عندما يئس من إقناع اليهود بالدخول في الإسلام، أخذ يغيِّرُ في سياسته تجاههم على المستوى الإيديولوجي والسياسي. فقد نبذ الاتجاه نحو القدس للصلاة وغيّر اتجاهها إلى مكة. ثم شرع في صيام شهر رمضان الذي يخالف الطقوس اليهودية، وأعلن عدم وجوب صيام يوم عاشوراء. وتدل هذه الوقائع على قطع الصلات بين المسلمين واليهود، وسلوك محمد اتجاهاً جديداً في ميداني السياسة والدين. وظهر الصراع العسكري بين الطرفين بعد أن سبقه صراع فكري هدّد أسس الديانة الإسلامية. وهكذا أصبح إبراهيم أباً للعرب والإسرائيليين على حدّ سواء بعد أن اطلع المسلمون على قصته من اليهود في المدينة. وعندما «حلّت القطيعة بينهما احتفظ إبراهيم في نظر المسلمين بمهمتين تستدعيان احترامه، كان أب العرب واليهود، وقد عاش قبل نزول التوراة على موسى والإنجيل على المسيح فلم يكن إذاً مسيحيًا ولا يهوديًا[2]. وكان من نتيجة هذا الصراع الفكري عدم اعتبار المسلمين أنفسهم يهوداً أو نصارى. بل هم أمّة متميّزة عنهما تتبع ملّة إبراهيم الحنيف المسلم، ودينه هو الدين الصافي. وعندما تطوّر هذا الصراع الفكري هاجم القرآن اليهود في العديد من آياته واتهمهم بتحريف التوراة الحقيقية، وعاب عليهم إنكار نبوّة محمد الذي يجدونه عندهم في كتبهم المقدسة. وعندما بلغت هذه المجادلات الفكرية أقصاها تطوّر الصراع الفكري إلى نزاع عسكري كان الهدف منه إجلاء اليهود عن المدينة.

ويسهب «وات» في وصف الصدام العسكري الأول بين المسلمين واليهود الذي أدّى إلى حصار قبيلة بني قينقاع وطردها. ويشير إليها طبقاً لما أوردناه لدى «موير»[3]. ثم تلا ذلك مقتل كعب بن الأشرف ذي الأب العربي الذي يتصرّف وكأنه ينتمي إلى قبيلة أمه وهي بنو النضير. وقد نظم أشعاراً ضد المسلمين بعد معركة بدر أدّت إلى

---

(1) المرجع السابق، ص 304.

(2) المرجع السابق، ص 313.

(3) المرجع السابق، ص 318 ـ320. بتصرف كبير جدًا.

مقتله. وبعد مضي سنة تماماً من وفاة كعب طردت قبيلة بني النضير من المدينة. ومبرّر ذلك الطرد يتلخّص في ذهاب الرسول إليهم وطلبه منهم المساهمة في دفع ديّة قتيلين وبينما كان ينتظر الجواب غادر محمد المكان مسرعاً تاركاً أصحابه هناك. وعندما لحقوا به في المدينة أخبرهم أن القوم كانوا يتآمرون عليه لقتله وطلب من تلك القبيلة مغادرة المدينة تحت طائلة الموت في مدة عشرة أيام. ويشك «وات» في هذا التبرير ولكنه يفسّر الواقعة بأنها دفاع عن النفس لأن الرسول يعلم جيداً، حسب الآراء السائدة في شبه الجزيرة، آنذاك، أنه إذا سنحت الفرصة المناسبة انتهزها أعداؤه وقتلوه. وكان التأخير في إعطاء الجواب لإتاحة الفرصة لقتله ولهذا اعتبر عملاً عدائيًّا[1]. وكانت نتيجة الحصار المضروب عليهم أن غادروا المدينة باتجاه خيبر بعد أن تخلّوا عن أسلحتهم ومحصول التمر الخاص بهم واستولى المهاجرون على مساكنهم ومزارع نخيلهم.

ولم تَقِفِ المصادمات العسكرية بين الطرفين عند هذا الحدّ. فقد استمرّ اليهود في التآمر من خيبر ضد المدينة، وقاموا بدور كبير في إنشاء الحلف الكبير الذي جاء لحصار المدينة. وكان بنو قريظة ما زالوا بالمدينة في أثناء حصارها، ويقول «وات»: إنها قد ظلّت على الحياد إبَّان الحصار ولكنها قامت بمفاوضات مع أعداء محمد ولو أنها وثقت بقريش وحلفائهم من البدو لانقلبت عليه. وهكذا هاجم محمد بني قريظة بعد أن تخلّص من أعدائه. وبعد حصارها في أطمها طلبت الاستسلام بنفس الشروط التي استسلم بها بنو النضير. وبعد مفاوضات طويلة استسلمت بدون قيد أو شرط. وخضعت لحكم سعد بن معاذ القاضي بقتل الرجال، وتقسيم الأموال وسبي الذراري والنساء، وقد نفذ الحكم في اليوم التالي كما يبدو.

رد «وات» على انتقاد الكتّاب الغربيين لهذا الحكم القاسي لأنه يرى ـ أي وات ـ أن الولاء للأمة الإسلامية هو فوق كل ولاء. وأن حلفاء بني قريظة من الأوس عندما تركوهم فلأنهم نقضوا العهود التي أبرموها مع الرسول[2]. وهكذا أدّت هذه السلسلة من المعارك والصراعات إلى إجلاء اليهود عن المدينة ثم الاستيلاء على معقلهم الأخير في خيبر. وأخيراً تَمَّ إجلاؤهم النهائي من الجزيرة العربية إبّان خلافة عمر بن الخطاب.

---

(1) المرجع السابق، ص 323. بتصرف كبير.

(2) المرجع السابق، ص 330.

عالج «رودنسون» علاقة المسلمين باليهود إبّان هجرة الرسول إلى المدينة بعمق كبير. وكرّر نفس المعلومات التي أشار إليها «وات». وتعرّض لواقعة حصار بني قينقاع وكيفية إخراجهم من المدينة، وبعد معركة أُحد اشتدّ نقد المنافقين واليهود للرسول وأصحابه. ودخل في جدال فكري معهم. ويعزو «رودنسون» مناظرة الرسول لليهود من الناحية الفكرية إلى أولئك النفر من اليهود الذين اعتنقوا ديانته وآمنوا برسالته فساعدوه على مقارعة بني جلدتهم في ديانتهم ومعتقداتهم. وهم الذين أبلغوه برسالات الأنبياء السابقين له. وعندما غيّر الرسول اتجاه الصلاة من القدس إلى الكعبة كانت تلك هي القطيعة النهائية بينه وبين اليهود[1].

ثم تعرّض «رودنسون» إلى النزاع الذي اندلع بين المسلمين وبني النضير دونما تحليل يذكر. ويرتب على ذلك نتيجة مفادها عدم استطاعة حلفائهم مساعدتهم في محنتهم. وهكذا شعر يهود بني قريظة بالخطر الداهم الذي يتهددهم وعقدوا آمالهم على أبي سفيان وحلفائه للقضاء على محمد إبّان حصارهم للمدينة، وقد قادت هذه الحوادث في نهايتها إلى اغتيال «أبي رافع اليهودي». ومحاولة اليهود للإيقاع بين ابن أبي في واقعة تنازع أنصاري مع أحد المهاجرين حول بئر للمياه. وكيف أن ابن أبي هدّد بإخراج المهاجرين من المدينة بعد رجوعهم إليها. وكيف أن الرسول قضى على الفتنة في مهدها. وشعر الرسول بالخطر الذي يتهدّده من وجود بني قريظة بجانبه بعد أن مالؤوا أعداءه عند حصارهم المدينة. هنالك قرّر إزالة هذا الخطر بصورة نهائية فاتّهمهم بقطع العهود التي أبرموها معه وطلب منهم مغادرة المدينة إلا أنهم تأبوا عن ذلك. واستعدّوا للقتال والحصار. وكانوا مزهوين بعددهم وعُدّتهم. واستمرّت المناوشات أياماً طويلة شعروا خلالها أنهم فقدوا الأمل في مساعدة حلفائهم الأوس لهم. فطلبوا من الرسول أن يمنحهم نفس الشروط التي منحها لنظرائهم من بني قينقاع وبني النضير، إلا أنه رفض أية محادثات معهم وطلب منهم التسليم بدون قيد ولا شرط وأن يخضعوا لتحكيم أحد حلفائهم وهو سعد بن معاذ الذي كان يعاني من جرح غائر

---

(1) RODINSON, Mahomet, op, cit, p. 218 - 221.

أوردنا آراء رودنسون باختصار شديد. ونود الملاحظة أن ما سطّره هذا الكاتب هو صورة طبق الأصل لما أورده «مونتجمري وات» وإن الاختلاف بينهما يظهر في الأسلوب. ولا يتجلى أبداً في التفاصيل أو التحاليل.

في معركة الخندق. فارتضته بنو قريظة على ذلك، وقد طلبت سابقاً أبا لبابة للتفاوض معهم. وعندما قدم إليهم حليفهم القديم ورأى حالتهم السيِّئة وخوفهم من المصير المجهول الذي ينتظرهم وسؤالهم له عمّا سيحدث لهم أشار لهم بيده إلى حلقه ومعناه ينتظرهم الذبح والاستئصال.

وعندما استسلمت بنو قريظة حفر لهم المسلمون خنادق كبيرة وقادوهم جماعات جماعات مكتوفي الأيدي، فضربت أعناقهم بأستثناء بعض الأشخاص الذين شفع فيهم أصحابهم من المسلمين. وكانت إحدى النساء اليهوديات لاقت نفس المصير لأنها ألقت على أحد المسلمين حجراً فقتلته.

يقول «رودنسون»: إنه من الصعوبة بمكان إصدار حكم على مجزرة بني قريظة. لأنه يجب الأخذ بعين الاعتبار أخلاق وطبائع ذلك الزمان المتسمة بالقسوة والصرامة. ولكن بعض الوقائع المصاحبة لهذه الحادثة تلقي بظلال من الشك حول تفاصيلها. ولو اعتقدنا صدق قصة أبي لبابة. فهل كان قرار استئصال بني قريظة قد حُدِّد سلفاً؟. وهل كان الرسول على علم برأي سعد بن معاذ الذي طلب من الله أن يطيل في عمره حتى يشترك في قتال بني قريظة ويستأصل شأفتهم؟. وهل كان قرار الرسول بتفويض سعد بن معاذ في قضية بني قريظة لأنه يعلم مسبقاً رأيه فيهم وهو حليف لهم؟. ويرى «رودنسون» أخيراً أن المجزرة قد وقعت لأسباب سياسية وبسبق إصرار. فبنو قريظة يجسدون خطراً دائماً على الرسول في المدينة، ولو تركهم يغادرونها كبقية أضرابهم لتقوّت بهم الطائفة اليهودية المتجمّعة في خيبر فالأموات فقط لا يعودون. يضاف إلى ذلك أن هذا الإجراء القاسي يفتّت من عضد أعدائه. وبالتالي فإن الحل الذي قرّره لهم هو أفضل الحلول من الناحية السياسية. ونحن نعلم أن رجال السياسة لا يعيرون الاعتبارات الإنسانية أهمية ما لم توظف للأغراض السياسية. وعندما انبلج الفجر الأحمر لشهر مايو عام 627 ميلادية على مقابر بني قريظة الجماعية استطاع محمد استشراف المستقبل بثقة واطمئنان[1].

وعندما عالج «موير» هذه القضية، فإنه لم يخرج عن الإطار العام الذي عالجها فيه كلٌّ من «وات» و«رودنسون» وإن كان أكثر تفصيلاً في إيراد الوقائع. وأقل تحليلاً

(1) RODINSON, Mahomet, op. cit, p. 248.

من زميليه بالرغم من الأوصاف المأساوية التي يطلقها على هذه الحوادث، والتي لم يراع فيها الظروف الزمانية والمكانية المحيطة بها.

ونحن بعد أن عرضنا عليك آراء المستشرقين حول علاقة المسلمين باليهود في المدينة المنوّرة يجب علينا أن نرد على بعض الشبهات التى أثيرت بالخصوص طبقاً لمنهاجنا الذي سرنا على منواله. ونرى منذ البداية أن أصحابنا الثلاثة قد عذروا الرسول في اتخاذ هذه القرارات التي تعتبر قاسية بمعيار زماننا. ولكننا نراها غير ذلك لو قابلناها بالإبادة الجماعية التي أصابت البشرية عبر مسيرتها الحضارية والتي لا تزال تطبق إلى يوم الناس هذا. فكيف يمكن التأسي على قتل بضع مئات من الأشخاص كانوا يهدِّدون الرسول في وجوده ولا نتأسّى على المذابح اليومية التي يقوم بها الكيان الصهيوني في لبنان وفلسطين المحتلة؟. وكيف يمكننا أن نطلق على الأفعال التي قام بها الرسول دفاعاً عن نفسه ضد أعدائه بـ«المأساوية» و«اللاإنسانية» بينما تستمر المذابح والإبادة الجماعية في أصقاع عديدة من العالم بدون شفقة ولا رحمة؟. ولكن دعنا من هذا كله وانظر إلى الأسباب الحقيقية التي قادت الرسول إلى اتخاذ مثل تلك الإجراءات التي لا مناص له من القيام بها والتي تتحدّد في بداية معارضتهم للرسول بعد أن عقد معهم وثيقة الأمان والاطمئنان فأظهروا بداية الرغبة في التعاون معه آملين في أن تتغيّر الظروف مستقبلاً لمصلحتهم باعتناق محمد ديانتهم أو قضاء قريش عليه، ولكن عندما لاحظوا ارتفاع نجمه، وانتشار دعوته، وكثرة أتباعه، وتعدّد انتصاراته، ومخالفته لهم في العديد من العبادات والمعاملات أخذوا يتآمرون عليه، ويحيكون الدسائس ضده، ويؤلبون عليه أعداءه، وكانوا سبباً مباشراً في بروز المنافقين في المدينة. فقد بدأوا حرب الجدل والمناظرة الذي يحسنون استخدامه، وكان له تأثيره الواضح في الكثير من المنافقين الذين تأثروا بهذه الدعاية الفكرية المنظّمة وقد ردّد القرآن هذه الظاهرة بقول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَـٰنِكُمْ كَـٰفِرِينَ﴾[1]. ونستنتج من سياق هذه الآية تأثّر بعض سكان المدينة من أهل اليهود في مجادلاتهم الفكرية ضد الرسول وأنهم أطاعوهم فمردوا على النفاق واستطالوا فيه.

ولو رَجَعْتَ إلى كتب التراث لوجدتها مليئة بتلك المجادلات الفكرية التي نصبها اليهود للنبي والمسلمين، ولاطّلعت على سوء أدبهم، واستطالتهم على الرسول

(1) سورة آل عمران، الآية: 100.

ومحاولتهم تعجيزه بطرح أسئلة فكرية وغيبيّة عليه. ولرأيت سخريتهم من الشعائر الإسلامية وتندّرهم من عبادات المسلمين ومعاملاتهم[1].

ثم تعدّت العداوة الجدال النظري والفكري إلى الفتنة بين المسلمين. فهذا «شاس بن قيس» كبير اليهود، يمرّ على نفر من الأوس والخزرج اجتمعوا في مجلس يتبادلون الحديث في أخوّة ومحبة، وقد أساءه ذلك وحَزّ في قلبه وغاظه لما رأى المسلمين على ما هم عليه من الأُلْفَةِ والمحبة. فأمر شاباً من اليهود كان يجلس بالقرب منهم أن يذكر يوم «بُعاث» ـ وهو اليوم الذي قاتل فيه الأوس والخزرج بعضهم بعضاً ـ وأن ينشدهم بعض ما كانوا يقولونه من الأشعار لإذكاء العداوة القديمة، فلمّا فعل ذلك، تكلّم الأوس والخزرج، وتنازعوا وتفاخروا حتى امتشقوا السلاح وكادوا يعيدون الحرب جذعة. وعندما سمع الرسول بذلك هرع إليهم قائلاً: «**يا معشر المسلمين أبدعوى الجاهلية وأنا بين أظهركم بعد أن هداكم الله إلى الإسلام وأكرمكم به، وقطع عنكم به أمر الجاهلية، واستنقذكم من الكفر، وألّف به بينكم**». فعرف الناس أنها فتنة أيقظها أحد اليهود الذي أراد لهم التفرقة والشقاق[2].

وهكذا عندما لج اليهود في الخصام، ونابذوا الرسول وأتباعه العداء، ونقضوا العهود والمواثيق التي أبرمها معهم، اضطرّ الرسول في النهاية إلى معاملتهم بالمثل دفاعاً عن نفسه وعقيدته وأصحابه. وقد تمثّل الرد الشرعي العسكري عليهم بعد معركة بدر حينما قطعوا مضمون العهد الذي أبرموه معه، فاضطرّ الرسول إلى أن يجمعهم بسوق بني قينقاع ويخطب فيهم قائلاً: «**يا معشر يهود أسلموا قبل أن يوقع الله فيكم كمثل وقعة قريش، فوالله إنكم لتعلمون أني رسول الله**» فقالوا: «يا محمد لا يغرنّك من لقيت إنك قهرت قوماً غماراً وإنّا والله أصحاب الحرب. ولئن قاتلتنا لتعلمنّ أنك لم تقاتل مثلنا»[3].

---

(1) أ ـ النويري، نهاية الأرب، المرجع السابق، جزء 16، ص 358 ـ 378.
ب ـ القرطبي، الجامع، المرجع السابق، ج 4، ص 134.
ج ـ ابن هشام، السيرة، المرجع السابق، ج2، ص 29 ـ 34.
(2) النويري، نهاية الأرب، المرجع السابق، ج 16، ص 379.
(3) أ ـ النويري، المرجع السابق، ج 17، ص 68.
ب ـ الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج3، ص 1360.

وقد أكد الطبري في تاريخه أن بني قينقاع كانوا أول يهود نقضوا ما بينهم وبين رسول الله ﷺ وحاربوا فيما بين بدر وأحد[1]. وهكذا فإن سبب محاربتهم وإجلائهم عن المدينة لم يكن عائداً إلى واقعة المرأة التي هتك عرضها لديهم. ولكن لأنهم نقضوا عهدهم وحاربوا الرسول فردّ عليهم بمثل ذلك. وليست واقعة المرأة إلا القشّة التي قصمت ظهر البعير. ولم تكن مختلقةً كتَبريرٍ واه لطردهم كما قال المستشرقون. وقد كانوا يستحقون مصيراً أسوأ من الطرد لو لم يتدخّل ابن أبي لمصلحتهم حتى شفع لهم بإلحاحه عند الرسول فأنقذ أرواحهم من الموت الذي يستحقونه.

ولم تحسم معركة بني قينقاع الموقف مع اليهود، فقد بقي في المدينة أعداد كبيرة منهم، ولا يزال الطرفان يتربّصان ببعضهما الدوائر. وعندما حصلت معركة أحد ونتائجها السيِّئة على المسلمين فرح اليهود بها فرحاً شديداً، واعتقدوا أن بمكنتهم مطاولتهم ومقارعتهم بالسنان بعد أن أظهروا ضعفاً عسكريًّا في معركة أُحد. وأخذت السحب تتجمع قاتمة في العلاقة المشوبة بالحذر والتربّص بين الفريقين. حتى حصلت واقعة ذهاب الرسول رفقة أصحابه إلى بين النضير للاستعانة في فدية قتيلين من بني عامر قتلهما عمرو بن أمية الضمري. فلاحظ الرسول اختلاءهم ببعضهم، وإمهالهم له للرد على طلبه، وكانوا يدبّرون مكيدة للإيقاع به، والتخلّص نهائيًّا من شخصه، وانتبدوا عمرو بن جحاش بن كعب ليعلوَ البيت الذي يستند الرسول إلى جداره ليلقي عليه صخرة فيستريحوا منه. وعندما علم النبي بذلك غادر مكانه مسرعاً، وأبلغ أصحابه بمؤامرة اليهود ضده وبعث إليهم طالباً منهم الخروج من بلاده لأنهم همّوا بالغدر به وأجّلَهم عشرة أيام وحاصرهم لياليَ طويلة حتى نزلوا على حكمه وغادروا المدينة غير مأسوف عليهم[2].

وهكذا فإن الرسول لم يكن متجنياً على بني النضير، ولم يتّخذ قراره متعجلاً، ولم يكن ردة فعل آنية، ولكنه نتيجة معاملة سيِّئة طويلة مريرة. ولم يتخذ إجراءات قاسية ضدهم لأنه أمهلهم، وبعث لهم سفيراً من أصحابه للانسحاب والجلاء من بلده

(1) الطبري، المرجع السابق، ج 3، ص 1360.

(2) أ ـ النويري، نهاية الأرب، المرجع السابق، ج 17، ص 137 ـ 140.

ب ـ الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج 3، ص 1448 ـ 1452 والأسلوب من عندنا.

من تلقاء أنفسهم. وعندما أعيته الحيلة حاصرهم ثم انتصر عسكريًّا عليهم، ولكنه وفّر عليهم أوراحهم وأنقذهم من المصير الذي يستحقونه عن جدارة.

فلو تركنا ذلك كله، وحلّلنا موقف الرسول من بني قريظة لوجدناه عبارة عن دفاع شرعي قام به ضد أعدائه الذين حرّضوا عليه قريشاً والعرب من بني غطفان للقضاء المبرم عليه. ذلك أن السبب الأساسي لغزوة الخندق يكمن في أنه بعد إجلاء بني النضير من المدينة قام نفر من بني قريظة وبني النضير وقدموا على قريش بمكة فدعوهم إلى حرب رسول الله وأنهم سيكونون معهم في ذلك. ثم ذهبوا إلى غطفان من قيس عيلان فدعوهم إلى حرب رسول الله وأخبروهم أنهم سيكونون معهم[1].

وهكذا كان بنو قريظة هم السبب في جمع الجموع ضد الرسول. وكانوا السبب في حصار المدينة الذي استمرّ أياماً طويلة كانت الدعوة الإسلامية تمرّ في أثنائها بأخطر مراحلها حينما اجتمع عليها أعداؤها يداً واحدة للقضاء عليها. بل إن بني قريظة حاولوا الهجوم على المدينة ليلاً إبّان حصارها وضرب المسلمين من الخلف، ويكونون بذلك قد نقضوا العهد الذي أبرموه مع الرسول، وناصروا أعداءه عليه، وحرّضوا خصومه ضده. وهذا الموقف يستحق ردّاً قاسياً ملائماً له، وهذا هو السبب الذي دعا الرسول إلى الحكم عليهم بالإعدام لارتكابهم الخيانة العظمى ضده. ولا يغرنّك تأسي المستشرقين على هذا الحكم الذي تنحسر عنه صفة الشدة والقسوة عندما تتذكّر أن هؤلاء كانوا معاهدين فنقضوا العهد، وكانوا حلفاء فقاتلوا حلفاءهم من المسلمين وهم في موقف حرج كانوا أحوج فيه إلى النُّصرة والمساعدة. ولو عفا عنهم الرسول وذهبوا إلى خيبر لكثروا الجموع عليه، ولناصبوه العداوة والقتال عندما تكون الظروف سانحة. ومن هنا يفقد التفجّع والتأسي على مصيرهم كل معنى إنساني، ناهيك من أن هذه التصرّفات كانت عادية بمعيار أخلاق وتصرّفات ذلك الزمان. وما زالت كما هي عليه إلى الآن، فالمعايير الخلقية لم تتغيّر كثيراً بالنسبة إلى مصالح الدول العليا إذ يباح من أجلها ما هو مستنكر للرجل العادي في الظروف العادية.

هكذا أتينا على بحوثنا الأربعة حول السيرة النبوية التي درسناها من وجهة نظر استشراقية. وقد حاولنا التعرّض إلى النقاط البارزة في حياة الرسول الحافلة بجلائل الأعمال فعرضنا آراءهم حولها، ثم حلَّلناها ومحصناها وردنا على شبهاتهم حولها.

---

(1) الطبري تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج 3، ص 1463 ـ 1464.

ولا نستطيع معالجة السيرة بكاملها لأن الموضوع قد تشعّب كثيراً، ولأن الشبهات تكاد تكون محصورة فيما أتينا على ذكره.

نعم لقد اقتصرنا على آراء أصحابنا الثلاثة من المستشرقين دون سواهم لأنهم كتبوا السيرة بمعيار علمي نوعاً ما، ولأنهم لم يكونوا بذلك الشطط والتعصّب الذي كان عليه أسلافهم، ولأنهم حاولوا فعلاً دراسة الرسول باعتباره مصلحاً اجتماعيًّا أكثر من كونه نبيّاً ومرسلاً. ولأنهم أعجبوا فعلاً بشخصيته وبمشروعه الذي تحقق به العدل والحرية والمساواة في رقعة كبيرة من الكرة الأرضية. ومع ذلك فإن في كتاباتهم الكثير من الهنات والطعنات والشبهات حاولنا الرد عليها بعد إيرادها بأسلوب علمي خال من التهجّم والإسفاف. وقد فعلنا ذلك لإطلاع قومنا على هذه النوعية من الدراسات حتى يقفوا عليها أولاً، ثم يدرسوها ثانياً ثم يردوا عليها ثالثاً. وقد كان هذا مسلكنا ومنهجنا ابتغينا منه الفائدة لأمتنا وديننا والله على ما نقول شهيد.

الخاتمة

هكذا تجوّلنا في رحاب السيرة النبوية العطرة، معالجين خصائصها ومراحلها، وتطوّرها وآمالها، وأحلامها وآلامها، ورأينا ذلك العزم الذي لا يلين، والتصميم الذي لا ينثني أمام تحقيق الأهداف السامية التي كلّف بها الرسول والتي بذل في سبيلها كل غال ونفيس، فلم يتقاعس أو يضعف أو يستكين، ولكنه مضى في طريقه لا يلوي على شيء، رافضاً كل التسويات والمغريات المادية والمعنوية التي قدمها له قومه. واثقاً بصدق رسالته، متّكلاً على ربه الذي يوجّهه ويهديه سواء السبيل. مجتازاً للصعاب والعقبات التي تفتُّ في عزيمة الرجال الأشداء. عالماً بأن ما يدعو إليه فيه خير وسعادة للإنسانية ولبني قومه في الدنيا والآخرة. هذه هي بالضبط النتائج التي يمكننا استخلاصها من السيرة النبوية مروية من وجهة نظر استشراقية.

نعم لقد اتسمت آراء هؤلاء القوم بالعديد من الشبهات، والغمزات واللمزات والشكوك ولكنهم أجمعوا في النهاية على صدق رسالة الرسول، وسمو مهمته وعَدُّوهُ من عظماء التاريخ الذين لا يجود الزمان بمثلهم إلاّ في نادر الأحوال.

لقد شكك هؤلاء المستشرقون في قضية الوحي الإلٰهي، وحاولوا تفسيره بشتى الطرق والوسائل، ولكنهم أجمعوا على أن الرسول كان صادقاً عندما ينبئ قومه بأن ما يتنزّل عليه ليس صادراً من ذاته، وليس مستقى من رفاقه، وليس رئياً من الجن والشياطين يوسوس له في قلبه، ولكنه وحي صادر من علٍ ومن قوة خارقة لا يملك إلاّ أن يستجيب لها، وينفّذ تعاليمها ويثق بها، ويتوكّل عليها حتى استطاع أن يحقق ما عجز عنه الآخرون على مرّ العصور.

لقد رأينا آنفاً عقم مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية لافتقارها إلى المقومات العلمية التي تمكنها من أداء وظيفتها الحيوية. وهكذا تكون نتائج هذه

الدراسات صادرة عن الأحكام الشخصية المسبقة التي تتأثر بالعاطفة والهوى أكثر من تأثّرها بالحقائق الدامغة التي لا يطال الشك مصداقيتها.

فالسيرة النبوية تحتاج إلى منهج إسلامي خالص لدراستها. وهذا المنهج يعتمد في الدرجة الأولى على إيمان الباحث بصدق الرسالة المحمدية واستمداد معارفها من المصادر العلوية. وإذا كان الإيمان لا يتحقق لدى هؤلاء المستشرقين فإنه ينبغي على الأقل احترام المصادر الغيبية لهذه الرسالة السماوية. كما يعتمد المنهج الإسلامي على منهج موضوعي يقود إلى حقائق المادة المدروسة دون فرض الفروض المتعسّفة أو إصدار الأحكام المسبقة ونبذ وتجاوز سائر الإسقاطات التي تعرقل الوصول إلى الحقائق العلمية المجرّدة.

لقد حاول أصحابنا ـ ممن اعتمدنا على أبحاثهم ـ أن ينصفوا الرسول في الكثير من أعماله وأقواله وتصرّفاته. وأن يبرّروا العديد من تصرّفاته التي لا تتلاءم ومعطيات العصر الحديث، وأن يشهدوا بعظمته وإخلاصه وصدقه، وأن يضعوه في المرتبة الأولى من أبطال التاريخ. ولكنهم عادة ما يتعسّفون في إصدار أحكامهم التي لا تستند إلى الأدلّة والبراهين العلمية السائغة.

ولعلّ السبب في عقم مناهج المستشرقين في مجال الدِّراسات الإسلامية بصورة عامة، والسيرة النبوية بصورة خاصة أن هؤلاء الباحثين إما أن يكونوا ماديين علمانيين لا يؤمنون بالتصورات الغيبية، ولا بالأفعال اللاعتيادية، ويضعون كل شيء تحت مجهر الحقائق المادية العادية، وإما أن يكونوا من اليهود أو النصارى وبالتالي فإنهم لا يؤمنون بالديانة الإسلامية ويشكّكون في مصدرها الإلٰهي، ويعتبرونها على الأقل من الأعمال الإنسانية العظيمة التي لا علاقة لها بالفيض الإلٰهي. وهكذا عندما تدرس أفكار وتحاليل هؤلاء الناس فإنك تجدهم يشكّون في العديد من الحوادث والأخبار التاريخية التي أجمعت على صحتها معظم المصادر الإسلامية. ورأيت كيف أنهم أثاروا الشكوك حول سنة مولد الرسول، وحول اسمه، وفي وجوده أصلاً. وهكذا قامت دراسة السيرة النبوية على الشك والنفي في كل شيء، كما أن المناهج الاستشراقية التي تناولت السيرة النبوية اعتمدت على مقابلة حوادثها بما هو حاصل في زماننا وظروفنا، ولا ينظرون إليها بمعيار زمانها ومكانها، وهذا خطأ منهجي كبير لأن الحكم على الحوادث التاريخية مرهون بظروفها التي حصلت فيها.

لقد أصاب المستشرق الهولندي «سنوك هرجرونيه» كبد الحقيقة عندما أعلن أن سيرة محمد الحديثة تدل على أن البحوث التاريخية مقضي عليها بالعقم إذا سخّرت لأية نظرية أو رأي مسبق. كما أن المناهج العلمية الحديثة تحتاج إلى معرفة الكثير من العوامل والظروف البيئية والزمنية خاصة تلك القوى الباطنة التي لا تقع تحت مقاييس العقل والمنطق والتي يعمل بتأثيرها الأفراد والجماعات[1].

لقد رأينا كيف أن من تعرّضنا لدراساتهم حول السيرة النبوية حاولوا رد أصولها إلى عوامل خارجية تتمثل في الديانتين اليهودية والمسيحية. وهذه الهوة سقط فيها كل المستشرقين بلا استثناء. وقد انتهز هؤلاء القوم ذلك التشابه بين الديانة الإسلامية والديانتين السماويتين السابقتين لها فحكموا عليها بعدم الأصالة واعتبروها عالة على ما قبلها من الديانات. ولكنهم لا يبرزون تلك الاختلافات الأساسية والجوهرية التي تفرق بينهما وهذا خطأ منهجي بحت طالما أثبتنا عقمه، وعدم صحته وتهافت حججه.

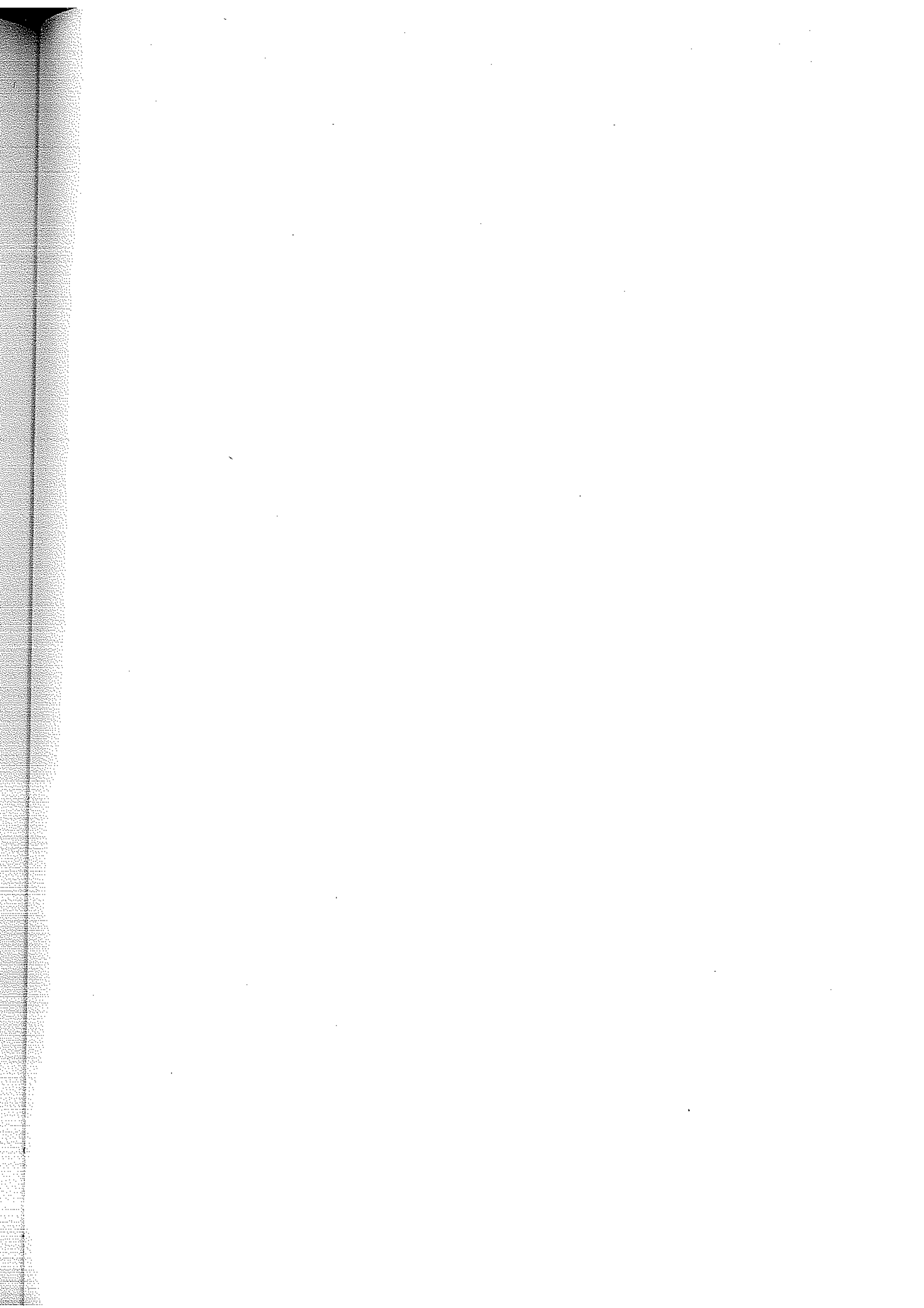
لعلّك أيها القارئ الكريم تستنتج من تلقاء نفسك تلك الهنات والشبهات التي شابت دراسة هؤلاء القوم في مجال السيرة النبوية بعد قراءتك للمباحث الأربعة التي سطرناها لك. ولعلّك تدرك بقريحتك وحصافتك تلك الأخطاء المنهجية التي وقعوا في براثنها دونما حجج وأدلّة سائغة. ولعلّك أخيراً باستقرائك لردودنا عليها في مظانها توافقنا على أننا قد وضعنا أيدينا على تلك المواطن الضعيفة من مناهجهم. فإذا كان الأمر كذلك. وإذا كنا مقرّين منذ البداية على أن ردودنا لم تشمل إلاّ الشبهات الكبيرة والمؤثرة تاركين التفاصيل والجزئيات إلى فرصة أخرى فإننا نقترح عليك الآن دراسة منهجية وآراء هؤلاء القوم حول الفقه الإسلامي، فما آراؤهم بالخصوص يا ترى؟. هذا ما سنعالجه في الفصل المقبل والأخير بإذن الله.

---

(1) عماد الدين خليل، المستشرقون والسيرة النبوية، مقال في مناهج المستشرقين، ص133.

الفصل الرابع

المستشرقون والفقه الإسلامي



مقدمـــة

اتفق علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم، ومشاربهم، واجتهاداتهم على أن كل ما يصدر عن الإنسان من عبادات ومعاملات له في الشريعة الإسلامية حكم يستند إليه، ويعتمد عليه. وأن هذه الأحكام التي تنظم هذه القضايا الدينية أو الدنيوية قد بيَّنها القرآن الكريم والسّنة النبوية، فإذا لم تكن هذه الأحكام واضحة الدلالة في هذين المصدرين الأساسيين بحث لها المجتهدون حلولاً ناجعة تستند إليهما بعد استفراغ الوسع، وبذل الجهد لاستنباط هذه الأحكام من أدلّتها التفصيلية.

وكما اتفق علماء المسلمين على وجود أحكام في الشريعة الإسلامية تنظّم حياة الإنسان الدنيوية والأخروية من عبادات ومعاملات، اتفقوا كذلك على أن الأدلّة التي تستنبط منها الأحكام الشرعية العملية هي القرآن، والسّنة، والإجماع، والقياس، ولكن هذه المصادر الثلاثة الأخيرة تستند بالدرجة الأولى إلى القرآن الكريم باعتباره المصدر الحقيقي والأساسي للشريعة الإسلامية.

ولو تتبعنا مدلول الفقه في الاصطلاح لوجدناه يختلف من حيث مفهومه من مرحلة إلى أخرى. وبيان ذلك أن العلماء الأقدمين يطلقونه على ما يشمل الأحكام العملية والعقائدية والأخلاقية. أما المحدثون منهم فيطلقونه على الأحكام العملية والأخلاقية دون الأحكام العقائدية. بل وذهب بعضٌ منهم إلى قصره على الأحكام العملية دون سواها.

والذي يهمنا في هذا السياق اصطلاح الفقه لدى الفقهاء دون سواهم والذي يشتمل على إطلاقين: **أولهما**: حفظ طائفة من الأحكام الشرعية العملية سواء أكانت واردة في الكتاب أم السّنة أم استنبطت منهما وسواء حفظت مع أدلّتها، أو حفظت مجردة عن هذه الأدلّة. ونستنتج من هذا أن الفقيه يشمل المجتهد المطلق، والمجتهد

في المذهب، ومَنْ هو من أهل التخريج وأهل الترجيح، وكل المشتغلين بالفقه من غير هؤلاء. **وثانيهما**: نفس الأحكام والمسائل الفقهية سواء أكانت قطعية أم ظنية، وسواء أكانت قد وردت في القرآن الكريم أم في السّنة النبوية أم كانت مستنبطة منهما، وسواء كانت من استنباط المجتهدين أم من استنباط أهل التخريج والترجيح، وسواء كانت قوية أم ضعيفة أم شاذّة، وسواء كانت أقوالاً راجحة أم مرجوحة وسواء كانت صحيحة أم غير صحيحة. وهذا هو الإطلاق الشائع المتعارف عليه والذي استقرّ عليه الأمر حالياً. ومن هنا كان اصطلاح الفقه قد استقرّ أخيراً على الأحكام الشرعية العملية دون سواها.

وبناء على مفهوم الفقه الذي تحدّد في الأحكام الشرعية العملية فإنه ينقسم بهذا المعنى إلى تقسيمات متعددة مستندة إلى اعتبارات متباينة فمنها: تقسيم الأحكام الفقهية إلى أحكام تكليفية وأحكام وضعية. **فالأولى**: تشمل الأحكام التكليفية الخمسة من: الوجوب، والندب، والحرمة، والكراهة، والإباحة. **والثانية**: ـ أي الحكم الوضعي ـ وهو أثر خطاب الله تعالى المتعلّق بجعل الشيء ركناً لشيء آخر، أو علّة، أو شرطاً، أو سبباً له مانعاً منه، أو يجعل التصرّف صحيحاً أو فاسداً.

ومنها: تقسيم الأحكام الفقهية باعتبار القطعية والظنيّة. **فالأولى**: هي ما تثبت بدليل قطعي الثبوت والدلالة سواء أكانت مستندة إلى القرآن الكريم، أم السنّة المتواترة والإجماع. **والثانية**: ما تثبت بدليل قطعي الثبوت ظني الدلالة، أو بدليل ظني الثبوت والدلالة، أو بدليل ظني الثبوت قطعي الدلالة.

ومنها: تقسيم الأحكام الفقهية باعتبار المقاصد التي شرعت الأحكام من أجلها. وهي إما أن تكون أحكاماً ضرورية، أو أحكاماً حاجيّة أو أحكاماً تحسينيّة أو كمالية.

ومنها: تقسيم الأحكام الفقهية باعتبار المقصود والنيات، وهي التي تنقسم بدورها إلى أحكام قضائية وأحكام ديانية.

ومنها: تقسيم الأحكام الفقهية باعتبار الإلزام وعدمه، وهي تلك الأحكام التي يمكن للقضاء أن يتدخّل للإلزام بها والحكم بموجبها، وإلى أحكام أخرى لا تدخل موضوعاتها تحت القضاء، ولا يمكن الإلزام بها وتنفيذ ما تقضي به، لاعتبارات مختلفة كالحكم بالضمان على من أتلف مال نفسه وغيرها من الأمثلة.

ومنها: تقسيم الأحكام الفقهية باعتبار ما يضاف إليه الحق الذي تقرّره الأحكام، وهي التي يفصلها الفقهاء عادة في «نظرية الحق» كالأحكام المتعلقة بحق الله، وتلك

المتعلقة بحق العبد، وتلك التي يجتمع فيها الحقان ولكن حق الله غالب فيها، وأخيراً تلك الأحكام التي يجتمع فيها الحقّان إلاّ أن حق العبد غالب فيها.

وكما فصّل المسلمون في تعريف الفقه لغة واصطلاحاً، وقسموه باعتباره الأحكام الشرعية العملية مطلقاً، فقد بحثوا عن مصادره، والمناهل التي يستمد منها عناصره ومكوّناته لأن لكل قانون مصادرَ سواء أكانت سماوية أو وضعية. وقد اتفق العلماء على أن مصادر الفقه الإسلامي هي الكتاب، والسّنة، والإجماع، والقياس، والاستحسان، والاستصلاح، وسد الذرائع، والعرف، وشرع من قبلنا، وقول الصحابي، والاستصحاب، والإباحة الأصلية، إلاّ أنهم مختلفون حولها، ولكنهم متفقون على أن أقوى هذه المصادر مطلقاً هي القرآن الكريم والسّنة المتواترة، واختلفوا في أنواع السّنة الأخرى من حيث حجيتها، كما اختلفوا حول الإجماع والقياس وبقية المصادر العقلية والنقلية الأخرى. ولكن الرأي الغالب يذهب إلى تقسيم هذه المصادر إلى أصلية وهي القرآن، والسّنة، وإلى مصادر فرعية وهي تشمل بقية المصادر الأخرى العقلية والنقلية.

وإذا كان الفقه يشتمل على هذا البناء التنظيمي المتسق والمنسجم والمتناغم فإنه يدل على ما بذله علماء المسلمين من عناية به، ودرس لأحكامه، وتقرير قواعد محددة صارمة لمصادره وموضوعاته، بحيث كان هذا البناء شامخاً لا تساميه قوانين أخرى مهما بلغت شأوا في التقدم والرقي. وقد كان ذلك مثار اهتمام المستشرقين الذين تعجبُّوا من حبك نصوصه، وتنظيم قواعده، وحسن اتساقه، ومنطقية تسلسله، فأعملوا فيه معاول الهدم والشك وافترضوا ـ تعسفاً ـ أن هذا البناء الشامخ لا يستند إلى أصالة عربية إسلامية ولكنه مستند إلى القوانين الأخرى السابقة له خاصة القانون الروماني.

وإذا كان الفقه الإسلامي يشتمل على سائر الأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلّتها التفصيلية وذلك طبقاً لتطوره الزماني والمكاني، فإن المستشرقين قد شكّكوا في صلاحيته لمسايرة الحياة المتطورة، وحكموا عليه بالجمود على مسايرة ركب الحياة ومجاراة ما تتطلّبه الحياة الحديثة التي جدّت فيها المعاملات التي لا نظير لها إبّان انطلاقة الدعوة الإسلامية، فهم بذلك حكموا عليه بالجمود وعدم الصلاحية لمواجهة المشاكل المستجدة.

وإذا كان الفقه الإسلامي قد اجتهد فيه الأئمة والفقهاء، وقد بذلوا فيه جهودهم

لإيجاد الحلول الناجعة للقضايا المستجدة التي لا نصّ ظاهريًّا يحكمها في المصادر الإسلامية المعتمدة، فقد قال المستشرقون: إن اختلاف الأئمة يؤدي إلى تناقض الأحكام الشرعية في القضية الواحدة، وبذلك فقد حكموا عليها بالتناقض والتضاد.

وإذا كانت الأحكام الفقهية لم تكن مقننة في مدوّنات رسمية كما هو الشأن بالنسبة إلى القوانين الوضعية المختلفة، فإن المستشرقين قد طعنوا فيها بحجة صعوبة رجوع القضاة إلى هذه الأحكام لأنها متفرقة متناثرة في كتب الفقه العديدة التي تتفرّق هي الأخرى في القضية الواحدة طبقاً للمدارس الفقهية المتباينة. ولذا حكم المستشرقون على الفقه بالصعوبة في الرجوع إلى أحكامه لغير المتخصصين والمتمرّسين به.

وإذا كان الفقه الإسلامي قد مرّ بالعديد من الأدوار في تطوّره وذلك طبقاً لظروف الزمان والمكان الذي وجد فيهما، وترعرع ونما في نطاقهما فإن المستشرقين حاولوا الطعن فيه من خلال هذا التطور الذي شككوا في عدم صحة مصادره وخروجها أحياناً عن مصادر التشريع الأصلية، وتلمّس الفقهاء حلولاً لمشاكل لم تعالجها النصوص الأصلية القاطعة فيكون هذا التطوّر الذي مرّ به خاضعاً لمعطيات الحاجة، وليس مستنداً إلى أدلّة علمية صحيحة.

درس المستشرقون الفقه الإسلامي من حيث تطوره وأصالته وصلاحيته، وأفردوا له أسفاراً ضخمة، وكان منهم الموضوعي في تحليلاته، ومنهم المتعسّف في أحكامه. ومنهم المنصف في استنباطاته، ومنهم المخطئ ـ بسوء نيّة أو حسنها ـ في استنتاجاته.

ونحن وقد آلينا على أنفسنا تتبّع هذا الموضوع من وجهة نظر استشراقية طبقاً للمنهج الذي سلكناه في معالجة المواضيع الإسلامية الأخرى، فإننا سوف نعرض هذه الآراء جميعاً طبقاً للمصادر المتوافرة لدينا، وسنقوم بعد استعراضها بالرد عليها ودحضها كلما اقتضى الأمر ذلك، ونحاول حصر موضوعنا في مباحث معينة ثابتة نظراً لشمولية واتساع هذا الموضوع الذي من الصعب على الباحث أن يلم شتاته المتفرق في مثل هذه الدراسة التخصصية.

وتنقسم هذه الدراسة إلى المباحث التالية:

المبحث الأول: المستشرقون وتطوّر الفقه الإسلامي.

المبحث الثاني: المستشرقون وأصالة الفقه الإسلامي.

المبحث الثالث: المستشرقون واستمرارية وصلاحية الفقه الإسلامي.

المبحث الأول

المستشرقون وتطوّر الفقه الإسلامي

إن جميع القوانين والقواعد المنظمة للمجتمعات البشرية لا تأتي طفرة واحدة، ولا تُنَظَّم هذه المجتمعات بقواعد قانونية جامدة ولكنها تخضع لسنة التطور شأنها في ذلك شأن بقية المخلوقات الأخرى والكائنات الحيّة. فالقوانين عبارة عن كائنات حيّة قابلة للتطور باعتبارها مرآة عاكسة للمجتمع الذي تنظم أحكامه، وتسيّر أموره، وتنظم العلاقة بين أفراده كما تنظم العلاقة بين هؤلاء الأفراد ومن يتولّون تسيير أمورهم. وهذا التطور الذي شاب كل شيء في الحياة الدنيا لا يخرج عن طور الولادة ثم الشباب ثم الكهولة فالشيخوخة فالفناء.

ولم يكن الفقه الإسلامي بمنجاة عن قانون التطور هذا إلاّ فيما يتعلق بالفناء، فإنه ليس قابلاً لهذه السنّة ما دامت في الدنيا مجتمعات متباينة، ومصالح متشابكة مختلفة، لأنه قابل للتطور الحتمي طبقاً لتطور المجتمعات الذي ينظم شؤونها في جميع مناحي حياتها وإن كان قد تطوّر في مراحله الأولى طبقاً لتطوّر المجتمع الإسلامي الذي ابتدأ طفلاً صغيراً ثم شابّاً يافعاً ثم كهلاً رزيناً، ولا يزال الفقه صالحاً لتنظيم هذه الأمور الدينية والدنيوية، بما يشمل من أحكام وقواعد كليّة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.

ولا يقتصر تطوّر الفقه الإسلامي على المستجدات والوقائع التي ينظّمها طبقاً للظروف التي يوجد فيها، ولكنه يتطور طبقاً للفوارق والمميزات التي تصطبغ بها ثقافة وحصافة ودرجة اجتهاد كل فقيه ومجتهد وذلك طبقاً لظروف وأحوال البيئات التي يعيشون فيها، ويتلمّسون الحلول للمشاكل التي تواجهها، وهذه المشاكل كما نعلم تختلف من مكان إلى آخر، ومن بيئة إلى أخرى، وباختلافها تختلف كذلك الحلول المرسومة لها.

وقد دأب علماء المسلمين إلى تقسيم الفقه الإسلامي من حيث تطوره إلى أدوار عدة كتطوره في عهد الرسول ﷺ، وتطوره في عهد الخلفاء الراشدين، وتطوره في عهد صغار الصحابة، وتطوره في عهد الأئمة المجتهدين، وأخيراً وصوله إلى عهد التقليد ثم بيان خصائصه في عصرنا الحاضر.

سنقوم بدراسة هذه الأدوار المختلفة في مطالب منفصلة نشير فيها إلى آراء المستشرقين حولها ثم ردودنا العلمية عليها، وذلك طبقاً للنتائج العلمية التي وصلوا إليها من خلال هذا التطور بحيث تدور هذه الردود وجوداً وعدماً، سلباً أو إيجاباً طبقاً لما سيبين لنا من أفكارهم تلك وذلك على النحو التالي:

المطلب الأول: التشريع في عهد الرسول.

المطلب الثاني: الفقه في عهد الخلفاء الراشدين.

المطلب الثالث: الفقه في عهد الصحابة والدولة الأموية.

المطلب الرابع: الفقه في عصر الأئمة المجتهدين.

المطلب الخامس: الفقه في عهد التقليد.

المطلب السادس: الفقه في العصر الحاضر.

المطلب الأول

التشريع في عَهدِ الرسُول

تعرّض «شاخت» Schacht في كتابه «مدخل إلى القانون الإسلامي»، إلى الأصول القانونية في شبه الجزيرة العربية عشية ظهور الإسلام، مشيراً إلى الحالة الهمجية التي تسودها، ومعدداً مصادر القانون التي تطبق فيها خاصة «العرف» الذي له الصبغة الإلزامية بين البدو، هذه القواعد القانونية البدائية التي يمكن للباحث التعرّف إليها من خلال الشعر الجاهلي، والشعر الإسلامي المبكر والأساطير القبلية. ويرى أن هذه القواعد القانونية تشابه إلى حدّ كبير تلك المطبقة حالياً في المجتمعات البدوية وإن كانت قد تهذّبت الآن بفضل الإسلام والمعارف القانونية الحديثة والمصادر الفقهية التي أصبحت مطبقة بجانب العرف[1].

أمّا بالنسبة إلى «مكة» فإنها تجسد مركزاً تجاريّاً هامّاً وكانت لها علاقة تجارية «متواضعة» مع جنوب الجزيرة العربية وسوريا البيزنطية والعراق الساسانية. وينطبق نفس الوصف على مدينة «الطائف» يضاف إليهما «المدينة» التي تعتبر من المراكز

---

(1) SCHACHT (J.) Introduction au droit musulman, trad, Français par paul kempe et M. Turki, Mai sonneuve et Larose, Paris, 1983, 252.

الزراعية في الجزيرة العربية وتقطنها جالية يهودية معتبرة ذات أصول عربية اعتنقت الديانة الموسوية، فهذه المدن الهامة لها قوانين أكثر تنظيماً ووضوحاً من تلك التي تطبقها القبائل البدوية. ونستطيع معرفة بعض القوانين السارية بمكة نتيجة مركزها التجاري من خلال تعرّفنا إلى نظام «القراض بالفائدة» كما أن القرآن أخبرنا عن العديد من القواعد القانونية المطبقة فيها. وكذلك من خلال المصطلحات التجارية المستعملة فيها. كما توجد أنواع من العقود تتعلّق بالزراعة مطبقة هي الأخرى في المدينة غير أنه لا يمكن لنا أن نستنبط أن الخطوط العريضة للقوانين الإسلامية الخاصة بالأموال والعقود والالتزامات تنتمي إلى القوانين العرفية المطبقة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، لأن الحجج التي كانت تؤيد هذه الاستنتاجات تَمَّ دحضُها من خلال الدراسات الحديثة المعمقة[1].

أما فيما يتعلّق بقوانين الأحوال الشخصية، والإرث والقوانين الجنائية فإنها كانت مطبقة لدى البدو وعند سكان المدن على حدٍّ سواء، من خلال النظام القبلي العربي القديم. هذا النظام القانوني الخالي من أية حماية شرعية للفرد خارج قبيلته، والذي يتميّز كذلك بغياب المفهوم المتطور للعدالة في المسائل الجنائية، فالقبيلة تعتبر مسؤولةً مسؤولية تضامنية عن جميع الأعمال الجنائية التي يقترفها أحد أفرادها، هذا النظام الذي تحوّل من الأخذ بالثأر إلى دفع الديّة، هذه الأنظمة القانونية جميعها التي عدّلها الإسلام تركت آثاراً لا تنكر في القوانين الإسلامية[2].

واستمر «شاخت» في وصف العلاقات القانونية السائدة في الجزيرة العربية قبل الإسلام في مجال قانون الأحوال الشخصية، والإرث، وكيفية التقاضي، وتأثير غياب السلطة السياسية المركزية على تطور القوانين العربية، وبقاء المصطلحات العرفية العربية في القوانين الإسلامية حتى وصل إلى نتيجة مفادها جهله فيما إذا كانت تلك القواعد القانونية العرفية تحتوي على بعض العناصر الأجنبية، وأجاب: إنه إذا كان الأمر كذلك فإنها لم تدخل القانون الإسلامي مفترضاً أن التأثير الأجنبي على القوانين الإسلامية قد دخل إليها خلال القرن الهجري الأول[3].

(1) Schacht, I.D.I, op. cit, p. 17.

(2) Ibid, op. cit, p. 17.

(3) Schacht, I.D.I, op. cit, p. 19.

ومع نفيه تأثير العناصر الأجنبية في القوانين العرفية العربية قبل الإسلام فإنه يؤكد أن العرب من خلال اتصالهم ببيزنطة عرفوا واستخدموا بعض المصطلحات الإغريقية اللاتينية الخاصة بالمسائل العسكرية والإدارية وبعضٌ منها ينتمي إلى الناحية القانونية ككلمة «لص» ذات الأصل الإغريقي، التي تحدّد السارق، ومع أن القرآن يعاقب على الحرابة فإن عبارة «قاطع الطريق» هي تالية للقرآن، وعلى كل حال فإن جريمة «قطع الطريق» لم يكن معاقباً عليها قبل الإسلام. كما أن مصطلح «دَلَّسَ» العربي ينتمي إلى بيزنطة، ولكنها هي الأخرى لم تستخدم كمصطلح فني في القانون الإسلامي إلاّ في عصوره المتأخرة[1].

وعندما أشار «شاخت» إلى الأوضاع القانونية السائدة في الجزيرة العربية قبل الإسلام فإنه لم يقصد بها التدليل على تأثر القرآن بها، أو بيان العناصر الأجنبية الدخيلة عليها، وإنما استخدمها كمدخل لتطور القانون الإسلامي بداية من الرسول ﷺ وحتى عهد الأئمة المجتهدين ثم العصر الحاضر. ومن هنا فإنه قد عالج بعد هذه المقدمة التحليلية تطور الفقه في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، مشيراً إلى أنه ـ أي الرسول ـ قد خرج في مكة باعتباره مصلحاً دينيّاً، وقد احتجّ بشدة على قومه عندما اعتبروه مجرد كاهن كبقية الكهّان. ونظراً لسلطته الشخصية فإنه دُعِيَ إلى المدينة عام 622م للتحكيم في نزاع قبلي هناك، وبصفته نبيّاً فإنه قد أصبح مشرّع المجتمع الجديد المبني على القواعد الدينية، وهكذا حلّ المجتمع الديني محل المجتمع القبلي. ونظراً لأن الرسول رفض أن يلعب دور الكاهن فقد رفض التحكيم طبقاً لما هو معمول به في الجزيرة العربية الوثنية. ومع ذلك فإنه بصفته قاضيَ الجماعة الجديدة فإنه استمر في مزاولة أعمال «الحكم» خاصة أن القرآن قضى بالتحكيم في النزاع الناشئ بين الزوج والزوجة. وكلما تحدث القرآن عن النشاط القضائي للرسول كان قد استخدم مصطلح «حكم» مع كلِّ اشتقاقاته، مع أن مصطلح «القضاء» والذي اشتقّ منه اسم «القاضي» لم يستخدم في القرآن كإشارة إلى من يتولى الحكم بين الناس في الفصل في المنازعات التي تقع بينهم، ولكن هذا المصطلح يشير في القرآن إلى قضاء الله ورسوله والذي له علاقة وطيدة بيوم الآخرة، ولا يوجد هذان المصطلحان إلا في آية واحدة: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا

(1) Ibid, op. cit, p. 19.

قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾[1]. ففي هذه الآية فإن «الفعل» الأول يبين دور الرسول التحكيمي، بينما يحدّد الفعل الثاني الصفة الإلزامية لقراراته. وهذا المثال الوحيد دليل على ظهور مفهوم إسلامي لإدارة العدالة[2].

ويرى «شاخت» أن الرسول كان يولي اهتماماً واضحاً ليكون حكماً بين قومه فيما يشجر بينهم من خلاف، وجاء القرآن مؤيّداً لهذا الاتجاه وقد صرّح في العديد من آياته بضرورة خضوع المؤمنين لحكم الرسول لا لغيره. وعندما استقرّ الرسول بالمدينة، واعتمد في دعم مركزه على سلطة سياسية وعسكرية معتبرة فقد تعدّى دور «الحكم» وأصبح «نبيّاً مشرِّعاً» بحيث قد مارس سلطته بطريقة مطلقة خارج النظام القانوني المتعارف عليه. وبذلك أضحت سلطته دينية في أعين المؤمنين وسياسية في أعين المترددين[3].

لقد كان تشريع الرسول في المدينة تجديداً وابتكاراً للقوانين العربية. فهو لم تكن لديه ـ بصورة عامة ـ أسبابه التي تدعوه إلى تغيير القوانين العرفية المطبقة. ولكن كان هدفه باعتباره نبيّاً ليس اختراع وابتداع نظام قانوني جديد بمقدار ما كان يود إبلاغ قومه عن الطرق التي يتصرّفون بها ويعملون على خطاها للدخول إلى الجنة ويتفادون بها عذاب الآخرة، ومن هنا كان الإسلام بصورة عامة والقوانين الإسلامية بصورة خاصة عبارة عن واجبات تشمل العبادات والأخلاق والمعاملات على حدّ سواء. وهكذا فإن المعايير الدينية والأخلاقية امتدّت لتشمل سائر مظاهر الحياة البشرية ومن ثمّ فلا حاجة ولا ضرورة إلى إنشاء نظام قانوني بالمعنى الضيّق لهذا الاصطلاح. ومن هذه الخاصيات التي تميّز بها النظام القانوني الإسلامي فإننا نجد في القرآن تلك العلاقة التي تربط التحكيم بمبدأ قواعد العدل والإنصاف، وعدم اللجوء إلى الفساد، وعدم الإدلاء بشهادة الزور، وعدم التطفيف في الكيل والميزان، وضرورة كتابة العقود في المسائل التجارية وغيرها من القواعد القانونية التي كانت تطبق قبل الإسلام والتي أبقى عليها الدين الجديد بعد إدخال التعديلات اللازمة عليها لتتوافق والمبادئ العامة التي جاء بها[4]. وبصورة

(1) سورة النساء، الآية: 65.

(2) Schacht, I.D.I, op. cit, p. 22.

(3) Ibid, op. cit, p. 22.

(4) بتصرف من عندنا .Ibid, op. cit, p. 22 - 23

عامة يرى «شاخت» أن التشريع الإسلامي الوارد في القرآن يشمل العبادات والمعاملات والأخلاقيات بحيث اختلطت هذه المفاهيم بعضها مع بعض وأصبحت تؤلف ما يطلق عليه «الفقه الإسلامي» واتخذت صبغتها القانونية الشرعية حينما أصبحت جزءاً لا يتجزأ من النظام القانوني الإسلامي.

ويذهب «جولدزيهر» إلى نفس التحليل الذي وصل إليه «شاخت»، بل إنه قد أثّر في هذا الأخير في جميع الأحكام التي صرّح بها في كتبه المختلفة حتى إنه وصف كتابه الشهير «أصول الشريعة المحمدية» بأنه عبارة عن تأكيد للنتائج التي وصل إليها «جولدزيهر» في هذا الخصوص[1]. ويرى أن الدين والقانون مصطلحان مترادفان لا انفصام بينهما، وأنه حول الشريعة تمركزت الأنشطة الروحية والثقافية للمسلمين الأوائل[2].

كما أنكر «جولدزيهر» الدور الرئيسي للقرآن في طبع الإسلام بطابعه المميّز بوجه عام عندما ذكر أنه لا يمكن تأسيس حكم على الإسلام مستندين إلى هذا الكتاب وحده المقدس لدى الأمة الإسلامية، لأنه يرى أن هذا الكتاب لم يحكم الإسلام إلاّ في خلال العشرين السنة الأولى من نموّه[3].

ونحن نستخلص من هذه العبارة أن القرآن كان المصدر الرئيسي للتشريع في عهد الرسول ثم دخلت مصادر أخرى جديدة عليه بعد وفاته خاصة بعد اتساع الدولة الإسلامية، ومواجهة الفاتحين لقضايا جديدة لا قِبَلَ لهم بها، ولم تكن حلولها منصوصاً عليها في كتابهم المقدس فتلمّسوا لها الحلول استناداً إليه عن طرق أخرى أقرّها فقهاء المسلمين. ولكن «جولدزيهر» لم يسلم حتى بهذه النتيجة التي صرّح بها بكل وضوح عندما ذكر أن الرسول نفسه قد اضطر بسبب تطوّره الداخلي الخاص، وبحكم الظروف التي أحاطت به، إلى تجاوز بعض الوحي القرآني إلى وحي جديد في

---

(1) Schacht, the origins of Muhammadan Jurisprudence, oxford at the clarendon Press, 1979, 351 pages.

(2) Goldziher, der Islam, In WAARDENBURG, L'Islam dans le miroir de L'occident, op. cit p. 56.

(3) جولدزيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين ـ المرجع السابق، ص 33.

الحقيقة، وإلى أن يعترف أن ينسخ بأمر الله ما سبق أن أوحاه الله إليه[1].

ونحن، وإن كنّا سنرد على مجمل هذه الآراء تفصيلاً، فإننا سنستمر في عرض أفكار هؤلاء القوم حول تطور التشريع في العهد النبوي حتى نستكمل الموضوع من جميع جوانبه. وهكذا فإن «جولدزيهر» ـ وهو يؤرّخ لتطور الشريعة الإسلامية في هذه الفترة ـ يرى أن الرسول وأصحابه قد اهتمّوا بالأمور الضرورية المباشرة، وهو يُصدِّق الرواية التي ذكرت أن النبي كان قد وضع تعريفاً للضريبة أو الزكاة، إلاّ أن الحالة في أيامه دعت إلى أن يخطوَ بهذه الزكاة في حالتها البسيطة كصدقة شعبية إلى ضريبة حكومية مفروضة ولها قواعد ثابتة[2]. وهو قد وقف في الحديث عن هذه المرحلة من تطور التشريع الإسلامي إلى هذا الحدّ ولكنه أفاض في تحليل تطوّره في العهود اللاحقة كما سنبيّنه في المباحث المقبلة.

ونحن ـ وإن استعرضنا عليك آراء «شاخت» حول تطور التشريع في عهد الرسول طبقاً لكتابه «مدخل إلى القانون الإسلامي»، نعود الآن إلى كتابه الأصيل حول هذا الموضوع والموسوم بـ«أصول الشريعة المحمدية» لنرى رأيه واستنتاجاته حول هذه الفترة التي نؤرخ لها.

تحدث «شاخت» مبدئيّاً عن دور القرآن في تكوين الشريعة الإسلامية في معرض كلامه عن الإمام الشافعي الذي ذكر في كتابه «الرسالة» أن السنّة مفسرة للقرآن، وأنها لا تناقض القرآن بل إنها لا تتناقض وتأويله[3].

ثم تعرض في مبحث آخر لدور القرآن في تكوين الشريعة الإسلامية عندما اقتبس من آراء أبي يوسف القاضي باعتباره ممثلاً للمدرسة العراقية، ومفادها طرح الأحاديث المناقضة للقرآن والأخذ بتلك التي تتفق وأحكامه، لأن تلك الأحاديث المخالفة له لا يمكن أن تكون صادرة عن الرسول حتى ولو نسبت إليه[4].

ثم تطرّق «شاخت» في فصل آخر من كتابه إلى الحجج الرافضة للسنّة كمصدر من مصادر الفقه الإسلامي، ليس فقط من أولئك المتشدّدين من الفلاسفة والمشككين

(1) جولدزيهر: المرجع السابق، ص 33.
(2) جولدزيهر: المرجع السابق، ص 34.
(3) Schacht, Origins, op. cit, p. 15.
(4) Ibid, op. cit, p. 28.

والهراطقة ولكنها أيضاً نتيجة طبيعية لردود أفعال المتخصصين الأوائل في هذا النوع من العلوم الذين وقفوا ضد دخول هذا المصدر كأحد مصادر الفقه الإسلامي، والذين أعلنوا صراحة أن السنّة لا تؤلِّف مع القرآن المصدرين الأساسيين للشريعة المحمدية[1]. ثم يورد «شاخت» أولئك الذين يرفضون السنّة وهم على نوعين؛ نوع يرفض السنّة كمصدر للتشريع بصورة مطلقة، ونوع يرفض «خبر الخاص» ويستند النوع الأول إلى أن القرآن فيه بيان لكل شيء وبالتالي لا يمكن تفسيره على ضوء السنّة، والقائلون بهذا الرأي هم «أهل الكلام».

أما النوع الثاني من «الجناح المعتدل» فإنهم يرفضون «خبر الخاص» أي الأحاديث المنقولة عن الفرد الواحد وهو ما يطلق عليه «خبر الواحد» لا يمكن التسليم بصحتها لعدم استنادها إلى سلسلة من الرواة المتعددين الذين لا يتفقون على الكذب عادة. وهذا النوع من الأحاديث لا يمثِّل مصدراً للفقه الإسلامي، وقد ردّ الإمام الشافعي على حججهم في كتابه: «اختلاف مالك والشافعي»[2].

ثم أشار «شاخت» إلى ما كتبه «الشافعي» في الرّد على معارضي السنّة باعتبارها مصدراً أساسيّاً من مصادر الفقه الإسلامي عندما يطالبون بعرض السنة على القرآن فإن وافقته فهي صحيحة، وإن ناقضته فهي باطلة، ويجعلون من القرآن المصدر الأساسي للفقه الإسلامي باعتباره قطعي الثبوت والدلالة خلافاً للسنّة التي تحتمل الظن والتخمين. وكان رد الشافعي على هذا الرأي أن كل ما سَنَّه رسول الله ﷺ، مما ليس فيه كتاب من ذكر ما مَنّ الله به على العباد من تعلّم الكتاب والحكمة: دليلٌ على أن الحكمة سنّة رسول الله. ثم يشير إلى مكانة السنّة من القرآن فيراها أنها إما أن تكون مبيِّنة له، أو أنها تأتي بأحكام لا نصّ عليها في القرآن[3].

وأخيراً يخصص «شاخت» فصلاً كاملاً عن دور القرآن في تكوين الفقه الإسلامي في عصره المبكر. ويرى أنه لو أخذ القرآن لوحده بعيداً عن المشاكل التي أثارتها الأحاديث فإنه من الصعوبة بمكان اعتباره المصدر الأول والأساسي للنظرية التشريعية

---

(1) Ibid, op. cit, p. 40.

(2) Schacht, Origins, op. cit, p. 41 - 42.

(3) أ ـ Ibid, op. cit, p. 45.

ب ـ الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، ص 32 ـ 33 بدون تاريخ.

المبكرة. نعم إن أهل الكلام يعتقدون إمكانية تفسير القرآن عقليّاً. ولكن لو فحصنا التأثير التاريخي للقرآن في تكوين الفقه في مراحله المبكرة، فإن الفقه المحمدي لم يشتق من القرآن مباشرة ولكنه نتيجة تطور التطبيقات الإدارية والشعبية إبّان الدولة الأُموية. وهذه التطبيقات العملية تختلف طبقاً للتفسيرات والشروح والنيات المنصبّة على الآيات القرآنية. نعم لا يمكن إنكار احتواء القرآن على القواعد القانونية المنظمة للأحوال الشخصية، والإرث، وكذلك الشعائر والعبادات. ولكن «شاخت» يريد أن يؤكد أنه بالإضافة إلى هذه القواعد القانونية المبثوثة في القرآن، فإن هناك العديد من القواعد والمعايير القانونية الأخرى مشتقة من القرآن ودخلت الفقه الإسلامي في المرحلة الثانية من تطوره[1]. ثم يستطرد «شاخت» في بيان الدور الثانوي للقرآن في تكوين الفقه الإسلامي، ويضرب الأمثال على اختلاف الفقهاء حول القضايا المتعلقة بالأحوال الشخصية الواردة في القرآن لتعزيز رأيه. وسنعود إلى استعراض ومناقشة آرائه هذه في المباحث المقبلة وفي الأماكن المخصصة لها.

وتحدث «لويس مايو Louis Milliot» في كتابه: «مدخل لدراسة القانون الإسلامي» عن القرآن باعتباره المصدر الرئيسي للشريعة الإسلامية، وكان حديثه مقتضباً تناول المناحي التاريخية أكثر من تناوله لخصائصه القانونية. وبعد أن يصف الكتاب بالصحة، والقداسة، ويشير إلى كيفية كتابته، وجمعه، وخصائصه يذكر في النهاية بأنه مصدر ضيق للشريعة الإسلامية، فستمئة آية فقط تتناول القواعد القانونية، منها قانون الأحوال الشخصية، والإرث، وتنظيم الزكاة وكيفية توزيعها. ولكن التأويل الأدبي، والأسلوب اللغوي لعبا دوراً رئيساً في تكوين القواعد القانونية والتي استنبطها الفقهاء والشرّاح من آياته المتعددة، وعلى العموم فإنه يرى ضرورة فهم القرآن واستنباط القواعد القانونية من آياته من خلال تفسيره وتأويله طبقاً لما نظّمه علماء أصول الفقه[2].

ويخصص المستشرق الإنجليزي «كولسون Coulson» كتاباً هامّاً عن الفقه الإسلامي بعنوان: «تاريخ التشريع الإسلامي». ويشير في الفصل الأول منه إلى دور

(1) Schacht, Origins, op. cit, p. 224.

(2) Louis Milliot, Introduction à l'étude du droit Musulman, Recueil Sirey, Paris, 1953, p. 106.

القرآن في تكوين الشريعة الإسلامية، ويوطِّئ لذلك بمقدمة مختصرة عن الأنظمة والقوانين السائدة في الجزيرة العربية قبل الإسلام. وهو لا يخرج في تحليله هذا عمَّا أشار إليه «شاخت» في كتابه: «مدخل إلى الفقه الإسلامي». ويرى أن القرآن أخذ يلعب دوره الرئيس في تشكيل وتكوين الشريعة المحمدية بعد الهجرة إلى المدينة. وبعد أن قبلت القبائل العربية محمداً بصفته نبيّاً ومتحدثاً باسم الله. وهكذا تطوّر محمد من مجرّد داعية إلى الوحدانية إلى مشرِّع أخذ في إزاحة القانون العرفي القبلي من مكانه في جوانب متعددة[1].

ويرى «كولسون» أنه نظراً لتطوّر المجتمع الإسلامي فإن التطور الفني للقانون لم يأت إلاّ في المرحلة الثانية. وقد حدّد في عبارات موجزة الحقوق والواجبات المتعلقة بالسلوك العام ويقدم الحلول الناجعة عند خرقها أو مخالفتها. وهكذا فإن الرسالة الدينية لمؤسس الإسلام، كان هدفها تأسيس بعض القواعد المتعلقة بالسلوك العام في المجتمع الإسلامي، وقد تقرّرت طبقاً للزمان والمراحل التي مرّت بها، وكان الرسول فيها هو «السياسي المشرِّع»[2].

ثم يقرّر «كولسون» أن تطور الفقه الإسلامي في مراحله الأولى والذي كان القرآن أساسه الرئيس، لا يَعْدُو أن يكون تعبيراً عن أصول الأخلاق الدينية الإسلامية[3].

ويرى «كولسون» أن جلّ المفاهيم الأساسية التي يستند إليها أي مجتمع متحضّر يعبّر عنها القرآن بطريقة تشبه أن تكون إلزاماً خلقيّاً كالرحمة بالضعفاء والمساكين، وعدم الغبن في المعاملات التجارية، وعدم الميل في تحقيق العدالة، فإن هذه المفاهيم يوردها القرآن باعتبارها معايير سلوك مطلوبة لم يترجمها إلى بناء قانون للحقوق والواجبات مهما كان نوعها. فالقرآن مثلاً، وهو يحرّم شرب الخمر، ويمنع التعامل بالربا، فإنه يعبّر عن هذا المنع باعتبارها التزامات خلقية دون أن يشير إلى النتائج العملية القانونية لهذا التحريم[4].

ويستنتج «كولسون» أن اختلاط المفاهيم السلوكية والأخلاقية بالمفاهيم الدينية في

(1) N.J. Coulson; A history of islamic Law, Edinburgh at the university Press, S.D.P. 11.

(2) Coulson, A history, op. cit, p. 11 - 12.

(3) Ibid, op. cit, p. 11 - 12.

(4) Ibid, op. cit, p. 12.

القرآن الكريم، يعود أساسه إلى ذلك التنوّع بين وظيفة النبي «عليه السلام» الدينية ووظيفته السياسية والتشريعية، ويرى أن هاتين الوظيفتين السياسية والتشريعية قد تشتركان في تناول الفعل أو الترك بالحكم به، ولكن الفرق يظهر جليّاً بينهما في طبيعة الحكم الذي يقرّره الرسول، فهو حين تكون قراراته ذات صبغة سياسية تشريعية، فإن أحكامه تتمثل في جزاءات عملية تطبقها أجهزة الدولة، على حين تكون أحكامه في كون الفعل أو الترك طاعة أو معصية يكون جزاؤها الثواب والعقاب إذا أصدرها بصفته الدينية[1].

ويذهب «كولسون» إلى القول: إن غلبة الاتجاهات الخلقية على التشريعات القرآنية، أدّت إلى أن الآيات التشريعية فيه ليست كثيرة من حيث العدد، إذ لا تتعدّى ستمئة آية، أكثرها يتعلّق بتحديد أحكام الشعائر والفرائض الدينية، بحيث لا تتعدّى الآيات التي تُعْنَى بالموضوعات القانونية ثمانين آية[2].

وقابَلَ «كولسون» هذا العدد القليل من الآيات التي تتناول المسائل التشريعية بما كان عليه قانون الألواح الاثني عشر الروماني، معلّلاً أن هذا هو طبيعة القوانين التي تحكم المجتمعات في بداية أمرها، فهي غالباً ما تكون في هذه المرحلة المبكرة قواعد قليلة وبسيطة وموجزة. ومع ذلك فهو يفرق بين القرآن الكريم وقانون الألواح الاثني عشر من حيث إن القرآن لم يتتبّع ـ ولو على نحو مبدئي ـ العناصر الأساسية لأية علاقة قانونية بغية استقصائها، لأن التشريعات الواردة في القرآن في غاية من التنوّع بحيث شملت من بيان لباس النساء إلى كيفية تقسيم غنائم الحرب، إلى تحريم لحم الخنزير، إلى عقوبة الجلد المطبقة على الزناة، ويظهر من هذا التنوّع التشريعي: أنه يعالج حلولاً خاصة لمشاكل وقضايا معيّنة أكثر من كونها تذهب إلى تقصيّ الموضوع الذي تتناوله على نحو عام وشامل[3].

ويعزو «كولسون» هذا التنوّع التشريعي الذي تحفل به الآيات القرآنية إلى الظروف التي نزل فيها القرآن. ويرى أن جمع القرآن في مصحف واحد بعد وفاة الرسول يُعَدُّ نوعاً من التنظيم الذي قامت به الدولة لما كان الرسول قد تلاه وبلّغه للمسلمين على دفعات متتالية، وفي فترات مختلفة من حياته خاصة في الفترة التالية

---

(1) Ibid, op. cit, p. 12.
(2) Ibid, op. cit, p. 12.
(3) Ibid, op. cit, p. 13.

على هجرته إلى المدينة، وتميّزت الآيات التشريعية باعتبارها نابعة من مقتضيات الظروف الخاصة كقاعدة تحريم التبنّي، وتحديد عقوبة القذف بثمانين جلدة، فالأولى لإنهاء الجدل حول زواجه بزينب زوجة ابنه بالتبنيّ، والثانية خاصة بحديث الإفك[1].

ولم ينكر «كولسون» معالجة القرآن للعديد من الموضوعات التشريعية بكثير من التفصيل والبسط، ولكنه يعود إلى القول: إن هذه ـ الآيات المحتوية على القواعد القانونية ـ لم تعمد إلى تناول الجزئيات المختلفة للقضايا التي شرَّعت لها على نحو كلّي مستوعب. ويضرب مثلاً بالآيات التشريعية التي تناولت موضوعات معيّنة بالتشريع، ولكن يجب جمعها من العديد من المواطن حتى تظهر بمظهر المعالجة المفصّلة عند جمعها من مواضيعها المتباعدة في القرآن. وأكبر مثل على ذلك مكانة المرأة بصفة عامة والمتزوجة بصفة خاصة، فهو يراها من الموضوعات التي اهتمّ بها التشريع القرآني، ولكن أحكامها جاءت متناثرة ومتنوعة في العديد من السور والآيات. ويضرب مثالين للأهداف التشريعية التي نزل بها القرآن لتحسين أوضاع المرأة من حيث المهر الممنوح للزوجة مقابل تمتع الزوج بها، ومن حيث الطلاق الذي أورد فيه فكرة العدّة، ويرى في هذين المثالين المهر عند الزواج، والعدّة عند الطلاق: تمتّع المرأة بمراكز قانونية لم تكن لها من قبل[2].

ويضرب «كولسون» مثلاً آخر أكثر وضوحاً ليبرهن به على تنوّع أوجه التشريع القرآني ألا وهو «الإرث» فهو يرى أن الهدف من قواعد الإرث قبل الإسلام كان الغرض منه دعم القوة العسكرية للقبيلة. وبما أن القبيلة مؤلفة من أولئك الذين ينحدر نسبهم من أصل أبوي مشترك فقد انحصر هذا الإرث في «الصبية» حتى تتمكن القبيلة من الاحتفاظ بأموالها. وكان المطبق في ذلك العصر أن يأخذ الإرث من العصبة أقربهم إلى المتوفى، بحيث تكون الأولوية للفروع، ثم الأب، ثم الإخوة وأولادهم، ثم الجد وأخيراً الأعمام وأولادهم، مع اتباع نظام الوصية لذوي القرابة من ناحية النساء مثل الأمهات والبنات، ومع ذلك فإن القاعدة العامة حرمان الإناث والصغار من الميراث لأنهم لا يساهمون عادة في الجهود الحربية للقبيلة[3].

(1) Ibid, op. cit, p. 13.
(2) Ibid, op. cit, pp. 14 - 15.
(3) Ibid, op. cit, pp. 15 - 16.

ولكي يغيّر القرآن من هذا الوضع الظالم فقد ابتدأ في تناول موضوع الميراث بتوجيه نداء ذي طابع خلقي يأمر فيه من قربت منيّته بالوصية إلى الوالدين والأقربين بالمعروف. وهذا النداء الخلقي يعتبره «كولسون» خروجاً واضحاً عن النظام السابق للإرث. ثم تشير آيات المواريث إلى الاعتراف بحق النساء في الميراث، وهو تحوّل خطير قدّمه الإسلام للحياة الاجتماعية في مجتمع تبنى فيه الصلات بين أفراده على علاقة الدم إلى مجتمع يتأسس على عقيدة دينية مشتركة.

وبعد ذلك التوجيه الخلقي العام حتّمت الظروف فيما بعد الانتقال إلى قواعد أكثر ضبطاً للوقائع العملية، وذلك عندما تتابع نزول الآيات بعد استشهاد العديد من الصحابة في الحروب التي خاضوا غمارها، لتقرر أنصباء المستحقين من الأقارب وتعين ذوي الفروض منهم على وجه الحصر[1].

ويحاول «كولسون» قدر جهده البرهنة على أن الآيات القرآنية المشتملة على القواعد القانونية تنزع دوماً منزعاً أخلاقيّاً في أساسها، ويقدم لنا الأمثلة تلو الأخرى لتعزيز فرضياته. فهو يرى أن تحريم الربا لم يكن إلاّ تشريعاً قانونيّاً يغلب عليه الطابع الأخلاقي، لأنه يعتقد أنه يبدو غلوّاً في البعد عن الواقع العملي أن نفترض أن المقرض أو المقترض سوف يوليان اهتماماً بالغاً بالجزاء الأخروي مماثلاً لاهتمامهما بأثر تعاملهما على مصالحهما الذاتية، وما يجلبه هذا التعامل من الكسب والخسارة[2].

ويرى «كولسون» أن موضوع القصاص والجروح يتمثل فيه المحتوى الخلقي للقواعد الخلقية بأجلّ صورها. فالقرآن وضع معياراً للعدالة بالنسبة إلى القتل وهو ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ﴾ وقد كان نظام الأخذ بالثأر هو السائد في المجتمع العربي قبل الإسلام. وكان الثأر لا يقتصر على الجاني فقط بل يمتد إلى قبيلته بأسرها. ولم تكن المساواة في الأخذ بالثأر هي الغالبة، إذ كثيراً ما تنتقم قبيلة القتيل من قبيلة القاتل فتقتل منها أكثر من واحد مقابل قتيلها، فجاء القرآن بمبدأ المماثلة في القتل: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ حتى تصبح نفس القاتل وحدها مرهونة بالقصاص ولا تمتد إلى غيره. وهكذا حلّت كلمة «القصاص» التي تعني المجازاة بالمثل محل كلمة «الثأر» التي تعني الانتقام الدموي. ويضيف «كولسون» مناقضاً نفسه

---

(1) Ibid, op. cit, pp. 16 - 17.

(2) Ibid, op. cit, p. 17.

بعد قليل عندما يقرّر أن القرآن قد ترك البنية الأساسية على حالها دونما تغيير[1]. وقد حاول أن يقضيَ على هذا التناقض عندما فسّر عبارته الأخيرة بأن القرآن قد احتفظ بتصنيف القتل داخل موضوعات القانون الخاص فألحقه بالأضرار المدنية بدلاً من أن يلحقه بموضوعات القانون العام، ومن ثمّ أعطى الأولياء حق طلب القَوَدِ أو أخذ الديّة أو العفو عن القاتل. ولهذا بقي القتل في إطار التصوّر العرفي للعدالة، مع تعديل هذا التصوّر بما يلائم القاعدة الخلقية التي توجب المثلية العادلة بين الجزاء والفعل المقترف[2].

ويستنبط «كولسون» بعد تحليل لبعض المضامين القانونية لمبادئ القرآن الأخلاقية التي ربما لا تتسم دوماً بالوضوح كعدم النصّ على جزاء الخروج على من يتزوّج بأكثر من أربع زوجات إلى القول بعدم استقصاء التشريع القرآني للمشكلات القانونية، وعدم تعرّضه ولو بكلمة واحدة إلى العديد منها، ويفسّر ذلك باستمرارية العمل بالقوانين العرفية في القضايا التي لم يحدد القرآن أحكامها، خاصة وأنه يعتقد أن القرآن يقبل ما استقرّ عليه الناس من أعراف وما استقرّوا عليه من معاملات. ثم يعود إلى القول: إن أحكام القرآن تبدو أحياناً في منتهى الإجمال مثل الآيات المنظمة للزكاة، ولهذا تطوّرت قواعدها البسيطة إلى نظام ضريبي متكامل تحدّدت فيه الأموال التي تدفع عنها الزكاة والمقدار المدفوع عنها، وكيفية صرفها إلى مستحقيها. ولكن يناقض «كولسون» رأيه من جديد عندما يقرّر أنه لا ينبغي أن يشكل على الأفهام أي قصور في النصّ القرآني بالرغم من أن القرآن قد أتى في بعض المجالات بقواعد جديدة تبدو غير مكتملة في ذاتها كأحكام الميراث، ذلك أن إحلال نظام الفرائض محل الوصية للوالدين والأقربين يؤدي إلى التساؤل عن جواز إبقاء الوصية، وإذا كانت الإجابة بنعم فما حدّها؟ ولمن تعطى[3]؟.

ويختتم «كولسون» هذا الفصل الذي خصّصه «للتشريع القرآني» بقوله: إن الفصول التالية من كتابه ستقوم بالتعرّف إلى ما أشكل من هذه الأسئلة، وبيان ما أجمل منها، وإيضاح ما خفي منها، مستنتجاً أن القرآن لا يقدم على نحو واضح ومفصّل

(1) Ibid, op. cit, p. 18.

(2) Ibid, op. cit, p. 18.

(3) Ibid, op. cit, pp. 19 - 20.

حلولاً لجميع المشكلات التي يتطلبها بناء المجتمع، ولكنه يرى أن القرآن قد أرسى بشكل قاطع المبدأ القانوني القائل: إن الله هو وحده مصدر كل حكم، وإن طاعته واجبة في كل شؤون الحياة. ويرى أن هذا المبدأ لم يكن قد ترجم بعد إلى بناء قانوني كامل النظام مستوعباً لمشكلات المجتمع الإسلامي، إلاّ أن الأحكام والقواعد القانونية الواردة في القرآن تمثل نقطة الانطلاق في البناء التشريعي الإسلامي، ذلك البناء الذي أكملته جهود الأجيال المتتابعة من المسلمين[1].

ونحن وإن كنا قد أطنبنا في إيراد الشواهد الكثيرة من آراء «كولسون» لأنه الوحيد في نظرنا ـ من بين المستشرقين الذين نستعرض آراءهم في تطور التشريع الإسلامي في عهد الرسول ـ قد أطنب في تحليل هذا الدور التشريعي أكثر مما قام به «شاخت أو جولدزيهر»، فالأول ركّز في كتبه المختلفة على دور السنّة في تكوين الفقه الإسلامي، والثاني اهتمّ هو الآخر بالسنّة أكثر من اهتمامه بالقرآن في هذه المرحلة.

ونود أن نشير أخيراً إلى أن «كولسون» قد حدّد بوضوح دور النبي التشريعي في هذه المرحلة المبكرة من تكوين الفقه الإسلامي. وهو يرى أن الرسول لا بدّ من أن يكون قد واجه في أثناء حكمه بالمدينة كثيراً من المسائل التشريعية، خاصة تلك التي تثيرها طبيعة الأحكام القرآنية، وأنه ـ أي الرسول ـ كان قد شغل منصب القاضي الأعلى باعتباره الأمين على الوحي والمفسّر لنصوص القرآن العامة والمجملة[2].

ويرد «كولسون» مثلاً على دور الرسول التشريعي في هذه المرحلة الذي يتعلق بالميراث. فهو يرى أن القرآن قد قدّم إصلاحات جذرية في هذا الموضوع وإن كانت متسمة بالغموض والإجمال، ولكن الرسول قام بإيضاح هذا الغموض وبيان ذلك الإجمال عندما أقام العلاقة بين أصحاب الفروض الذين حدّد القرآن أنصبتهم في التركة وبين العصبات الذين انحصر الإرث فيهم في القانون العرفي السابق، وذلك عندما أوجب البدء بتوزيع التركة على أصحاب الفروض أولاً ثم يعطي ما تبقّى منها إلى أقرب عاصب ذكر. ثم إن الرسول قد بيّن وجوب ذهاب القدر الأكبر من التركة إلى مستحقيها، وذلك بتقييد حتى المورث في الوصية إلى ثلث الموروث مما ترك. وهكذا ضمن السنّة مبدأ عدم الإخلال بالتوازن بين استحقاقات الورثة الشرعيين بما نص عليه

(1) Ibid, op. cit, p. 20.

(2) Ibid, op. cit, p. 22.

من أنه: «**لا وصية لوارث**» وهكذا يرى «كولسون» أن السُّنّة قد وضعت ـ بمثل تلك الأحكام ـ الأساس الأول لقيام بناء قانوني مستمد من مبادئ القرآن الأخلاقية، ولكنه يعود إلى أحكامه التعسفية عندما يقرّر أن الرسول لم يبذل أية محاولة لكي يضع بذلك ما يشبه أن يكون تقنيناً كاملاً، مكتفياً بتقديم الحلول للمشكلات المستجدة التي تعرض عليه[1].

وإذا كان أصحابنا من المستشرقين الثلاثة الذين أوردنا أقوالهم حول القرآن باعتباره المصدر الأساسي للتشريع الإسلامي، مع تفرّد كل منهم برأي معيّن حوله، فإن «جولدزيهر» لم يعتبر السنّة مصدراً ثانياً من مصادر التشريع في هذه الفترة التي نؤرخ لها، لأنها ـ حسب قوله ـ قد تطوّرت شيئاً فشيئاً حتى وصلت إلى مستوى القرآن كمصدر تشريعي مأخوذ به، وإن مكانتها التشريعية لم يُسلَّم بها في العهود الأولى، ولكنها أصبحت كذلك بعد تطوّر فكرة ألوهية الحديث في القرنين الثاني والثالث بحيث صارت السنّة مكافئة للقرآن[2].

رأينا في الجزء الأول، الفصل الثاني من كتابنا هذا كيف أن «جولدزيهر» درس تطوّر السنّة النبوية، وأورد الشواهد التي يعتقد أنها مساندة لفرضياته، وكيف أنه وصل إلى نتيجة مفادها أن معظم الأحاديث التي تناولت المسائل التشريعية وضعت متأخرة عن العصر الإسلامي الأول نتيجة التطوّر الذي شاب الحياة الإسلامية في كلِّ مظاهرها الجديدة.

واستعرضنا في كتابنا الأنف ذكره كيف أن المستشرق «جونيبول» قد أكّد أن معظم الأحاديث التي تناولت المسائل الفكرية قد وضعت بأخرة إبّان اتساع الدولة الإسلامية، وكيف أن الرواة استباحوا لأنفسهم اختراع أحاديث تتضمن أقوال وأفعال الرسول وينسبونها إليه، ومعظم هذه الأحاديث كانت تتناول الحلال والحرام، والطهارة، وأحكام الطعام، وآداب السلوك ومكارم الأخلاق والعقائد وغيرها[3].

---

(1) Ibid, op. cit, p. 22.

(2) Goldziher, Etude sur la Tradition Islamique, trad, Française, Leon Bercher, 1984, p. 3.

(3) جونيبول، الموسوعة الإسلامية المترجمة، الجزء السابع، ص 330 ـ 335. مقال «الحديث».

وأشرنا كذلك في الكتاب ذاته، كيف أن المستشرق «روبسون» قد أقرّ بمكانة السنّة كمصدر من مصادر الفقه الإسلامي تأتي في المرتبة بعد القرآن، ولكنه يؤكد أن هذه النتيجة لم تكن إلاّ وليدة تطوّر طويل. وهو بالتالي ينفي أن تكون مصدراً تشريعيّاً في الفترة المبكرة التي نؤرّخ لها.

ودرسنا باستفاضة في مبحث سابق آراء «شاخت» حول مكانة السنّة في التشريع، وكيف أنه سلّم بأهمية القرآن كمصدر رئيسٍ للتشريع الإسلامي، ولكن السنّة لم تكن في هذه المرتبة أو المكانة إلاّ بعد أن قرّر الشافعي مكانتها السماوية للقرآن في التشريع باعتبار أن أحاديث الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته تعتبر من الوحي ذاته شأنها في ذلك شأن القرآن. ونوّهنا بنتيجته العلمية التي وصل إليها في هذا الصدد عندما ثنّى على آراء واستنتاجات «جولدزيهر» بالخصوص، واتفقا معاً على أن معظم الأحاديث المنسوبة إلى الرسول لم تكن موجودة في الزمان الذي اُدعى أنها تنتمي إليه ولكنها خضعت لتطورات متلاحقة في القرون الإسلامية الأولى.

ورأينا في هذا المطلب كيف أن «شاخت» في كتابه «مدخل إلى القانون الإسلامي» أهمل إشارته مطلقاً إلى السنّة باعتبارها مصدراً أساسيّاً من مصادر التشريع في عهد الرسول.

ونحن وإن كنّا سنعود إلى دراسة آراء «شاخت» في مباحث مقبلة، إلاّ أننا نود الإشارة منذ البداية إلى أن كتابه: «أصول الشريعة المحمدية» لا يخرج في مجمله على أن مصدَرَي التشريع الإسلامي الأساسيين هما القرآن والسنّة، ولكن السنّة لم تكن كذلك في العهود الإسلامية المبكرة، ولم تأخذ هذه الصفة إلاّ بعد أن جذّرها الشافعي وقعّد لها القواعد لتصبح كذلك. مع إصراره دوماً على أن مادة هذا التشريع الإسلامي ترجع إلى أعراف العرب القبلية وعاداتهم قبل ظهور الإسلام، وقد أطلق «شاخت» مصطلح «سنّة الناس» على هذه الأعراف التي يرى أن الفقه الإسلامي قد استمدّ منها العديد من أحكامه.

كما أكّد «شاخت» في كتابه المشار إليه أن الرسول ـ عليه السلام ـ لم يأت بنظام تشريعي من كل جوانبه، وإنما أخذ سنّة العرب وعاداتهم القبلية ليغيّر فيها بما يلائم العقيدة الجديدة، وكان هذا التغيير قد اتخذ مظهرين أساسيين؛ **أولهما**: القرآن، **وثانيهما**: أحاديثه وتفسيره للقرآن. ولكن شاخت بالرغم من إقراره بهذه النتيجة

الأخيرة فإنه يؤكد في العديد من فصول كتابه أن السنّة لم تكن لها هذه المكانة التشريعية إلاّ في القرون الثلاثة المتأخرة عن بداية الدعوة الإسلامية.

ونحن، وإن كنّا سنستعرض العديد من هذه الآراء في الأمكنة المناسبة لها من دراستنا، نود تأكيد أن معظم المستشرقين لا يقرّون بمكانة السنّة التشريعية في العهود الإسلامية المبكرة خاصة في عهد الرسول، ولا يؤمنون إلاّ بالقرآن باعتباره المصدر التشريعي الوحيد في هذه الفترة الزمنية المبكرة من الدعوة الإسلامية.

خالف «كولسون» نتائج بقية المستشرقين الذين أنكروا مكانة السنّة التشريعية عندما أكّد أن السنّة قد لعبت دوراً رئيساً عندما وضعت أحكاماً أساسية لقيام بناء قانوني مستمد من مبادئ القرآن الأخلاقية ضارباً المثل بما قام به الرسول من البدء بتوزيع التركة على أصحاب الفروض أولاً ليذهب الباقي منها إلى أقرب عاصب ذكر. وكيفية تقييده الوصية بما لا يتجاوز ثلث التركة. وبإقراره للسنّة بهذا الدور التشريعي منذ الفترة الإسلامية المبكرة يكون بذلك قد اعترف للسنّة بهذه المكانة خلافاً لما ذهب إليه أقرانه في هذا الصدد.

ونحن بعد أن عرضنا لك آراء المستشرقين حول التشريع في عهد الرسول نأتي إلى الرد على بعض تلك الأحكام التعسفية التي لا سند لها في الواقع أو المصادر الموثوقة. ونريد أن نوضّح منذ البداية أن هذا الدور الذي نؤرّخ له يعتبر أساساً وحجر الزاوية للأدوار التالية التي تطوّر فيها الفقه حتى وصل إلى غايته من النمو والكمال. ذلك أنه في هذه الفترة وضعت اللبنات الأساسية التشريعية للفقه الإسلامي. وكل ما جاء بعده إنما هو عالة عليه. كما أننا نعلم أن هذه الفترة التي نؤرّخ لها بدأت ببعثة الرسول صلوات الله عليه وانتهت بوفاته. ومن هنا يمكننا تقسيم هذه الفترة من الناحية التشريعية إلى مرحلتين متميّزتين هما مرحلة ما قبل الهجرة ومرحلة ما بعدها.

ولعلّه من المؤسف حقًّا ألا يتعرّض المستشرقون ـ وهم يؤرّخون للفقه الإسلامي ـ إلى هذه التقسيمات الأكاديمية اللهمّ إلاّ في معرض حديثهم عن القرآن المكي والمدني، ولكنهم لم يتطرّقوا ألبتة إلى تفصيل هذه الأمور من ناحية تطوّرها الفقهي.

ونحن نعلم أن هناك مرحلتين متميّزتين للتشريع في هذه الفترة إحداهما قبل الهجرة كما أسلفنا وتتميّز بإصلاح العقيدة وذلك بنشر التوحيد والقضاء على الوثنية والشرك، وتهذيب النفوس وصقلها بالأخلاق الفاضلة، وقد كانت معظم الآيات

والشرك، وتهذيب النفوس وصقلها بالأخلاق الفاضلة، وقد كانت معظم الآيات القرآنية النازلة بمكة تهتم بهذه المناحي أكثر من غيرها، هذه المناحي المتمثلة في عقيدة التوحيد أولاً وفي ترسيخ مكارم الأخلاق ثانياً.

أما بالنسبة إلى التشريعات العملية فإن القرآن في هذه المرحلة جاء خلواً منها، فهو لم ينظم كيفية قتال الأعداء ومعاملتهم بالمثل، بل دعا إلى العفو والصفح والتغاضي والصبر على المكاره بحيث إنه لم يأذن للمسلمين بقتال أعدائهم إلاّ في أواخر أيامهم بمكة. وعلى العموم فإن التشريع في هذه المرحلة كان يبتغي تأسيس الدولة الإسلامية على قواعد متينة لتكون لها المقومات الأساسية لانطلاقتها العالمية.

أما المرحلة الأخرى والتي أطلق عليها مرحلة ما بعد الهجرة فقد عُنِيَتْ بعلاج مشاكل المسلمين المستجدة بعد أن تبلورت الدولة الإسلامية في بداية تكوينها. وقد كان من الطبيعي أن تحتاج الدولة الفتية إلى أسس تشريعية تنظّم بها مسيرة حياتها، وتعالج المشاكل التي تواجهها، وتقرّر الأحكام والقواعد القانونية للقضايا التي تجد نفسها في غمارها كمسألة تنظيم الحرب والسلام، وتنظيم العلاقة بين الإسلام والديانات السماوية الأخرى، وتنظيم هذه العلاقات مع طائفة أخرى مع المترددين والذين أُطلق عليهم «المنافقون». فجاء القرآن منظماً لهذه الأمور واضعاً الأسس التشريعية لها، وكانت هذه الآيات التشريعية قابلة للتفسير من قِبَلِ الرسول بحيث كان يوضّح غامضها، ويبيّن مجملها، ويؤكّد ما جاء فيها، ويضيف إليها تشريعات جديدة مستمدة كلها من هذا المصدر الإلٰهي.

كما فصَّل التشريع المدني أحكام الزكاة التي نزلت بمكة مجملة، فبيّنت السنّة أنواع المال الذي تجب فيه الزكاة، والأنصبة، والمصارف التي تصرف إليها والتي حدّدها القرآن على سبيل الحصر. كما أضاف إلى هذه الالتزامات المالية صدقة الفطر، وكفارة اليمين، والقتل، والجنايات في الحج، والوفاء بالنذر المالي، والهدايا في الحج والأضاحي.

وفي مجال العلاقات الدولية جاء التشريع المدني بأحكام الحرب، والسلام، كتنظيم العمليات العسكرية ونهايتها، وكيفية تقسيم الغنائم، وطريقة معاملة الأسرى، وكيفية إبرام المعاهدات ونقضها، وتنظيم العلاقة بين الدولة الإسلامية الجديدة بغيرها من الدول الأخرى زمن السِّلْم، وتحديد المركز القانوني لأهل الذمّة وغيرها من الأحكام التي تدخل في مجال القانون الدولي.

وفي مجال الأحوال الشخصية، نظّم التشريع المدني أحكام الزواج والطلاق بشكل كامل دقيق النظام.

وفي مجال المعاملات المالية فصل التشريع المدني في مسائل البيع، والإجارة، والسَّلَم، والمضاربة، والمزارعة، والشراكة، والشفعة، وغيرها.

وفي مجال الجنايات والعقوبات فصّل التشريع المدني في العقوبات المعنوية والمادية، وترك أمر الأولى لله تعالى ليعاقب به الجاني يوم القيامة، وحدّد العقوبات المادية الدنيوية وقسّمها إلى قسمين أساسيين: قسم يتعلّق بالحدود وفصّلها على وجه الدقة والحصر، وقسم ترك تقدير العقوبة فيها للمشرّع الأرضي وهو ما أُطلِق عليه «التعزير» والتي يقصد بها من وراء إقرارها حفظ الأمن والسلام الجماعيين، وإدخال الطمأنينة في نفوس المجتمع الإسلامي.

وهكذا كان التشريع المدني شاملاً لجميع مناحي الحياة التي تتطلبها الدولة الجديدة الفتية، ويضيق بنا المقام لو فصّلنا القول فيها. وكان غاية ذكرنا لبعض هذه الأمثلة هو التدليل على أن الفقه الإسلامي في هذه المرحلة، وإن كان في بداية نموّه وتطوّره، واجه جميع المشاكل والمتطلبات التي كانت تقتضيها ظروف الدولة الناشئة، بحيث يمكننا أن نؤكد ـ خلافاً إلى ما يذهب إليه المستشرقون ـ أن هذه القواعد القانونية كانت غاية في الدقة والكمال، ومستوفية لمتطلبات الأمة الإسلامية الناهضة ولم تكن بتلك القلّة أو السذاجة التي يصفها بها المستشرقون.

ومما ساعد على بناء هذا الصرح الفقهي المتكامل الذي نظّم أمور الدنيا والآخرة عدة عوامل أساسية لم يتطرّق إليها المستشرقون إطلاقاً منها: التدرّج في التشريع بحيث لا تأتي الأحكام دفعة واحدة فيصعب على الناس تقبّلها وتطبيقها كتحريم الخمر تدريجيّاً والميسر، والتدرّج في عقوبة الزنا من الحبس في البيوت والإيذاء بالقول إلى الجلد وربما الرجم أيضاً، والتدرّج في تنظيم قواعد الحرب والسلام من العفو بداية عن المشركين إلى قتالهم بعد أن قويت سواعدهم دفاعاً عن أنفسهم. وهذا التدرّج في التشريع هو الذي ساعد على تقبّل الأحكام والقواعد القانونية الجديدة، لأن النفوس الجامحة لا تؤخذ بالشدّة وإنما تؤخذ بالتدرّج شيئاً فشيئاً[1].

(1) د. عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، منشورات جامعة بنغازي، الطبعة الثانية 1974، ص 68.

ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن فكرة التدرّج في التشريع اشتُقّ منها حكمة إقرار «النسخ في التشريع» والذي اقتضاه اشتمال التشريع على نسخ بعض الأحكام بسبب ملاءمتها مصلحة الأمة وقت نسخها، وإن كانت ملائمة بمصلحتها وقت تشريعها، كنسخ عقوبة الزنا من الحبس في البيوت إلى الجلد والرجم حسب الأحوال، وكعدّة المتوفى عنها زوجها بحيث كانت في بداية أمرها عاماً كاملاً ثم نسخت مدة العام بأربعة أشهر وعشرة أيام، وكالوصية للوالدين والأقربين فقد كانت الوصية واجبة لهم ثم نسخت هذه الوصية بآيات المواريث. وكتحويل القبلة إلى الكعبة بعد أن كان المسلمون يتوجّهون في صلاتهم نحو بيت المقدس. وكزيارة القبور التي كانت محرّمة في أول الإسلام خوفاً من عبادة أصحاب هذه القبور أو تقديسها، ولمّا تمكّن الإيمان في قلوب المسلمين أباح لهم ذلك الانتفاء سبب تحريمها.

ومن العوامل التي ساعدت على بناء نظام فقهي متكامل في عهد الرسول الأخذ بقاعدة التيسير والتخفيف عن المسلمين، بحيث لم يشرّع الله أمراً إلاّ وقد يسرّ فيه على العاجزين والضعفاء، كإسقاط الصوم عن المرضى والحوامل وكبار السن، وكالصلاة على أي وجه وبالنسبة إلى المريض والمقعد، وكالتيمم عند عدم وجود الماء أو عند خوف المرض. وكإنفاق المرء على بيته طبقاً لقدراته المالية. ومن المعروف في التراث الإسلامي أن الرسول ما خُيِّر بين أمرين إلاّ اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً.

ومن العوامل الأخرى التي هيّأت للفقه الإسلامي مكانته السامية في هذه المرحلة استناده إلى تحقيق المصالح واطِّراح المفاسد بحيث إن كل ما شرّعه الله من أحكام كان الغرض منها تحقيق المصالح ودرء المفاسد سواء أكانت هذه المصالح فردية أو جماعية، علماً بأنه إذا تعارضت مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة، قدمت مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد. فالعبادات مثلاً شرّعت لتهذيب النفوس وتقويم الأخلاق، وتحسين التعامل بين الناس، وفعل الخير والابتعاد عن الشر. والمعاملات شرّعت لتنظيم العلاقة بين الأفراد ليسود الأمن والطمأنينة بينهم. والمصالح الخمسة شرّعت لحفظ النفس والعرض والمال والعقل وغيرها، ومن هنا كان البنيان الفقهي الإسلامي منذ بدايته راسخاً، منسجماً مع الفطرة، محقِّقاً للمصالح الضرورية والحاجية والتحسينية لبني الإنسان.

وإذا كانت هذه العوامل مجتمعة ساعدت على تكوين وتشكيل الفقه الإسلامي فإن عامل العدل بين الناس من أهم الأسس التي ارتكز عليها الفقه الإسلامي في هذه

المرحلة وفي مراحله الأخرى القادمة. فالآيات القرآنية تحث على إقامة العدل بين الناس. وبعضٌ منها ينهى عن الظلم والفساد والهيمنة والاستغلال، وبعضٌ منها نادى بمبدأ المساواة بين الناس، ودعت الأحكام القرآنية العديدة القضاة والحكّام إلى العدل بين الناس دونما أخذ بعين الاعتبار للقرابات أو العداوات أو الصداقات. وشريعة هذا منهجها وأساسها وركنها المنيع لا بد من أن تقابل بالاستحسان والرضا لمن شُرِّعت لهم خاصة أنها تنسجم والفطرة الإنسانية البسيطة.

يضاف إلى ذلك أن التشريع في هذه المرحلة المبكرة من نشأته ينبني على الوقائع والحوادث لمواجهتها، ولا يعتمد إطلاقاً على الخيال والفروض ثم البحث عن أحكام لها. فكلما جدّت الوقائع والحوادث واجهها المشرّع الإلٰهي بالحلول الناجعة، وربما تراخى الحلّ قليلاً ولكنه لا يلبث أن يأتيَ أخيراً مجيباً للتساؤل المطروح، ومتضمناً للحلّ المنشود.

ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن القرآن هو المصدر الأساسي للتشريع في هذه المرحلة، ولكن واقعية التشريع وتلمّس الحلول للمشاكل المطروحة كانت تجابهها السنّة أيضاً، فكثيراً ما كان الرسول يقوم ببيان الحكم عقب الحوادث والوقائع حتى وإن كانت الإجابات النبوية يتضمنها القرآن مثلما نجد كلمة «يسألونك» عن العديد من الأمور وكانت الإجابة في القرآن يتلوها الرسول على أصحابه وأمته. وغالباً لا يكون جواب الرسول مقتصراً على السائل أو المستفتي ذاته ولكنه يشمل غيرهما من أمثالهما، ومن هنا قول العلماء: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب».

هذه العوامل جميعها وغيرها ساعدت على بنيان الصرح الفقهي الشامخ منذ بواكير الدعوة الإسلامية، وقد أغفل المستشرقون ذكرها وتغاضوا عنها ولكنهم أطنبوا في مصادر التشريع الأخرى وحدّدوها فقط في القرآن والأعراف القبلية القديمة، فما حقيقة هذا الادعاء يا ترى؟

أشرنا آنفاً إلى نفي كل من «جولدزيهر»، و«جونيبول» و«روبسون»، و«شاخت» السنّة باعتبارها مصدراً تشريعيّاً أساسيّاً في هذه الفترة. ولم يؤكد هذا المصدر إلاّ «كولسون» في عبارات موجزة وبأمثلة قليلة. والحقيقة التي لا مراء فيها أن مصادر التشريع في هذه المرحلة تنحصر في القرآن الكريم، والسنّة النبوية، واجتهاد الرسول الشخصي وذلك على خلاف فيه. واجتهاد الصحابة إبّان حياته على خلاف فيه أيضاً.

أما بالنسبة إلى القرآن الكريم فقد اتفق المستشرقون على أنه المصدر الأساسي للتشريع في هذه المرحلة، ولم يختلفوا كثيراً إلاّ في التفاصيل وإن كانوا متفقين على أن آيات الأحكام قليلة بالنسبة إلى مجمل القرآن. ووصفوا الأحكام الشرعية الواردة فيه بالقلّة والغموض والعموم.

أما بالنسبة إلى السُّنَّة النبوية فقد رفضوا لها تلك المكانة التشريعية في هذا العهد لأنهم اعتقدوا ـ خطأ ـ أنها قد تطوّرت بفعل تطور المجتمع الإسلامي، ولم تتبلور معالمها وتتضح أسسها التشريعية إلاّ في القرون الثلاثة اللاحقة للبعثة المحمدية. ويؤكدون أنها أخذت مكانتها التشريعية بعد تطوير الشافعي لرسالته الأصولية عندما وضعها ـ أي السنّة ـ في مستوى القرآن باعتبارها هي الأخرى وحياً من الله. ولم يشذ عن هذه القاعدة إلا الأستاذ «كولسون» الذي تعرّض إلى هذا الموضوع بإيجاز واقتضاب كما أسلفنا القول فيه.

ونحن نرى خلافاً لما ذهب إليه منكرو السنّة حجيتها ومكانتها في هذا العهد الذي نؤرّخ له من أنها كانت مصدراً تشريعيّاً باعتبارها المصدر الثاني الذي يأتي في المرتبة بعد القرآن الكريم.

ونحن قد بسطنا القول في هذه المسألة في الجزء الأول من كتابنا المنوّه عنه، والذي رددنا فيه على إنكار المستشرقين. والذي يجدر بنا أن نسطّره في هذا المقام أن السنّة باعتبارها ما أُثِرَ عن النبي بعد بعثته من قول غير القرآن أو فعل أو تقرير. وقد وجدت منذ بواكير هذا العهد الذي نؤرّخ له، وهي مصدر للأحكام وحجة يجب العمل بها بإجماع المسلمين، ولاستناد هذه الحجة على الآيات القرآنية العديدة التي تأمر بطاعة الله ورسوله. وتلك التي تنص على وجوب قبول المسلمين الرسول محكّماً فيما يشجر بينهم من منازعات، وتلك التي تأمر المسلمين على أن يأخذوا ما آتاهم الرسول وينتهوا عمّا نهاهم عنه. وسوف نرى مستقبلاً حجية هذه الآيات في جعل السنّة مصدراً أساسيّاً من مصادر الفقه الإسلامي.

ومع إقرارنا بأن السنّة مصدر تشريعي للأحكام إلاّ أن رتبتها ومنزلتها بين المصادر تأتي بعد القرآن الكريم. فلا يمكن الرجوع إليها إلا إذا لم يوجد نص قرآني يعالج القضية المطروحة أمامنا. ولكننا إذا أقررنا بهذه المنزلة للسنّة فإننا سوف نصطدم بقول من يرى أن السنّة عبارة عن وحي من عند اللّه نزل بها جبريل على محمد ولم يأت بها من تلقاء نفسه طبقاً لنظرية الشافعي بالخصوص، فكان المفروض أن تكون للسنّة في

هذه الحالة مرتبة موازية للقرآن في تشريع الأحكام. ولكن الحجج التي يقدمها أصحابها دفاعاً عن مكانة السنّة التالية للقرآن من حيث اختلاف طرق ثبوتها وروايتها استدعى الأمر الأخذ ببعضها وترك بعضها الآخر، فالسنّة الثابتة عن طريق التواتر يجب العمل بها لصحة صدورها عن الرسول، وما كان منقولاً منها بطريق الآحاد وجب العمل به في الأحكام العملية إذا تحققت فيها الشروط التي وضعها الصحابة والأئمة المجتهدون[1].

والذي يهمنا في هذا السياق دور السنّة في تشريع الأحكام في عهد الرسول ﷺ، حتى نتمكن من الرد على المستشرقين الذين أنكروا لها هذه المكانة التشريعية في هذا العهد المبكر من تطوّر الفقه الإسلامي.

وبرجوعنا إلى مصادر الفقه المختلفة، وباستقرائنا للعديد من الحوادث والنوازل المبثوثة في كتب التاريخ والأدب المختلفة اتضح لنا أن هناك خلطاً بين ما اعتبره الفقهاء سنّة واجبة الطاعة والتطبيق باعتبارها هي الأخرى وحياً من الله كالقرآن. وبين اجتهاد الرسول الشخصي الذي قد يصيب أو يخطئ فيه. ورب قائل يقول: إن اجتهاد الرسول الشخصي قابل للصواب والخطأ، فإذا كان اجتهاده صواباً أقرّه القرآن على ذلك، أما إذا كانت الأخرى نزل الوحي بتسديده وإرشاده إلى الصواب. ونحن نرى أن هذه الفرضية مقبولة عقلاً ومنطقاً، ولكننا نرى أنها مختلطة بما يطلق عليه بمصطلح «السنّة» باعتبارها وحياً من الله كالقرآن سواء بسواء.

ولعلّ معيار التفرقة الذي يمكن أن نستخدمه للتفرقة بين السنّة واجتهاد النبي؛ أن الأولى تتعلّق بشرح وبيان وتفسير الأحكام الكلية أو المجملة أو المقيدة الواردة في القرآن، فهي ـ كما نعلم ـ إما أن تأتي موافقة للكتاب فتكون بالتالي مؤكدة له، وإما أن تكون مبيّنة لمجمل الكتاب كالأحاديث المبيّنة لكيفية الصلاة وأوقاتها، وعدد صلوات كل يوم، وعدد ركعات كل صلاة، وتلك التي بيّنت نصاب الزكاة، ومقدار ما يؤخذ من كل نوع منها وغيرها. وإما أن تكون موضحة للمشكل كبيان النبي الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر باعتباره بياض النهار وسواد الليل. وإما أن تأتيَ مخصصة للعام كقوله عليه السلام: «**لا تنكح المرأة على عمّتها ولا على خالتها ولا على ابنة أخيها ولا على ابنة أختها فإنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم**» فإنّ هذا الحديث

(1) عبد العال عطوة، المدخل إلى الفقه الإسلامي، محاضرات مطبوعة على الآلة الكاتبة، ص 45.

مخصص للعموم في قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾(1). وقد تأتي مقيدة لمطلق الكتاب مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾(2)، فالأيدي لم تقيّد بأنها اليمين أو الشمال فدلّت السنّة على تقييدها باليمين ومن الرسغ(3). وقد تأتي ناسخة لحكم ثبت بالكتاب كقول الرسول: «**لا وصية لوارث**». فقد نسخ حكم الوصية للوارث بموجب الآية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾(4). وأخيراً فقد تأتي السنّة بحكم سكت عنه القرآن كالأحاديث الدالة على جواز الرهن في غير السفر، والحكم بشاهد ويمين المدّعي، وثبوت ميراث الجدة ووجوب صدقة الفطر، وصلاة الوتر، ووجوب الدية على العاقلة(5).

فإذا كان المراد بالسنّة على النحو الذي أشرنا إليه في علاقتها مع القرآن فربما كان مَنْ صنّفها بأنها وحي من الله في حالة ثبوتها قد يستقيم وذلك التقسيم الذي حدّده الفقهاء بتمييزها عن اجتهاد الرسول الذي قد يخطئ أو يصيب فيه. علماً بأن اجتهاد الرسول واجتهاد الصحابة في عهده كان موضع جدل وخلاف بين الفقهاء لم يسلِّم بإطلاقه أحد.

ونحن باستقرائنا العديد من كتب الفقه اتضح لنا أن السنّة النبوية هي مصدر تشريعي في عهد الرسول، وقد ساهمت في بناء صرح الفقه ودفعت به دفعات قوية إلى الأمام حتى اكتمل بنيانه في العصور اللاحقة. وآية ذلك أن هذه السنّة سواء أكانت قولية أو فعلية أو تقريرية قد أثرت التشريع في هذه المرحلة. فالسنة القولية خاصة تلك المصنّفة تحت مصطلح «السنّة المتواترة» أو السنة المشهورة فإنها قليلة جدّاً، بل إنها هي الأخرى محل خلاف بين الفقهاء. فبعضهم أنكرها أصلاً في السنن القولية، وبعضهم قال بوجودها فيها وإن أقرّ بقلّتها. ومن يستقرئ السنن القولية يجد فيها بعضاً من السنن المتواترة ولكنها قليلة فعلاً غير أنها ساهمت في التشريع.

---

(1) سورة النساء، الآية: 24.

(2) سورة المائدة، الآية: 38.

(3) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، مطبعة دار التأليف، القاهرة، 1964 ـ 1965، ص 76.

(4) سورة البقرة، الآية: 180.

(5) زكي الدين شعبان، المرجع السابق، ص 77.

أما بالنسبة إلى السُّنَّة الفعلية فإنها كثيرة الوقوع. وأثرت التشريع الإسلامي في هذه المرحلة كبيان كيفية الوضوء، والصلاة، والحج، والقضاء بشاهد واحد، ويمين المدّعي، وتحديد قطع اليد اليمنى في السرقة ومن الرسغ وغيرها كثير.

أما بالنسبة إلى السُّنَّة التقريرية فإن المراد بها أن يعلم الرسول بقول أو فعل فيسكت عنه ولا ينكره فيعتبر ذلك إقراراً منه ويعتبر القول أو الفعل مشروعاً وجائزاً[1] وقد وجد هذا النوع وانبنى عليه العديد من الأحكام الشرعية.

ولكن يجب علينا أن نلاحظ منذ البداية أن أفعال الرسول ليست كلها مصدراً للتشريع، لأن كل ما يصدر عنه باعتباره بشراً أو إنساناً كالأكل والشرب ولبس الثياب، والنوم والقيام والقعود فلا يعتبر تشريعاً، ولا يجب الاقتداء فيه بالرسول. ومن هذا القبيل نشاطه التجاري أو الزراعي أو الحربي فإنها لا تعتبر تشريعاً، كقضية تأبير النخل، وقضية اتحاد المواقع الحربية قبل العمليات العسكرية فإنها تخضع للمراجعة والمناقشة والتعديل.

أما الأفعال الصادرة عن الرسول، والتي دلّت الحوادث على أنها خاصة به ومقتصرة عليه كالتهجّد بالليل، ووصال الصيام في رمضان والتزوّج بأكثر من أربع زوجات فإنها لا تعتمد مصدراً تشريعيّاً فلا يشاركه فيها أحد، ولا يُقْتَدَى به فيها[2].

أما الأفعال الصادرة عن الرسول وكان المقصود بها التشريع والاقتداء فإن مناط شرعيتها هو معرفة صفتها الشرعية كأن تكون تلك الأعمال بياناً لمجمل الكتاب، فتكون هذه الأفعال متمّمة للكتاب. وإما أن تكون هده الأفعال قام بها الرسول ابتداء فإنها تخضع لمعيار معرفة صفتها الشرعية من عدمها. فإن علمت صفتها الشرعية فإنها تعتبر مصدراً تشريعيّاً وإن لم تعلم صفتها الشرعية فإنها ليست كذلك.

إن هذه السنّة بأصنافها الثلاثة القولية أو الفعلية أو التقريرية كانت كثيرة الوقوع في هذا العهد، خاصّة إذا استقرأنا علاقة السنّة بالقرآن، من تأكيد ما ورد فيه، أو بيان ما أجمل فيه، أو تخصيص عامه، أو إطلاق مقيّده، أو نسخ بعض أحكامه ـ على خلاف في ذلك ـ أو إثباتها بأحكام جديدة لها قوة التشريع والإلزام فإنه يتضح لنا أن

---

(1) المرجع السابق، ص 54.

(2) المرجع السابق، ص 79.

السنّة كانت مصدراً أساسيّاً من مصادر التشريع في هذا العهد خلافاً لما ذهب إليه المستشرقون من إنكارها أصلاً في هذه الفترة، خاصة أنهم قد ركّزوا في بحوثهم على السنّة القولية، وأهملوا بصورة متعمّدة السنة الفعلية أو التقريرية والتي كانت حافلة بالأحكام التي يمكن اعتبارها من المصادر التشريعية وساهمت في تطور الفقه والدفع به خطوات كبيرة إلى الأمام.

ذكرنا آنفاً أن هناك مصدراً آخر للتشريع في هذا العهد أُطلق عليه اجتهاد الرسول والصحابة. وحاولنا بيان التفرقة بين السنّة بأنواعها وبين اجتهاد الرسول الشخصي في القضايا التي يُستفتىَ فيها أو يسأل عنها. ونودّ الإشارة منذ البداية إلى اختلاف العلماء حول هذا المصدر التشريعي فمنهم من جوّزه ومنهم من رفضه. ولكن جمهور الفقهاء والمحدثين والأصوليين قالوا بجواز اجتهاد الرسول من غير تقييد بانتظار الوحي.

وقد استند هذا الفريق إلى عدة حوادث وأمثلة اجتهد فيها الرسول برأيه، وقد تناولت المسائل الحربية والفقهية، وأنه قد أصاب في اجتهاده وأخطأ أيضاً. ومن أهم الوقائع التي يُسْتَشْهَدُ بها في هذا الصدد نزوله بالجيش في معركة بدر في موقع اقترح عليه أحد الصحابة ـ وهو الحباب بن المنذر ـ تغييره فقبل اقتراحه. ومنها: قضية أسرى بدر التي مال فيها الرسول إلى رأي أبي بكر بدلاً من رأي عمر، وتدخّل القرآن في هذا الرأي وصوّب رأي عمر الذي يرى قتل الأسرى استئصالاً لشأفة الكفر. ومنها: قبول الرسول اعتذار من تخلّف في غزوة تبوك فنزل عليه الوحي يعاتبه على عذره إياهم.

أما اجتهاد الرسول في الأحكام الفقهية العملية فيستشهد العلماء بعدة وقائع منها: قول الرسول في مكة: «**لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها**» فقال العبّاس: إلاّ الإذخر يا رسول الله، فقال عليه السلام «**إلا الإذخر**»[1]. ومنها: إحرام النبي بالحجّ والعمرة معاً عام الحديبيّة، وساق الهدي معه، ولمّا رأى المشقة على أصحابه في قران الحج بالعمرة قال: «**لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي**»[2]. ومنها: قضية خولة بنت ثعلبة وظهار زوجها بها، واستفتاؤها الرسول في مشروعية هذا الظهار، وجوابه عليها بتحريمها عليه، ومجادلتها إياه بتلك العبارات الإنسانية المؤثرة، حتى

---

(1) الشوكاني، نيل الأوطار، ج 5، ص 26، 27.

(2) المرجع السابق، ج 4، ص 328.

نزل عليه الوحي وألغى هذه الطريقة في منابذة النساء، وفرض على من يظاهر زوجته الكفّارة بين عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً[1].

وذهب فريق من الأشاعرة وبعض المعتزلة كالجبائي وابنه أبي هاشم إلى أنه لا يجوز للرسول الاجتهاد وأنه محال في حقه. وذهب غيرهم إلى أنه يجوز له الاجتهاد، ولكن هؤلاء اختلفوا بدورهم، فذهب بعض الأشاعرة والمتكلّمين إلى أنه وإن جاز له الاجتهاد لكنه لم يقع منه أصلاً. وذهب أبو بكر الباقلاني إلى جواز الاجتهاد له في المسائل الحربية خاصة استناداً إلى واقعتي غزوة بدر[2].

ونحن نرى أنه من الصعوبة بمكان اعتبار اجتهاد الرسول الشخصي من مصادر التشريع في هذه المرحلة، لأنه كان دوماً مؤيّداً بالوحي، فإن اجتهد برأيه في مسألة من المسائل فإنه ينتظر رأي الوحي فيها فإن وافقه أصبح رأيه في المسألة المطروحة مصدراً من مصادر التشريع، وإن خالفه الوحي في اجتهاده طُرح ذلك الرأي ولا يُعتدُّ به. ومن هنا قولنا: إن اجتهاد الرسول لا يعتبر مصدراً فقهيّاً مستقلاًّ، لأن اجتهاده مرجعه الوحي فإن كان صواباً أقرّه عليه وإن كان خطأ نزل الوحي بتسديده وإرشاده إلى الصواب. وهذا ما يمكن أن نطلق عليه مفهوم السنة بالمعنى الواسع لهذا الاصطلاح، وبذلك يكون قد انحصر التشريع في هذه المرحلة في القرآن الكريم وفي السنّة النبوية طبقاً للتصنيف الذي أتينا على ذكره.

وكما اختلف المسلمون في اجتهاد الرسول، اختلفوا كذلك في اجتهاد صحابته في عهده، فمنهم من جوّز ذلك مستنداً إلى عدة وقائع حصلت في زمانه منها: إقرار الرسول معاذاً على الاجتهاد عندما بعثه قاضياً لليمن، ومنها: رجوع النبي من غزوة الأحزاب وتوجيهه المسلمين إلى حرب بني قريظة فقال لأصحابه: «**لا يصلّين أحدُكم العصر إلاّ في بني قريظة**» فذهبوا مسرعين إلاّ أن بعضهم أدركته العصر فصلاها في الطريق وأخرها بعضهم إلى أن صلاها هناك وفهم من كلام الرسول بذلك الحديث السرعة في السير إلى المكان الموعود، فلمّا احْتُكم إلى النبي لم ينكر عليهم ذلك[3]. ومنها خروج صحابيين في سفر وحان وقت الصلاة ولم يكن معهما ماء، فصلّيا ثم

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المرجع السابق، ج 17، ص 299.
(2) عبد العال عطوة، المدخل إلى الفقه الإسلامي، المرجع السابق، هامش ص 205.
(3) ابن قيّم الجوزية، أعلام الموقعين، ج1، ص 176، إدارة الطباعة المنيرية.

وجدا الماء بعدئذٍ، فأعاد أحدهما صلاته، ولم يعد الآخر، فصوّبهما الرسول. وقال للذي لم يعد صلاته: «**أصبت السنّة، وأجزأتك صلاتك**». وقال للذي أعاد صلاته: «**لك الأجر مرتين**»[1]. ومنها: إذن الرسول لعمرو بن العاص بالقضاء في خصومة، وهو بحضرته، فقال عمرو: أأجتهد وأنت حاضر؟ فقال الرسول: «**نعم إن أصبت فلك أجران، وإن أخطأت فلك أجر واحد**»[2].

ولكننا نرى أن اجتهاد الصحابة في هذا العهد لا يعتبر من المصادر التشريعية المعتبرة إلاّ إذا أقرّهم الرسول على ذلك. والحقيقة التي لا مناص من إقرارها أنه لا يوجد اجتهاد في هذا العصر يعتبر مصدراً تشريعيّاً، فالرسول وحده كانت له السلطة التشريعية دون سواه كما قال «شاخت»، وهذه السلطة يستمدّها إمّا عن طريق الوحي، وإما عن طريق الاجتهاد الذي يقرّه الوحي عليه إن كان صواباً أو يردّه إلى سبيل الرشاد والصواب إن كان خطأً.

وخلاصة القول: إن مصادر التشريع في هذا العهد تنحصر في القرآن الكريم والسنّة النبوية باعتبارها شاملة لاجتهاد الرسول واجتهاد الصحابة إذا أقرّهم الوحي على ذلك، ولا شيء سواهما، فالقياس مثلاً لا يعتبر مصدراً في هذا العهد لأنه نوع من أنواع الاجتهاد بل هو الاجتهاد بعينه كما قال الشافعي. ولا يُعَدُّ الإجماع مصدراً تشريعيّاً هو الآخر لأنه لا إجماع إبّان حياة الرسول. ولا تعتبر الأعراف القبلية من المصادر التشريعية ـ كما ذهب إلى ذلك بعض المستشرقين ـ فإذا أُقِرَّتْ بعض هذه الأعراف الصالحة فإن إقرارها ليس نابعاً من ذاتها وإنما كان بوحي من الله.

فإذا كان للرسول وحده دون سواه سلطة التشريع، فإن الشريعة في هذا العهد قد كملت أصولها وقواعدها قبل وفاته. أما ما كان بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى، فإنما هو بيان للأحكام بطريقة تطبيق القواعد العامة والاستنباط من النصوص وتسمية هذا بالتشريع تسمية مجازية لا حقيقية[3]. كما أن الفقه في هذا العهد واقعي لا يُعْنَى إلاّ ببيان الأحكام عن الوقائع النازلة، ولا يُعْنَى بفرض المسائل وتقعيد القواعد القانونية لها، وأن الفقه ثبت متفرقاً متتابعاً حسب الوقائع والمناسبات، ولم يدوّن من هذه

(1) المرجع السابق، ج 1، ص 117.

(2) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج6، ص 26.

(3) عبد العال عطوة، المدخل إلى الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 212.

المصادر إلاّ القرآن الكريم، وإن كان هناك رأي يرى أنه قد بُدئ في تدوين السنّة منذ هذا العهد[1].

وإذا تركنا ذلك كله، وناقشنا المستشرقين في كلِّ الجزئيات التي تطرقوا إليها حول مكانة السنّة في التشريع في هذا العهد، فإننا نرى أن حجج المنكرين لدورها التشريعي في هذه الحقبة الزمنية التي نؤرّخ لها قد دحضناها جملة وتفصيلاً في الجزء الأول من كتابنا، وليس هناك من داع إلى إعادة تلك الحجج منعاً للتكرار ونحيل القارئ إليها ليستقرئ بنفسه هشاشة حججهم وجدالهم. أما من أقرّ للسنّة بدورها التشريعي في هذا العهد كما أقرّ بذلك للقرآن الكريم كالأستاذ «كولسون» فإننا نسمح لأنفسنا بمناقشته ومجادلته في رأيه حولهما طبقاً للمنهج الذي سلكناه في مباحث هذا الكتاب.

يرى «كولسون» أن تطوّر الفقه الإسلامي في مراحله الأولى والذي كان القرآن أساسه الرئيسي لا يعدو أن يكون تعبيراً عن الأخلاق الدينية الإسلامية. وقال في مكان آخر: إن القرآن الكريم لم يترجم المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها أي مجتمع متحضّر إلى بناء قانوني للحقوق والواجبات. ولم يستهدف تنظيم علاقة الإنسان بالإنسان بل استهدف بالدرجة الأولى علاقة الإنسان بخالقه، ووصف أحكامه «بالخلقية».

ونحن نرى مع آخرين اختلاف مفهوم الأحكام القرآنية لدى المستشرقين وغيرهم من المسلمين، فالقرآن ليس كتاباً تاريخيّاً مع احتوائه على العديد من قصص الأقوام الغابرة، والأنبياء والسابقين، وهو ليس كتاباً فقهيّاً يحتوي على نصوص قانونية محددة كما هو الشأن في المدوَّنات الفقهية القديمة أو الحديثة. وليس كتاباً سياسيّاً دستوريّاً يحدّد فيه معالم الدولة الجديدة من حيث الفصل بين السلطات والعلاقات بينها. وليس كتاباً علميّاً يحتوي على النظريات العلمية المجرّدة التي اكتشفها العلم عبر مسيرته الحضارية المستمرة؛ ولكنه كتاب هداية وتبشير وإنذار، فهو يهدي الناس إلى الطريق المستقيم، ويبيّن لهم المناهج التي عليهم سلوكها في الدنيا والآخرة، وينظّم المعاملات بين الناس كما ينظّم العلاقات بينهم وبين خالقهم. وكم من الأحكام الفقهية

(1) د. ساسي سالم الحاج، الظّاهرة الاستشراقية وبعض القضايا الإسلامية، الجزء الثاني، القسم الثاني، مذكرات مطبوعة على الآلة الكاتبة، ص 567.

العديدة التي يحتويها هذا الكتاب تنظم العلاقات بين الناس من جهة وبينهم وبين الله من جهة أخرى. ومن هنا جاء تقسيم الحقوق إلى ما هي لله وحده، وإلى ما هي للعبد، وإلى تلك التي تدور بينهما فيتغلّب فيه حق أحدهما على الآخر، ومن هنا فإن أحكام «كولسون» القاضية بعدم اهتمام القرآن بتنظيم العلاقات بين الناس باطلة ويمكن دحضها بسهولة من خلال العشرات من الأحكام التي تنظّم تلك العلاقات البشرية.

ولم تكن الأحكام القرآنية عبارة عن معايير السلوك المطلوبة وليست جميعها تتصف بأنها أحكام «خلقية» وآية ذلك أن مثال شارب الخمر الذي أورده «كولسون» للتدليل على صحة فرضياته ليس صحيحاً، فقد عاقب النبي على شرب الخمر، وسلك على منواله خلفاؤه الأربعة من بعده حتى اعتبره الفقهاء من جرائم الحدود التي لا يمكن التنازل عليها أو العفو عنها أو إسقاطها. أما بالنسبة إلى تحريم الربا فإنه وإن كان لم يرد في القرآن أو السنّة عقاب بدنيٌّ له، إلاّ أنه يعتبر باطلاً من الناحية المدنية. وقد صَدَرت التشريعات الإسلامية الحديثة بتحريمه قطعاً بين الأشخاص الطبيعيين، كما أننا نرى أن العقوبة المعنوية المقرّرة له تعتبر أشد من العقوبات المدينة المادية البدنية حينما وصف القرآن آكله متخبطاً كمن يمسّه الشيطان، وكتهديد القرآن لمن يتعامل به بحرب شاملة لا تبقي ولا تذر، مع أنه ليس هناك ما يمنع أداة التشريع من تقرير عقوبة تعزيرية له.

ولا ضير على القرآن في اشتماله للكثير من الأحكام الخلقية لأنها هي أساس بناء الأمم والمجتمعات باعتبارها الركيزة الأساسية التي تقوم عليها حتى وصفت هذه المجتمعات بالدناءة وذهاب عزّها ومجدها إذا ذهبت أخلاقها. ثم إن معيار التفرقة لا يدق كثيراً بين المعايير الخلقية والمعايير القانونية الأخرى، فما دامت الأخلاق تقود إلى بناء المجتمعات وسعادتها عن طريق التصرّف الذاتي النابع من الأفراد ذاتهم، فإن مبدأ العقوبات على مخالفة هذه المعايير جاء كتعزيز لها عندما انحطّت المعايير الخلقية واستلزم من المشرّع التدخّل لردع المخالفين لها. يضاف إلى ذلك أن النقد الموجّه للقرآن باعتباره مخالفاً للمدوَّنات القانونية الأخرى كالألواح الاثني عشر أو المدوّنات الحديثة لا يضير القرآن في شيء ولا يعتبر عيباً فيه، لأنه ليس مدوّنة فقهية كما أسلفنا أولاً، وأن الأحكام الفقهية الواردة فيه جاءت متناثرة في سور عديدة طبقاً للنوازل والقضايا التي تنظمها وتقعد القواعد القانونية لها ثانياً. ثم إن الأحكام القرآنية كثيراً ما تبتعد عن العقوبات المادية وتستبدلها بالعقوبات المعنوية والأخروية مخاطبة لضمير الإنسان واحتراماً لذاته أكثر من تعاملها مباشرة مع جسده وإرهابه بتسليط العقاب

المادي عليه ثالثاً. ولعلّ من نافلة القول الإشارة هنا إلى رجوع العديد من التشريعات العقابية الحديثة إلى المنهج العقابي المعنوي الذي أقرّه القرآن الكريم قبل أكثر من ألف وأربعمئة سنة، وإقرار علماء التشريعات الجنائية بنجاعة العقوبات المعنوية والتلويح بها أكثر من نجاعة العقوبات المادية التي لم تؤد رغم تطبيقها إلى القضاء على الجريمة أو الانتقاص منها.

يضاف إلى ذلك أن القرآن باعتباره كتاباً فيه تبيان لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمؤمنين، فهو يحتوي على هذه الصفات جميعها. ولكن الذي يهمنا احتواؤه على بيان كل شيء من العبادات والمعاملات، ولربما يفهم من ذلك أنه قد نصّ على كلِّ الأمور بتفاصيلها، وهذا فهم خاطئ من أساسه لأنه يحتوي على مبادئ كليّة عامة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، تاركاً للسنّة والمجتهدين بعده تقعيد القواعد القانونية، واستنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية، ومن هنا لا يجوز لنا أن نحكم على القرآن بعموم أحكامه وعدم شموليتها لجميع الحوادث والوقائع والمستجدات. وهو الأمر الذي يستلزم أن ننظره من حيث أحكامه إلى ما يفسّره ويؤكده، ويشرحه، ويخصص عامه، ويقيّد مطلقه، بل ويضيف أحكاماً جديدة سكت عنها، هذا الدور قد لعبته السنّة النبوية كما أسلفنا القول فيها، وبالتالي لا يجوز لنا أن نفهم هذه الأحكام بمعزل عن السنّة التي أقرّ «كولسون» بدورها التشريعي خلافاً لبقية أقرانه من المستشرقين، كما لا يجوز لنا أن نفهم هذه الأحكام بمعزل عن اجتهاد المجتهدين الذين يطبقون مناهج علم الأصول لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية، وهكذا تصبح لدينا نظرية فقهية إسلامية متكاملة نفهم ونستوعب من خلالها هذا البناء القانوني الكامل النظام الراسخ البنيان.

وإذا كان «كولسون» ينعى على هذا العهد قلّة ما خلّفه من النصوص التشريعية، فهو نعي باطل من أساسه، لأن الأحكام التي شرعت في هذه المرحلة لم تشرَّع إلاّ على قدر الحاجات التي دعت إليها، والأقضية والحوادث التي اقتضتها، ولم تشرَّع منها أحكام لحل مسائل فرضية أو الفصل في خصومات محتملة. ويتجلّى ذلك جليّاً بما ورد في القرآن والسنّة من النهي عن الإكثار من الأسئلة التي تقتضي تشريعاً، وهو الأمر الذي أدّى إلى تقليل الأحكام التشريعية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ما خلّفه هذا العهد من آثار تشريعية ليس بالقليل قياساً لحالة المجتمع الذي تتنزّل بسببه هذه الأحكام. فعدد آيات الأحكام المتعلقة بالعبادات وما يلحق بها من الجهاد نحو

140 آية. وعدد الآيات المتعلقة بالمعاملات والأحوال الشخصية والجنايات والقضاء والشهادة نحو 200 آية، وعدد أحاديث الأحكام في أنواعها المختلفة نحو 4500 حديث[1].

نعم، إن آيات الأحكام التشريعية لم تأت في سورة واحدة، ولم تُصَنَّف طبقاً لطبيعتها، فليست الآيات الخاصة بفرع قانوني واحد مجموعة في سورة واحدة، فآيات العقوبات وهي عشر آيات مفرّقة في سورة البقرة، والمائدة، والنور، وآيات المجموعة المدنية نحو سبعين آية مفرّقة أيضاً في عدة سور، وهكذا سائر آيات الأحكام[2].

يضاف إلى ذلك أن آيات الأحكام لم تلتزم أسلوباً واحداً في بيان ما شرعت بها، بل تنوّعت أساليبها، وتعدّدت صيغها في التعبير عن الأحكام. فالنصوص التي تدل على التحريم تعبّر عنه عادة بالنهي، وتارة بالوعيد من فعله، وتارة بأنه لا يحل أو يحرّم، والنصوص التي دلّت على الإيجاب تارة عبّرت بالأمر بما وجب أو فرض أو كتب. والسبب في ذلك كما يراه الأستاذ «عبد الوهاب خلّاف» أن هذه النصوص قد شرّعت في أوقات حسب الحوادث والمناسبات، ولكل مناسبة أسلوب يناسبها. كما أن هناك سبباً آخر لتنوّع هذه الأساليب وهو أن القرآن لم يقصد منه بيان ما تضمنّه من عقائد وأخلاق وتشريع فحسب، وإنما قصد منه مع هذا إعجاز الناس على أن يأتوا بمثله ليكون برهاناً على صدق الرسول. ومن وجوه الإعجاز تنوّع أساليب البيان[3].

هكذا يمكننا أن نستنبط من استقراء الأحكام الواردة في القرآن من أنها تنقسم إلى: أحكام اعتقادية تتعلّق بالوحدانية، وأحكام خلقية تتعلّق بالفضائل التي يجب على الإنسان أن يتحلّى بها، والرذائل التي يجب على الإنسان أن يتخلّى عنها، وأحكام عملية تتعلّق بأعمال المكلّفين، من عبادات ومعاملات، وجنايات، وخصومات، وعقود، وتصرّفات. ومن يتتبع أحكام القرآن والسنّة في هذه المرحلة يجد أن لكل فرع من فروع القوانين له في هذين المصدرين مواد تخصّه وتبينّ أحكامه. ففي العبادات نحو 140 آية، وفي الأحوال الشخصية نحو سبعين آية. وفي المجموعة المدنية نحو

(1) عبد الوهّاب خلّاف، خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، 1986، ص 24.
(2) المرجع السابق، ص 25،
(3) المرجع السابق، ص 26.

سبعين آية. وفي المجموعة الجنائية نحو ثلاثين آية، وفي القضاء والشهادة وما يتعلق بهما نحو عشرين آية[1].

وهكذا لو أدرك «كولسون» هذا التقسيم وأنواعه، وأسباب ورود آيات الأحكام متفرّقة ومنجّمة لما انتقد القرآن فيما جاء به من أحكام عقائدية وخلقية وعملية.

فإذا كان مصدر التشريع في هذا العهد هو القرآن الكريم والسنّة النبوية، فما مصادر الفقه في عهد الخلفاء الراشدين؟ هذا ما سنبحثه في المطلب التالي:

المطلب الثاني

الفقه في عهد الخلفاء الراشدين

انتقل الرسول إلى الرفيق الأعلى دون أن يوصيَ لمن يتولّى الأمر من بعده، بخلاف الشيعة الذين يرون أنه قد أوصى بذلك نصًّا لعليّ ابن عمه. ووقع المسلمون في خلاف عميق كاد يعصف بهم ويفرّقهم أشتاتاً لولا رحمة الله بهم الذي أنقذهم بفضل تدخّل عمر في مبايعة أبي بكر بسقيفة بني ساعدة، وهكذا تولّى الخلافة أبو بكر الصدّيق، وتلاه الخلفاء الثلاثة الآخرون حتى انقضى هذا العهد بموت عليّ بن أبي طالب وأيلولة الحكم إلى الدولة الأموية التي تتصف بصفات ومميزات تختلف عن العهد الراشدي الذي سبقها في جميع مناحي الحياة.

وعندما تولّى الخلفاء الراشدون تسيير أمور الدولة الإسلامية الفتية واجهتهم قضايا ومسائل لا قِبَلَ لهم بها، خاصة بعد انديا‌ح الفتوحات الإسلامية شرقاً وغرباً، واختلاطهم بأقوام وحضارات وقواعد قانونية وإدارية ومالية وسياسية غريبة عنهم، ولم تأت النصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية بأحكام لها. فاضطرّ الخلفاء ومن لفَّ لَفَّهُمْ من أهل المشورة والحل والعقد إلى تلمّس الحلول لهذه المشاكل المستجدة، ومن هنا تطوّر الفقه تطوراً كبيراً، وخرج من دائرته الضيّقة في الجزيرة العربية إلى رحاب العالم الفسيح الذي يضجّ بالأفكار والفلسفات، ونُظُمٍ للحكم والإدارة تخالف ما كان مألوفاً لديهم.

لم يقف الخلفاء والصحابة مكتوفي الأيدي أمام هذه الظواهر الجديدة التي

---

(1) المرجع السابق، ص 28 ـ 29.

واجهتهم فأعملوا الرأي والتدبير والاستنباط، واستندوا إلى ما تركه لهم الرسول من القرآن الكريم وأحاديثه التشريعية الصحيحة، فأعملوا النظر والبحث فيها وطبقوا القواعد الكليّة المقرّرة في هذين المصدرين، وقاسوا الأمور على أشباهها، ولجؤوا إلى جميع وسائل الاجتهاد وصولاً إلى الحلول اللازمة للمشاكل التي واجهتهم، وهكذا أخذ الفقه يتطور رويداً رويداً، سالكاً منهجاً جديداً تلبية للمطالب المستجدة، وإقراراً لقواعد قانونية «فقهية» جديدة كان لا مناص لهم من التنكّب عنها أو الالتفاف حولها.

وفي هذه المرحلة الجديدة من مراحل تطور الفقه التي نؤرخ لها نجد أن المستشرقين قد مَسُّوهَا مَسًّا رقيقاً، ولم يتعمقوا في دراستها وبحثها كثيراً خاصة أنهم كادوا يجمعون على أن السنّة النبوية ـ التي أثْرت الفقه الإسلامي في جميع مراحله ـ لم تتبلور في هذه المرحلة، ولم تصبح مصدراً تشريعياً حقيقيًّا إلا في نهاية القرن الثاني الهجري وبداية القرن الثالث منه.

فهذا «شاخت» يتعرّض إلى تطور الفقه في القرن الأول الهجري محدِّداً هذا التطور في الأجيال الثلاثة اللاحقة لوفاة الرسول واصفاً إياه بالأهمية البالغة من وجهة النظر التاريخية، وبغموضه أيضاً نظراً لنقصان الوثائق التي تتحدث عنه وندرتها، ومشيراً إلى أنه قد تبلورت له خصائص مميزة نتيجة محاولة المجتمع الإسلامي خلق قواعد وأنظمة قانونية خاصة به. كما يشير من جديد إلى غياب الوثائق الصحيحة التي تدل على أن نظام العرب التحكيمي والقوانين العرفية بصورة عامة المعدلة والمكمّلة بالقرآن تؤلِّف المصدر التشريعي في عهد الخلفاء الراشدين[1].

يرى «شاخت» أن الخلفاء الراشدين قد أصبحوا حقّاً رؤساء سياسيين للمجتمع الإسلامي بعد وفاة الرسول. ولكن لا يظهر لنا أنهم قد تصرّفوا كمحكِّمين له. ولكنهم تصرّفوا بقدر كبير كمشرِّعين لهذا المجتمع نتيجة انتمائهم إلى قبيلة قريش وبصفتهم كذلك حكاماً وإداريين خاصة أنهم قد استمدُّوا سلطتهم الدينية من الرسول. وهكذا فإنه خلال القرن الهجري الأول فإن الأنشطة الإدارية والتشريعية للحكومة الإسلامية لا يمكن فصل إحداها عن الأخرى كما لا يمكن التمييز بينها. إن هذا التشريع ذا الطابع الإداري لا يهتم إلا قليلاً ـ بل لم يهتم مطلقاً ـ بتعديل القوانين العرفية[2].

(1) Schacht, (J.) Introduction au droit musulman, op. cit, p. 25.

(2) Ibid, op. cit, p. 25.

كان هدف التشريع في هذه المرحلة كما يراه «شاخت» يتحدد في تنظيم الأراضي المحتلة لمصلحة العرب. ففي مجال القانون الجنائي فإن الخلفاء الأوائل ذهبوا إلى ما وراء ما نصّ عليه القرآن عندما قرّروا عقوبة الجلد على الشعراء الذين يهجون القبائل المناوئة لهم. وإدخال عقوبة رجم الزاني التي لا نصّ عليها في القرآن والمستمدة بكل تأكيد من القوانين الموسوية تعود إلى هذه الفترة وتطبيق القصاص والديّة ما زالت تعتمد في إقرارها على مبادرة أقرب أقارب الضحية[1].

يذهب «شاخت» إلى القول: إن الخلفاء الراشدين لم يعيِّنوا القضاة، كما أنهم لم ينظّموا بصورة عامة الأسس التي أصبحت فيما بعد تعرف بنظام إدارة العدالة الإسلامية. وهذا واضح من تلك التناقضات والفرضيات غير المحتملة الواردة في الأساطير التي تؤكد عكس ذلك. كما أن التعليمات التي زعم بأن الخليفة عمر قد زوّد بها القضاة هي الأخرى نتاج القرن الثالث الهجري[2]. وأخيراً فإن عقوبة شارب الخمر لم تتحدّد بعد إبّان الدولة الأموية[3].

فمنذ أقدم العهود يرى «شاخت» أن فكرة العرب عن السنّة باعتبارها عرفاً قضائيًّا آمراً قد دخل الإسلام بهذا المفهوم. فالعرب كانوا ولا يزالون مرتبطين بتقاليد أجدادهم. فكل ما هو عرفي هو صحيح وعادل. وكل ما يقوم به الأجداد يجب تقليدهم فيه، هذه هي القاعدة الذهبية عند العرب، والتي فرضها عليهم وجودهم الهامشي في بيئة ليست صالحة ولا مضيافة لا تترك مجالاً واسعاً للتجارب والإبداعات التي قد تؤثر في التوازن العارض في حياتهم. وهكذا فإن النزوع إلى الإبقاء على ما هو قائم، ومقاومة التجديد يجد أصله عند العرب في هذه الفكرة النازعة إلى تعظيم الأجداد والمحافظة على سنن الأوّلين. وبالتالي أصبحت فكرة السنّة تؤلِّف عقبة رئيسة لكل ما هو مبتدع. ويكفي لإبطال أية فكرة جديدة بإطلاق مصطلح «بدعة» عليها. والإسلام باعتباره إبداعاً كبيراً في حدّ ذاته لم تعرف العرب مثيلاً له، استطاع أن يذلِّل هذه العقبة، وكان الصراع على أشدّه. وعندما انتصر الإسلام حتى بين مجموعة صغيرة من العرب فقد ظهر عند العرب المحافظة على ما هو قديم وقائم. وهكذا فإن المفهوم

---

(1) Ibid, op. cit, p. 25.

(2) Ibid, op. cit, p. 25.

(3) Ibid, op. cit, Marge de Page 25.

العربي القديم للسنّة أصبح من المفاهيم الرائدة والموجِّهة للفقه الإسلامي[1].

فالسنّة في سياقها الإسلامي الأصيل أصبح لها مفهوم سياسي أكثر من كونه تشريعيًّا. فهي ترجع إلى سياسة وإدارة الخليفة. والسؤال المطروح دوماً هو معرفة ما إذا كانت تصرفات الخليفتين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب الإدارية يجب اعتبارها كسوابق ملزمة؟. وقد طرح هذا السؤال عند اختيار خليفة لعمر بن الخطاب. ثم إن عدم الرضا عن تصرّفات الخليفة الثالث «عثمان» التي أدّت إلى اغتياله أخذ شكل تهمة «الانحراف». فالضرورة تقتضي تعديل سياسة سابقيه وبالتالي تلك المرسومة في القرآن بصورة ضمنية. وفي هذه المناسبة ظهر مفهوم «سنّة النبي» التي لم تتحدد بعد مع القواعد الشرعية المعتمدة، ولكنها كانت مرتبطة بسنّة أبي بكر وعمر والقرآن[2].

* ويؤكد «شاخت» أن الوثيقة الصحيحة التي استخدم فيها مصطلح «سنّة النبي» هي تلك الرسالة التي بعث بها «عبد اللّه بن أباض» الخارجي إلى الخليفة الأموي «عبد الملك بن مروان» عام 695 ميلادية. وارتبط نفس المصطلح بالمفهوم الديني الذي أطلق عليه «الاقتداء بالسابقين» والذي استخدمه الحسن البصري في ذات العهد عندما خاطب به نفس الخليفة الأموي. وهكذا دخل هذا المفهوم في نظرية الفقه الإسلامي عند نهاية القرن الأول الهجري تقريباً عن طريق المثقفين العراقيين[3].

إنه من الطبيعي أن يراعيَ المسلمون الأحكام الشرعية القرآنية الصريحة والتي راعاها المسلمون منذ بداية الدعوة الإسلامية في زمن المتغيرات الصاخبة التي أصابت المجتمع الإسلامي، وفي زمن خضعت فيه التحوّلات الثورية إلى القوانين. ومن البديهي كذلك أن تكون قواعد الفقه الإسلامي خاصة تلك المتعلقة بالأحوال الشخصية والميراث دون إغفال الصلاة والشعائر التي تستند إلى القرآن. ولكن «شاخت» بعد إقراره بهذه البديهية التي سلّم بها يرى أن هناك قرارين اتخذا في القرن الأول الهجري واستوعبتهما المدارس الفقهية اللاحقة وهما يتعلقان بالطلاق. أحدهما يستند إلى الآيات القرآنية والآخر يستند إلى روايات مختلفة تختلف عن النص القرآني «variante». وبما أن القرار الثاني قد تمّ إلغاؤه إبان خلافة عبد الملك بن مروان فإنه

(1) Ibid, op. cit, p. 26.

(2) Ibid, op. cit, p. 27.

(3) Ibid, op. cit, p. 27.

يستنبط ـ أي شاخت ـ أن المذهبين قد تكوَّنا قبل منتصف القرن الأول الهجري[1].

يستنبط «شاخت» مما رواه أيضاً أن التطور اللاحق بالفقه الإسلامي بعد هذه الفترة قد مرّ على الأحكام القرآنية بطريقة سطحية. ويضرب على ذلك مثلاً بالسارق الذي حدّد له القرآن عقوبة قطع يده عند ثبوت التهمة عليه، فاستبدلت هذه العقوبة بالجلد بدلاً من القطع، وذلك طبقاً لشهادة «يوحنا الدمشقي» (700 ـ 750م) نظراً للصعوبات الناجمة عن تطبيق هذه العقوبة التي لا يعرفها العرب القدماء[2].

ويضرب «شاخت» مثلاً آخر على اختلاف المذهب القديم للفقه الإسلامي مع الأحكام القرآنية الصريحة والواضحة. وهو تحديد الإثبات بشهادة الشهود ورفض كل قيمة للوثائق المكتوبة. وهذا يتناقض تماماً والآيات القرآنية الصريحة كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ...﴾[3]. ويرى «شاخت» استناداً إلى رأي «يوحنا الدمشقي» كذلك أنَّ العمل بالكتابة في العقود كان مطبقاً إبّان القرن الهجري الأول ثم استبدل بشهادة الشهود ولا شيء غير شهادة الشهود باعتباره عرفاً خاصّاً بالسرّازيين «العرب» وقد استقرّ العمل بهذا النظام منذ منتصف القرن الأول الهجري[4].

ويذهب «شاخت» مذهب نظرائه من المستشرقين عندما يقرر أن الفقه الإسلامي لا وجود له من الناحية الفنيّة إبان القرن الأول الهجري، كما كان الحال في عهد النبي، فالقانون ـ باعتباره كذلك ـ لا ينتمي إلى فلك الدين، وما دام ليس هناك من اعتراضات دينية أو خلقية خاصة في المعاملات التجارية أو العقدية أو في قواعد السلوك فإن الجوانب الفنية القانونية لا تثير أي اهتمام بالنسبة إلى المسلمين[5].

يدرس «جولدزيهر» تطور الفقه الإسلامي في هذه المرحلة التي نؤرّخ لها في إطار تتبعه لهذا التطور طبقاً لاتساع الدولة الإسلامية التي تتطلب قواعد لحقوق المحاربين، ووضع الأنظمة لشعوب البلاد المفتوحة، سواء في ذلك الوضع السياسي

---

(1) Ibid, op. cit, p. 27.

(2) Ibid, op. cit, p. 27.

(3) سورة البقرة، الآيتان: 281 و282.

(4) Schacht, I.D.I, op. cit, p. 27.

(5) Ibid, op. cit, p. 27.

لهؤلاء الخاضعين أو الوضع الاقتصادي لتلك الشعوب. وضرب «جولدزيهر» المثل لما قام به الخليفة عمر من تنظيم الفقه الإسلامي وتطويره، والذي يرى أن فتوحه قد ساعدته في الشام وفلسطين ومصر على وضع الأحكام الأولى لتلك العلاقات السياسية والاقتصادية[1].

يصل «جولدزيهر» ـ بعد تحليله للأوضاع السائدة إبان الفتوحات الإسلامية ـ إلى نتيجة مفادها أنه بناءً على الحاجة الضرورية في الحياة العامة تطور الفقه الإسلامي بعد وفاة الرسول ﷺ[2].

يضرب «جولدزيهر» مثلاً على الروح العام السائد في هذا العصر والذي أدَّى إلى التطور الفقهي في هذه المرحلة، وهو روح التسامح الذي رسخ ووضع المسلمين الفاتحين الأوائل في مواجهة أهل الكتاب. بحيث عامل الفاتحون الأوائل أهل الكتاب معاملة حسنة خالية من التعصّب الديني. ولهذه المعاملة أصلها الديني في القرآن الكريم: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ...﴾[3]. ووجد هذا الأصل كذلك مطبقاً من الناحية العملية في السنين العشر الأولى للإسلام، كعهد النبي مع نصارى نجران باحترام منشآتهم، وتلك القواعد التي أعطاها لمعاذ بن جبل عند ذهابه إلى اليمن «لا يُزْعَجُ يهودي في يهوديته»[4].

يرى «جولدزيهر» أن التسامح ـ وإن كان منصبًّا على الأعمال الدينية ـ فإنه كان يراعَى فقهيًّا فيما يتعلق بالمعاملات المدنية والاقتصادية بالنسبة إلى أهل الكتاب كمنع الظلم والاعتداء على أهل الذمّة، ومن يخالف ذلك يحكم عليه بالمعصية وتعدّي الشريعة[5].

يرى «جولدزيهر» كذلك أنه في الوقت الذي كانت توضع فيه النظم الأساسية الجديدة، بالنسبة إلى النظريات القانونية، في علاقة الإسلام الفاتح بالشعوب المفتوحة كأمر أَوَّلي، كانت من جهة أخرى تقعد أيضاً الحياة القانونية والمسائل المدنية الداخلية

---

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق، ص 37.

(2) المرجع السابق، ص 37.

(3) سورة البقرة، الآية: 256.

(4) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق، ص 38.

(5) المرجع السابق، ص 38.

في مختلف الفروع. كما كان الناس يوفقون بين تقاليد وعادات البلاد المفتوحة ذات الثقافات المختلفة وبين هذه القوانين الجديدة. وهكذا أصبحت الحياة الفقهية الإسلامية خاضعة للتقنين. والقرآن نفسه لم يعط من الأحكام إلا القليل، ولا يمكن أن تكون أحكامه شاملة لهذه العلاقات غير المنتظرة كلها مما جاء في الفتوح، فقد كان مقصوراً على حاجات العرب الساذجة، ومعنيًّا بها، بحيث لا يكفي لهذا الوضع الجديد[1].

ثمَّ يتعرّض «جولدزيهر» في سياق حديثه عن السنّة النبوية باعتبارها مصدراً أساسيًّا من مصادر التشريع في هذا العهد. وقد استعرضنا لك آراءه حولها وردودنا عليها في الجزء الأول من كتابنا فنحيلك إليها منعاً للتكرار.

عالج «كولسون» تطور الفقه الإسلامي في هذا العهد تحت عنوان: «الواقع التشريعي في القرن الأول الهجري». وهو ذات العنوان الذي اختاره «شاخت» لذات الموضوع.

ويرى «كولسون» أن حركة الفتوحات الإسلامية بما ضمّت من أجناس، وثقافات وديانات مختلفة أدّت إلى خلق مشاكل واقعية لا قِبَلَ للعرب الفاتحين بها، يضاف إلى ذلك تلك المشاكل الداخلية التي تعرّضوا لها خاصة فيما يتعلّق بالخلافة التي قادت إلى اندلاع الحروب الأهلية، والفتن، والثورات، وقيام الأحزاب السياسية المعارضة للسلطة المركزية، فقد حدَّدَت هذه الأحداث الجسام مجرى التطور التاريخي في القرن الأول الهجري[2].

وفي حين يعترف «كولسون» بدور السنّة في وضع الأحكام القانونية، الأمر الذي أدّى إلى وضع الأساس الأول لقيام بناء قانوني مستمد في مبادئ القرآن الأخلاقية، فإنه يرى أن الرسول عليه السلام لم يحاول وضع ما يشبه أن يكون تقنيناً كاملاً مكتفياً بتقديم حلول لمشاكل آنية عرضت عليه. ونحن نرى قبل التوغّل في عرض أفكار «كولسون» حول تطوّر الفقه في هذه المرحلة أنه ليس من الضروري أن يكون البناء القانوني متكاملاً بفضل التقنينات المنظّمة والمرتّبة ترتيباً موضوعيّاً طبقاً للمدونات والنصوص المعروفة لدينا حاليًّا، فالعبرة دوماً بما تحتويه تلك المبادئ من أسس قانونية تحكم المجتمع لحظة التشريع. يضاف إلى ذلك أن الرسول لم يقدم حلولاً جاهزة

---

(1) المرجع السابق، ص 39 بتصرف كبير.

(2) Coulson; A History of Islamic Law, op. cit, p. 21.

لقضايا عارضة تواجهه ويُستفتَى فيها أو يسأل عنها، وإنما كانت حلوله تتسم دوماً بالشمولية والعموم والثبات لتصبح قاعدة قانونية طبقاً لمصطلحات زماننا، فتكون تلك الحلول الآنية عبارة عن قواعد قانونية صالحة للتطبيق في جميع القضايا التي تشابه تلك التي سُئِلَ عنها أو استُفتيَ فيها.

وعند محاولة تتبع الأدوار التاريخية التي مرّ بها الفقه خلال هذه الفترة فإن «كولسون» يصف المدينة باعتبارها مركز النشاط الأساسي للمسلمين خلال حكم الخلفاء الراشدين. ويشير إلى أول مشكلة أساسية واجهت المسلمين بعد وفاة الرسول وهي خلافته، ويشير كذلك إلى اتساع هذه الدولة الفتية إبّان عهدهم الزاهر، وينسب إلى عمر الفضل في إقامة نظام مالي بإنشائه الديوان، وبقراره الحكيم بعدم تقسيم الأرض المفتوحة على الفاتحين وإبقائها بأيدي أهلها مع دفع خراج عليها للمسلمين. ويرى «كولسون» أنه بالرغم من هذه الإصلاحات والتطورات الإدارية والمالية في هذا العهد، وتلمّس الحلول الناجعة للمشاكل الجديدة التي واجهت الفاتحين في الأقاليم المفتوحة فإن التنظيم الداخلي للمجتمع الإسلامي هو الذي شغل بال السلطات في هذا العهد[1].

يضرب «كولسون» أمثلة لما قام به الخلفاء الراشدون ومستشاروهم من تحقيق النصوص القرآنية وتطبيقها على أرض الواقع في المسائل الي تواجههم خاصة موضوع الإرث، ويعطي لهذا الموضوع أهمية خاصة باعتباره قد عولج في هذه المرحلة المبكرة وفي المدينة بالذات، ويعزو «كولسون» الاهتمام بهذا الموضوع أيضاً إلى تحوُّل المجتمع الإسلامي من مجتمع قبلي إلى مجتمع أسري وإلى تدفّق الغنائم من الأراضي المفتوحة مما أدّى إلى ظهور العديد من المشكلات، يقتضي التطبيق العملي إيجاد حلول ناجعة لها خاصة البحث عن نظام قانوني يحدّد انتقال هذه الثروات عند وفاة أصحابها. ويضرب كحل لهذه المشاكل «المسألة المنبرية» التي أفتى فيها عليّ بن أبي طالب بـ«العول»[2].

ويستغرب «كولسون» من قدرة الإمام عليّ على حلّ المسألة «المنبرية» بهذه السهولة. ولكنه يرى أن هناك مشكلات أخرى واجهت الخلفاء الأوائل لم يكن الحل

---

(1) بتصرف كبير. Ibid, op. cit, pp. 22 - 23.

(2) بتصرف Ibid, op. cit, pp. 23 - 24.

فيها بمثل تلك السهولة كـ«ميراث الجدّة»، وكذلك المسألة المعروفة بـ«الحمارية» التي اجتمع فيها على إرث المتوفاة: زوج وأم وأخوان لأم وأخوان شقيقان. فعندما قضى عمر فيها بأن يأخذ الزوج النصف والأم السدس والأخوان لأم الثلث لم يبق شيء للأخوين الشقيقين الوارثين تعصيباً، فاعترضا بشدة على ذلك، وحاول الخليفة عمر تسوية هذه المسألة فقام بتقسيم الثلث بالتساوي على جميع الإخوة، وقد أخذت هذه المسألة تسميتها من عبارة الأخوين الشقيقين: «هب أن أبانا كان حماراً أو حجراً ملقى في اليم ألسنا من أم واحدة»[1].

ويستنبط «كولسون» من الحلول الناجعة التي يقدمها الخلفاء الراشدون للمسائل الطارئة التي يستفتون فيها فيقومون باستنباط تلك الحلول من الأحكام القرآنية، ويرى أن تفسير الأحكام القرآنية ليس خاضعاً فقط للخلفاء الراشدين ولكنه مهمة يشترك فيها كلُّ من كان له رأي سديد وباعٌ في الاستنباط مثل «زيد بن ثابت» الذي ارتبط اسمه بحل المعضلات الحسابية في الميراث. وهكذا يعترف «كولسون» لكبار الصحابة بالمشاركة في تطوير الفقه في هذا العصر، وإن كان يعود للضرب من جديد على تلك النغمة النشاز التي تعترض تحليلاته الجيدة عندما يقرّر أنه كان من حق المتخاصمين في العرف القبلي أن يختاروا الحَكَمَ الذي يفصل بينهم في موضوع النزاع[2].

ونحن نرى أن مسألة اختيار المتخاصمين لِحَكَم يفصل بينهم فيما يثور بينهم من منازعات لا يستند إلى العرف القبلي القديم، ولكن أساسه يعود إلى النصوص القرآنية التي أباحت التحكيم عند نشوب الخلاف بين الزوجين المتخاصمين، ومن هنا وجب التفريق بين الأعراف القبلية القديمة التي ألغاها الإسلام باعتبارها أعرافاً فاسدة، وتلك الأعراف الصالحة التي أبقى عليها باعتبارها كذلك، ولكن مناط التشريع يعود دوماً إلى القرآن أو السنّة أو الاجتهاد لاستنباط الأحكام منهما.

ويعتقد «كولسون» أن الدور التشريعي الذي قام به الخلفاء الراشدون يجد أساسه الشرعي في الآية الكريمة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[3]. وهكذا مارسوا سلطتهم التشريعية فقرّروا أحكاماً لم ينص عليها القرآن مثل

(1) Ibid, op. cit, p. 25.

(2) Ibid, op. cit, p. 26.

(3) سورة النساء، الآية: 59.

تعيين عقوبة شارب الخمر التي قدرها أبو بكر بأربعين جلدة، وقدّرها عمر وعليّ بثمانين جلدة، قياساً على عقوبة القذف المقدرة في القرآن بهذا المقدار، كما يرى «كولسون» أن الظروف الجديدة التي وجدت فيها الأمة الإسلامية حتمت البحث عن حلول لمسائل اقتصادية وعسكرية وغيرها، وأبلغ مثل على ذلك ما قام به عمر من تقرير القوانين المالية، ومن قيام بعضهم بتحديد بعض الجرائم والعقوبات المقدّرة لها رعاية للمصلحة العامة ومتطلبات الأمن الاجتماعي، إلاّ أنه يرى أن طبيعة هذه التشريعات لا تخلو من غموض وإبهام[1].

ويختتم «كولسون» بحثه عن تطوّر الفقه الإسلامي في هذا العهد فيقول: «هكذا شهد العهد المدني نموّاً فقهيّاً كبيراً بفضل جهود النبي وخلفائه الراشدين، مستنداً في ذلك إلى مبادئ القرآن التشريعية، في حدود ما تطلبته الوقائع العملية التي واجهها المجتمع الإسلامي بالمدينة. وقد نجح المسلمون في التوفيق بين الأوضاع التقليدية لحياتهم السابقة ومتطلبات حياتهم الجديدة على النحو الذي مثّلته «المسألة الحمارية الآنف ذكرها»[2].

ونحن بعد أن عرضنا عليك آراء المستشرقين حول تطور الفقه الإسلامي في عهد الخلفاء الراشدين نود أن نوضّح كيفية حصول هذا التطور، متعرّضين في الوقت ذاته لتلك الشبهات التي تحفل بها تحليلاتهم بالخصوص خاصة تلك التي سطّرها «جوزيف شاخت».

نعم، التحق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى، ولم يترك للمسلمين فقهاً مدوّناً يرجعون إليه، ويغترفون من معينه، ولكنه ترك بينهم القرآن الكريم وسنته المطهّرة بما يحتويانه من أصول ومبادئ كلية تشريعية صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.

ونحن نقرّ كذلك بما ذهب إليه المستشرقون من تعقيد المجتمع الإسلامي، وكثرة ظهور المشاكل الجديدة فيه نتيجة اتساع الفتوحات، واختلاط المسلمين بأمم وأجناس وحضارات وثقافات مختلفة متباينة. ونعلم أنه يجب على المسلمين إيجاد الحلول لهذه المشاكل المستجدة التي تتناول سائر مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والإدارية والاجتماعية منها، وهو الأمر الذي قادهم إلى تلمّس الحلول في المبادئ

(1) Couloson, A history..., op. cit, p. 26.

(2) Ibid, op. cit, p. 26.

والأحكام الكلية القرآنية وما ورد منها في السنّة النبوية، وتقعيد القواعد استناداً إليهما بطريق الاجتهاد واستنباط الأحكام الجديدة من أدلّتها التفصيلية.

هكذا سلك الخلفاء الراشدون منهجاً محدداً لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية، ويتمثل هذا المنهج في البحث عن حلول للمسألة المطروحة أمامهم في القرآن الكريم فإن وجدوها كان هو المبتغى، وإلاّ التجؤوا إلى السنّة فإن وجدوها قالوا بقولها وإلاّ سألوا الناس عنها فلربما يكون أحدهم قد سمع هذه الحلول من الرسول أو قضى بمثلها، فإن جانبهم الحظ اجتهدوا برأيهم مستندين في ذلك إلى الأحكام الكلية القرآنية مستخدمين الأدوات الجديدة التي تساعدهم على استنباط تلك الأحكام كالقياس والاستحسان والمصلحة.

وآية ذلك ما أخرجه البغوي عن ميمون بن مهران قال: «كان أبو بكر الصدّيق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به، قضى به وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنّة رسول الله فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، وإن أعياه أن يجد في سنّة رسول الله جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به، وكان عمر رضي الله عنه يفعل ذلك، فإن أعياه أن يجد في القرآن والسنّة نظر: هل كان فيه لأبي بكر قضاء؟ فإن وجد أبا بكر قضى فيه بقضاء قضى به وإلاّ دعا رؤوس الناس، فإذا اجتمعوا على أمر قضى به»[1].

ونحن نعتقد أن المنهج الذي سلكه أبو بكر ثم عمر في استنباط الأحكام الشرعية بهذه الطريقة قد استند إلى ما رواه سعيد بن المسيب عن عليّ رضي الله عنه أنه قال: قلت: يا رسول الله، الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة؟ قال: «**اجمعوا له العالمين من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد**»[2].

وهذا المنهج طبقه الخليفة عمر عندما أوصى قاضيه «شريحاً» بأنه إذا عرضت عليه قضية ليس فيها حلٌّ صريحٌ في كتاب الله أو سنّة أو إجماع الناس فعليه أن يجتهد لها وإن شاء استشارهُ زيادة في الفائدة[3].

---

(1) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، ج 3، ص 32،

(2) المرجع السابق، ص ج 1، 53، 4.

(3) د. عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 76، والأسلوب من عندنا.

إلى هذا ذهب «كولسون» عندما أشار إلى أن مهمة تفسير الأحكام القرآنية لم تكن مقصورة على الخلفاء الراشدين، ولكنها منوطة كذلك بكبار الصحابة من أهل الرأي والمشورة والذين رآهم قد ساهموا مساهمة فعّالة في تطوير الفقه الإسلامي في هذا العهد بما صدرت عنهم من آراء كثيرة في تفسير نصوص الأحكام من القرآن والسنّة، وما صدرت عنهم من فتاوى عديدة بأحكام في وقائع لا نصّ فيها والتي تعتبر أساساً للاجتهاد والاستنباط.

ونحن نرى أن هذا الواجب التشريعي الذي قام به كبار الصحابة من بيان نصوص الأحكام ونشرها، والإفتاء في أقضية لا نصوص فيها لم يكن أمراً صادراً إليهم من الخلفاء الذين يمثلون الرأي الرسمي للدولة الإسلامية، كما لم يستندوا فيه إلى شرعية هؤلاء الخلفاء في تلمّس الحلول للمسائل المطروحة باعتبارهم أولياء أمر المسلمين. ولكنهم قاموا به نتيجة خصائصهم ومؤهلاتهم وصفاتهم الشخصية التي امتازوا بها. فقد صحبوا الرسول سنين طويلة واستمدّوا منه العديد من الأحكام، وعرفنا سبب نزول الآيات القرآنية وظروفها، وكثيراً ما باشروا تقديم الرأي والمشورة في عهد الرسول بما يقدمون له من اجتهادهم الشخصي والذي كان يشجعهم عليه لتدريبهم وتمرينهم على استنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية، ولما يمتازون به من ثقة، وتقوى وورع جعلهم أهلاً لتبوّءِ هذه المكانة التشريعية العالية فأثروا الفقه الإسلامي، وساهموا في تطويره، والدفع به خطوات حثيثة إلى الأمام.

ومما ساعد الصحابة على القيام بهذا الدور التشريعي الهام سريان مبدأ الشورى فيما بينهم، الذي هو تعبير صريح عن ممارسة الديمقراطية المباشرة بأسمى معانيها فالرأي الصادر عن الجماعة كلها أقرب إلى الصواب من الرأي الفردي مهما كانت عبقرية قائله، يضاف إلى ذلك أن أولئك الصحابة كانوا موجودين في المدينة، ولم يتفرقوا في الأمصار، ومنعهم عمر بن الخطاب من مغادرة عاصمة الخلافة للاستعانة بهم، وقد كان لاجتماعهم في مكان واحد أثره في إثراء الفقه الإسلامي وتطويره. كما أن الصحابة لم يكونوا متوسعين في تقرير المسائل والإجابة عنها، فكانوا يقتصرون على الحوادث التي يستفتون فيها ويتلمّسون لها الحلول، ويرفضون الإجابة عن المسائل الفرضية المحتملة، وهذا هو سرّ نجاحهم في هذا المضمار إذ لو شغلوا بالفرضيات والقضايا الخيالية لما انتهوا بسرعة إلى تقرير الحلول للواقع التطبيقي العملي.

والمستشرقون لم ينكروا الدور التشريعي الذي لعبه الخلفاء الراشدون وكبار الصحابة، وقد أشاد بهذا الدور كل من «جولدزيهر وكولسون» وتغاضى عنه «شاخت» بسوء نية واصفاً إيّاه بأنه لم يهتم مطلقاً بتعديل القوانين العرفية، وهذا خطأ فادح سوف نعود إلى مناقشته في كلِّ آرائه. وقبل أن نفعل ذلك علينا أن نشير بوضوح إلى مصادر الفقه الإسلامي في هذه المرحلة والتي نراها محددة في القرآن الكريم خاصة بعد أن تمّ جمعه وحفظه وترتيبه في عهد أبي بكر وعثمان، ثم قام الصحابة بإدخال الخط الإملائي والنقط والشكل في المصحف العثماني خاصة بعد أن فسد اللسان العربي بسبب اختلاط العرب بغيرهم من الأمم، فزاد ضبط القرآن ومنع القرّاء والحفّاظ من الاختلاف في قراءته وتلاوته. وقد ساعد تدوين القرآن في تدوين آيات الأحكام من ضمنها، الأمر الذي ساعد على نشرها بين المسلمين بطريق قانوني رسمي، بحيث صار ميسوراً للمسلمين كافةً أينما كانوا حفظها والعلم بنصوصها من غير اختلاف في مفرد أو جملة[1].

أما المصدر التشريعي الثاني في هذا العهد فإنه يتمثل في السنّة النبوية التي اختلف فيها العلماء بين القائلين بتدوينها منذ هذا العهد، وبين القائلين بعدم تدوينها إلى عهد «عمر بن عبد العزيز». ومع ذلك حاول المسلمون في هذا العهد وضع معايير محددة للوثوق بصحة الأحاديث وثقة رواتها ونقدها سنداً ومتناً طبقاً لما أشرنا إليه تفصيلاً في مباحث سابقة. إلاّ أن شيوع رواية الأحاديث لم تكن بذلك الانتشار في هذا العهد، ومن هنا كان تشدّد الخليفتين أبي بكر وعمر في قبول الأحاديث التي تُروى لهما، فكانا لا يقبلان الأحاديث إلاّ ما شهد به اثنان أنهما سمعاها عن الرسول ذاته[2]. ومن الصحابة من كان يستحلف الراوي أنه سمع الحديث عن رسول الله كعليّ ابن أبي طالب[3]، ومنهم من كان يرد الحديث لضعف ثقته بالراوي كاجتهاد ابن مسعود في قضية بروع بنت واشق الأشجعية، وردّ عليّ للحديث الذي استند إليه ابن مسعود في فتواه بقوله: «لا ندع كتاب ربنا لقول أعرابي بوال على عقبيه»[4]. ومن الصحابة من كان يرد الحديث ولا يعمل به، لعلمه بأن الحديث منسوخ ومعرفة الناسخ له، كتطبيق

---

(1) عبد الوهاب خلاّف، خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 35.

(2) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 62.

(3) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 175، أورده زكي الدين شعبان، المرجع السابق، ص 63.

(4) زكي الدين شعبان، المرجع السابق، ص 63، 64.

عبد اللّه بن مسعود يديه في الركوع ويضعهما بين فخذيه تقليداً للنبي، ورفض ابن وقاص هذا العمل لاطلاعه على ما ينسخ التطبيق وهذا الرأي أخذ به جمهور الفقهاء[1].

ومن الصحابة من كان لا يعمل بالحديث لمعارضته لما هو أقوى منه في نظره، كحديث أبي هريرة: «من حمل جنازة فليتوضأ» الذي رفضه ابن عباس الذي قال: «لا يلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة»[2].

والاختلاف في رواية الأحاديث والثقة برواتها من عدمه كان سبباً رئيساً في اختلاف الصحابة في استنباط الأحكام الشرعية كما سنرى مستقبلاً.

هناك مصدر تشريعي ثالث بالإضافة إلى القرآن والسنّة في هذا العهد، ألا وهو الاجتهاد الفردي الذي يكون في الحوادث الجزئية التي يتيسر فيها الوصول إلى الحكم الشرعي عن هذا الطريق كإقرار الرسول اجتهاد «معاذ» الفردي في المسائل التي لا نصّ يعالجها في القرآن أو السنّة. وبجانب الاجتهاد الفردي هناك الاجتهاد الجماعي الذي أشرنا إليه، والذي أشار فيه الرسول إلى أصحابه أن يجمعوا الناس للاستشارة في قضية معينة فيصلون فيها إلى رأي سديد. وهذا النوع من الاجتهاد هو الذي تطور إلى مفهوم «الإجماع» الذي يعتبر مصدراً رئيساً من مصادر الفقه الإسلامي.

ونحن وإن كنا سنتعرّض لهذا المصدر في مباحث مقبلة بشيء من التفصيل والتحليل، إلا أنّنا نود أن نلاحظ في هذا السياق أن هذا المصدر قد نشأ وتطوّر بعد وفاة الرسول إذ لا إجماع في حياته، ثم إنه كان سهلاً ميسوراً في هذا العهد الذي نؤرخ له لسهولة جمع الصحابة واستشارتهم في الحوادث والنوازل التي تنزل بهم، ولكن المعايير الموضوعية والعملية لهذا المصدر التشريعي قد تعقّدت في العصور اللاحقة، حتى أصبح التساؤل القائل بعدم وجوده ورفضه محل نظر.

والإجماع في هذا العهد وفي غيره من العهود لا يعتبر مصدراً مستقلاً من مصادر الفقه الإسلامي، لأنه لا يمكن اللجوء إليه إذا وجد في القضية المجمع عليها نص من كتاب أو سنّة، وأنه يعتمد على القياس إذا كانت الحادثة موضوع الاجتهاد تشبه حادثة

(1) الشوكاني، نيل الأوطار، ج2، ص 204.

(2) زكي الدين شعبان، المرجع السابق، ص 65.

ورد بشأنها نص في الكتاب أو السنّة أو المصلحة، وبالتالي فقد اعتبر مصدراً ثانويّاً من مصادر التشريع وليس مصدراً أصيلاً.

حفل هذا العهد بكثرة الفتاوى، وإيجاد الحلول للمشاكل المطروحة التي تعدّدت وتباينت بسبب الاتساع في الفتوحات، وتزايد القضايا العملية بمختلف أنواعها عمّا عهده العرب في بداية الدعوة الإسلامية. إضافة إلى عدم تضمن النصوص القرآنية والأحاديث النبوية للحلول الجزئية لجميع المشاكل الجديدة، الأمر الذي دعا الخلفاء الراشدين والصحابة في زمانهم إلى تلمس الحلول لهذه الحوادث والنوازل. ولكن يلاحظ المرء أن هؤلاء القوم سواء أكانوا من الخلفاء أم من الصحابة قد اختلفوا في العديد من الفتاوى التي قدموها كحل للمشاكل المطروحة عليهم. غير أن هذا الاختلاف لا يُعَدُّ تناقضاً في قضية واحدة كما ذهب إلى ذلك المستشرقون، لأن السبب في هذا الاختلاف يكمن في عوامل موضوعية لا مناص لنا من الإقرار بها والإشهاد على مصداقيتها، وقوة حجيتها، وضرورة حدوثها، وعلينا الإشارة باقتضاب إليها حتى لا يتخذ المستشرقون من هذا الاختلاف مطية يتطاولون بها على الشريعة الإسلامية.

ولعلّ أهم أسباب اختلاف الصحابة في الاجتهاد اختلافهم في فهم القرآن لاشتماله على نصوص قطعية الدلالة، فلا تحتمل أكثر من معنى واحد كالألفاظ الدالّة على الأعداد التي بيّنت عقوبة الزاني المحض بمئة جلدة، والتي بيّنت عقوبة القذف بثمانين جلدة، والتي فرضت أنصبة الميراث والزكاة وغيرها فإنه لا خلاف فيه. ولكن القرآن يشتمل بالإضافة إلى ذلك نصوصاً ظنيّة الدلالة وهذا النوع يحتمل أكثر من معنى، وهو مجال لاختلاف الصحابة، ومثال ذلك ورود لفظ يحتمل أكثر من معنيين مثل «قروء» التي فهم منها عمر وابن مسعود أنه الحيضة، بينما فهم منها زيد بن ثابت أنه الطهر، ولكل فريق حجته[1].

وقد يرد الاختلاف في فهم نصوص القرآن عند ورود حكمين مختلفين لموضوعين يظن أن يشمل أحدهما بعض ما يشمله الآخر فيتعارضان في ذلك الجزء، مثل آية «معتدّة الوفاة» فقد أوجبت أن تتربص أربعة أشهر وعشراً، ويظن شمولها للحامل وآية الطلاق جعلت عدة الحامل وضع الحمل، فمعتدة الوفاة الحامل مترددة

---

(1) الشيخ محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، الطبعة الثامنة، 1967، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ص 104 ـ 105.

بين أن تشملها الآية الأولى فيجب عليها أن تتربّص أربعة أشهر وعشراً وإن وضعت حملها قبل ذلك وبين أن تكون عدّتها وضع الحمل ولو لم تتربّص تلك المدة عملاً بآية معتدة الطلاق[1]، فكان الاختلاف في فهم هذه الآيات محل خلاف في اجتهاد الصحابة[2].

وقد يكون سبب الاختلاف في فهم نصوص القرآن يرجع إلى تفاوت الصحابة في معرفة أسباب النزول، فبعضهم كان يلازم النبي فيعرف المناسبة التي نزلت فيها الآية، وبعضهم الآخر تشغله الدنيا وعناؤها عن ملازمة الرسول فلا يعرف سبب النزول فيتفاوت الاجتهاد تبعاً لذلك[3].

وقد يأتي الاختلاف بسبب تردّد اللفظ القرآني بين الحقيقة والمجاز، فلفظ «أب» هل يطلق على الجد إطلاقاً حقيقيّاً أو يطلق عليه إطلاقاً مجازيّاً، وقد نتج عن الاختلاف في تفسير هذا اللفظ اختلاف في أنصبة الميراث، فإذا كان اللفظ حقيقيّاً حجب الإخوة من الميراث كما يحجبهم الأب، وإذا كان اللفظ مجازيّاً، واجتمع مع الإخوة فإنه لا يحجبهم[4].

وكما اختلف الصحابة في فهم النصوص القرآنية اختلفوا كذلك في السنّة وعدم إلمامهم بها، وهم كما اختلفوا في فهم النصّ القرآني من حيث تفاوتهم في العلم باللغة والمناسبات التي وردت فيها الآيات وخفاء الدلالة، كان اختلافهم في السنّة للأسباب ذاتها، يضاف إليها تفاوتهم في العلم بالسنّة طبقاً لملازمة الصحابة للرسول من عدمه، وطبقاً لسبق إسلامهم من عدمه، كلٌّ يفتي ويجتهد بما تنامى إليه من السنّة وطبقاً لفهمه لها. وقد أدّى الاختلاف في فهم السنّة إلى اختلاف الصحابة في العديد من القضايا المطروحة أمامهم، وأهم مثل يضرب لذلك فتوى «ابن مسعود» في مهر امرأة فوافقت فتواه قضاء رسول الله في مهر بروع بنت واشق الأشجعية. واختلاف عليّ معه في هذا القضاء بقوله «لا ندع كتاب ربّنا لقول أعرابي بوّال على عقبيه» الأمر الذي يدل على أن الصحابة لم يكونوا على مستوى واحد في الإلمام بالسنّة.

---

(1) المرجع السابق، ص 105.

(2) د. عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 81.

(3) عبد العال عطوة، المدخل إلى الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 227.

(4) د. عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 81.

وقد يتفاوت الصحابة في العلم بالناسخ والمنسوخ، فقد يعلم الصحابي بالحديث المنسوخ دون الناسخ فيفتي بمقتضى الحديث المنسوخ لعدم علمه بالناسخ، بينما يعلم صحابي آخر بالحديث الناسخ فيفتي به؛ كحديث تطبيق اليدين في الركوع طبقاً لما أوردناه عن فعل ابن مسعود وسعد بن أبي وقاص.

وكما اختلف الصحابة في فهم السنة وفي الناسخ والمنسوخ منها، فقد اختلفوا أيضاً في الثقة بالرواة، فمنهم من يقبل بعض الرواة ويرد بعضهم الآخر، فينشأ عن ذلك خلاف في الاجتهاد والفتيا. يضاف إلى ذلك اختلافهم في فهم حكمة التشريع التي أتت بها الأحاديث فتختلف الفتيا بسبب الاختلاف في فهم تلك الحكمة، كاختلافهم في حكمة تشريع الطواف حول مكة هل حصل ذلك لظرف طارئ أو أنه كان تشريعاً أبدياً[1]؟

بجانب الاختلاف في فهم القرآن والسنّة، اختلف الصحابة في القضايا عند إعمالهم الرأي فيها مما لم يرد بشأنها نصّ في الكتاب أو السنّة. وهم إذ يفعلون ذلك فإنهم كانوا يستخدمون عقولهم بما يرونه أقرب إلى تحقيق المصلحة وإلى روح التشريع الإسلامي. كإفتاء عمر بوقوع الطلاق الثلاث مرة واحدة لأن الناس قد استعملوا أمراً كانت لهم فيه أناة. وكتحريمه على من تزوّج امرأة في عدّتها أن يتزوّج بها مرة أخرى بعد التفريق بينهما زجراً له[2]، وقد خالفه «عليٌّ» في هذه الفتوى وعندما قدم حجته في ذلك رجع عمر عن قوله السابق.

وقد كان لاختلاف الظروف والمناسبات أثره في اختلاف الصحابة في استنباط الأحكام الشرعية. وآية ذلك أن سائر الأحكام الشرعية قد شرّعت لتحقيق المصالح العامة والفردية. وهذه المصالح قابلة للتأثر والتبدّل نظراً لتبدّل وتغيّر الظروف. كمسألة الإبل التي ترعى في أرض الله دون معرفة مالكها الحقيقي، فمنع الرسول التقاطها ما دامت ترد الماء وترعى الشجر حتى يأتيها مالكها. وظل هذا الأمر سارياً حتى عهد عثمان الذي تبدّلت فيه النفوس فخشي الخليفة الثالث من استيلاء الناس عليها فأمر بجمعها وبيعها والاحتفاظ بثمنها حتى يسلّمها إلى مالكها، واتبع عليّ نفس الطريقة إلاّ

---

(1) عبد العال عطوة، المرجع السابق، ص 230.

(2) الشيخ محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 106.

أنه أمر بالاحتفاظ بها لمالكها وتعلف علفاً متوسطاً لا يسمنها ولا يهزلها[1]. وهكذا تبدّل الحل في هذه القضية عدة مرات طبقاً لتغير الظروف والمناسبات.

نتج عن اختلاف الصحابة في الاجتهاد أمران أساسيان؛ أولهما يتعلق بإيجادهم أكثر من حكم في قضية واحدة قد تبدو لأول وهلة وكأنها اجتهاد في النص ذاته وهو الأمر المخالف للقاعدة القائلة: «لا اجتهاد مع وجود النص» وثانيهما يفهم من الاختلاف في الاجتهاد، وهو الخروج عن النصوص المقرّرة في مصادر الفقه الأصلية النقلية منها والعقلية، كما ذهب إلى ذلك عمر بن الخطاب.

ونحن نرى أن كلا الاستنتاجين ليس صحيحاً، ذلك أن الاجتهاد بالرأي يتناول «نطاق النصّ» خاصة في «دلالته العقلية» التي هي من لزوم عبارته، كدلالة الإشارة، ودلالة النص، أو فحوى الخطاب، ودلالة الاقتضاء، ودلالة مفهوم المخالفة، وهذا ما نطلق عليه عبارة «فهم النص» وبالتالي لا يكون الاجتهاد في نطاقه مخالفاً للنص أو لتلك القاعدة القائلة بعدم الاجتهاد عند وجود النص.

والأمر الذي دعا الصحابة إلى الاجتهاد في «نطاق النصّ» هو ذلك الوضع البياني للقرآن الكريم من حيث إن معظم نصوصه المبيّنة للأحكام «ظنّية» غير قاطعة الدلالة على معانيها، فكان الاجتهاد بالرأي لتعيين المراد من النص أمراً لا مناص منه. ثم إن منهج القرآن جاء كليًّا في بيانه للأحكام، والأحكام الكلية لا بد من تنزيلها على الأحكام الجزئية التي تتحقق فيها مناطه، يضاف إلى ذلك أن الرسول لم يفسّر جميع الآيات القرآنية ليعلم وجه الحق فيها. ولعلّ الحكمة في ذلك ترك القسم الكبير من القرآن الكريم للمجتهدين، ليفسّروا باجتهادهم في كل عصر[2]. والقائل بهذا الرأي فسّر علّته بأن الله قد قصد أن يترك ذلك القسم الكبير من القرآن ليس مفسّراً حتى يتمكّن المجتهدون من تفسيره في كل عصر، إذ ليس من المعقول ـ حسب رأيه ـ أن يترك الرسول هذا القسم دون بيان بمحض إرادته. ولا متصوراً أن يخالف الرسول أمر ربّه بالبيان والتفسير والتبليغ[3].

---

(1) د. عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 89.

(2) د. محمد فتحي الدريني، بحث مقدم لندوة «تجديد الفكر الإسلامي نحو مشروع حضاري إسلامي معاصر» بعنوان «مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي»، ص 17.

(3) المرجع السابق، ص 17.

ونحن نرى أن هذا التعليل ليس صحيحاً، فالله سبحانه وتعالى الذي أمر نبيّه ببيان وتفسير القرآن للناس: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...﴾[1]. لم يأمره، صراحة أو ضمناً، بعدم بيان أحكام العديد من الآيات القرآنية، وهذه المسألة كانت محل خلاف بين فقهاء المسلمين منذ قديم الزمان. فهذا الإمام «ابن تيمية» يرى أن الرسول بيّن لأصحابه كل معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه[2] وقد استند الإمام ابن تيمية وشيعته على تفسير الآية (44) من سورة النحل فالبيان ـ بالنسبة إليهم ـ يتناول بيان معاني القرآن كما يتناول ألفاظه، والرسول لا بد من أن ينفذ أوامر ربّه، وإلا كان مقصّراً في البيان الذي كلّف به من الله.

وهؤلاء قوم ذهبوا إلى القول: إن الرسول ـ صلوات الله عليه ـ لم يبيّن لأصحابه من معاني القرآن إلا القليل مثل الخويبي والسيوطي[3]. واستندوا في ذلك إلى ما أخرجه البزار عن عائشة من قولها: ما كان رسول الله ﷺ يفسّر شيئاً من القرآن إلا آياً بعدد، علّمه إياهن جبريل[4]. كما استندوا كذلك إلى القول بأن بيان النبي لكل معاني القرآن متعذّر ولا يمكن ذلك إلا في آي قلائل، والعلم المراد يستنبط بأمارات ودلائل، ولم يأمر الله نبيّه بالتنصيص على المراد في جميع آياته لأجل أن يتفكّر عباده في كتابه[5].

والرأي الذي نذهب إليه مع آخرين أن الله لم يأمر الرسول ببيان سائر الآيات القرآنية، وإن الرسول إذ لم يبيّنها جميعاً فهو ليس مخالفاً لأوامر ربه، والحقيقة التي لا مراء فيها أن الرسول قد شرح وفسّر العديد من الآيات القرآنية ولم يبيّن معاني القرآن قاطبة لأن هناك آيات استأثر الله بعلمهن كقيام الساعة، وحقيقة الروح وسائر الأمور الغيبية الأخرى. وهناك آيات لم يفسرها الرسول لأن فهمها يرجع إلى فهم اللغة

(1) سورة النحل، الآية: 44.
(2) د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، الجزء الأول، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ص 49.
(3) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني ص 174، وكذلك، ص 179.
(4) أ ـ الطبري، التفسير، ج 1، ص 21.
ب ـ القرطبي، الجامع، ج 1، ص 31.
(5) انظر ما نقله السيوطي في الإتقان عن الخويبي، ج2، ص 174، مذكور في هامش كتاب: التفسير والمفسرون للذهبي، المرجع السابق، ص 51.

العربية، وهي لا تحتاج إلى بيان لأن القرآن نزل بلغة العرب ولا يخفى ذلك على أحد منهم. كما لم يفسّر لهم الرسول ما لا يعذر أحد بجهله وهذه الأسباب جمعها ابن جرير في تفسيره بقوله: «التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير تعلمه العلماء، وتفسير لا يعمله إلا الله»[1].

وهكذا نعود بعد هذا الاستطراد لصلب موضوعنا ونبيّن أن الاجتهاد قد يكون في نطاق النص كما ذكرنا. وقد طبقه الخلفاء الراشدون وكبار الصحابة في هذه الحقبة الزمنية التي نؤرخ لها. واستندوا في ذلك إلى فهم النص مراعاة للمصلحة العامة المشروعة وليس مخالفة له كما فهم بعض العلماء.

فهذا عمر بن الخطاب يجتهد في فهم آية الغنائم: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ...﴾[2]. ويرى أنه لو أخذ بظاهر النص لاعتبر الأرض المفتوحة عنوة غنيمة من الغنائم ولجعل أربعة أخماسها للفاتحين والخمس للمصالح العامة المذكورة في آية الغنائم. ولكنه لحسن فهمه للنص القرآني، ولتقدير المصلحة العامة رأى توزيع الأموال المنقولة على الفاتحين وإبقاء أرض في يد زارعيها نظير خراج يدفعونه إلى الأمة الإسلامية، وبالرغم من معارضة العديد من الصحابة لاجتهاده هذا، فإنه أصرَّ عليه لِمَا قدمه من حجج معقولة ومنطقية حتى تضامن معه بقية الصحابة الآخرين. ونحن نسوق إليك ما قاله أبو يوسف في هذا الاجتهاد الذي يأخذ الحكم من النص بفهمه، قال: «وقد كان هذا توفيق من الله لعمر، فقد كان فيه الخيرة لجميع المسلمين لأن هذا لو لم يكن موقوفاً على الناس في الأعطيات والأرزاق لم تشحن الثغور، ولم تقو الجيوش، ولما أمن رجوع أهل الكفر إلى مدنهم إذا خلت عن المقاتلة والمرتزقة»[3].

واجتهد عمر كذلك في نطاق النص بفهم دلالته عندما عطّل إعطاء المؤلفة قلوبهم ما هو مقرّر لهم في آية الصدقات. وذلك عندما فهم أن نصيب هذه الفئة قد تقرّر عندما كان المسلمون ضعفاء، ويريدون ائتلاف القلوب معهم لتقوية مراكزهم، وتكثير عددهم، وترغيبهم في الدخول إلى الإسلام. وعندما عطّل عمر العطاء لهذه

---

(1) الطبري، التفسير، ج1، ص 25.
(2) سورة الأنفال، الآية: 41.
(3) أبو يوسف، كتاب الخراج، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ص 27. وقد أشار القاضي أبو يوسف لهذه الواقعة في عدة مواضع من كتابه انظر الصفحات 24، 25، 28، 35.

الفئة فإنه شعر بقوة الإسلام والمسلمين، ورأى انتفاء الأسباب التي قام عليها هذا الحكم، وهذا الخليفة العظيم لم يعطل النص القرآني وإنما اجتهد في فهمه واعتبر أن هذه الفئة لم يعد لها وجود أصلاً، وهذا من حسن السياسة الشرعية ومراعاة المصلحة العامة وإقرار بدوران العلّة مع المعلول وجوداً وعدماً.

وينهج عمر نفس المنهج الذي سلكه في الأمثلة السابقة عندما عطّل حدّ قطع يد السارق عام المجاعة، فهو يرى أن تطبيق هذه العقوبة يكون عندما لا تدعو إليه الضرورة والحاجة أما وأن المجاعة قد استفحلت، وخشي الناس من الموت جوعاً ففي هذه الحالة فإن الضرورات تبيح المحظورات، وتقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، ولهذا قال عمر: «لا قطع في عام سنة»[1]. بل إن الإمام ابن حزم يعطي هذا الحكم فلسفة أخرى جديرة بالنظر والاهتمام عندما قال: «من سرق من جهد أصابه، فإن أخذ مقدار ما بقيت به نفسه فلا شيء عليه، لأنه إنما أخذ حقه، وإن كان فرضاً على الإنسان أخذ ما اضطرّ إليه في معاشه، فإن لم يفعل فهو قاتل نفسه: وهو عاص لله قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ...﴾ وهو يعم كل ما يؤدي إلى هلاك النفس»[2].

وكما يكون الاجتهاد في «نطاق النص» يكون كذلك «فيما لا نص فيه» وهو الذي يطلق عليه «الاجتهاد بالرأي» كالاجتهاد والقياس الذي يؤخذ فيه الحكم من علّة النصّ بطريق القياس، وذلك برد النظير إلى نظيره لعلّة جامعة بينهما، كتحريم كل مسكر قياساً على الخمر، وكقياس حرمان قاتل الموصى له الموصي استعجالاً للموصى به قبل أوانه على تحريم الوارث من الإرث إذا قتل مورثه لاشتراكهما في علّة الحكم. وكتحريم خطبة امرأة قد سبقه غيره إلى خطبتها أو شرائه شيئاً رغب غيره الذي لم يرد النص في حكمه، لكن توجد فيه علّة الحكم المنصوص عليه في تحريم الخطبة أو الشراء على الغير فيكون حكمه مثل حكمها لاشتراكهما في العلّة التي لأجلها شرع الحكم المنصوص.

وكما يكون الاجتهاد عن طريق القياس يكون كذلك عن طريق تقدير «المصالح» المتجددة التي لم يرد النص فيها، وهذا النوع من الاجتهاد كثير الوقوع، وإنما يجب أن يكون الرأي فيها جارياً على أصول الشريعة وعلى نحو يقيم الدنيا بما لا يتناقض مع

---

(1) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، ج3، ص 7.

(2) ابن حزم، المحَلّى، ج11، ص 343.

جعلها سبيلاً إلى الآخرة[1]. ومثال ذلك اجتهاد الصحابة في تعطيل الحدود في أرض العدو إبّان العمليات العسكرية الفعلية. فقد عرف عن الرسول نهيه عن إقامة حدّ السرقة إبّان القتال أو السفر. ولكنه لم ينص على مثيلاتها في مثل هذه الظروف. وعندما حصلت وقائع تستدعي إقامة الحدود إبّان الفتح انتهى الصحابة إلى عدم تطبيق أي حدّ في أرض العدو، وهم وإن اختلفوا في الأساس الذي بُنِيَتْ عليه هذه الأحكام فإنهم اتفقوا في الأحكام ذاتها. ولكنهم وجدوا أن العلة في ذلك إلحاق الضرر بالمسلمين إذ ربما ينضم المقام عليه الحدّ إلى الأعداء، أو لا يقوم بواجبه القتالي لما أضمر في نفسه من ضغينة لإقامة الحد عليه. وقال أبو يوسف: «بلغنا أن عمر رضي الله عنه أمر أمراء الجيوش والسرايا ألا يجلدوا أحداً حتى يطلعوا من الدرب قافلين، وكره أن تحمل الحدود حمية الشيطان على اللحوق بالكفار»[2] وكزيادة عقوبة شارب الخمر التي لم يرد في القرآن أو السنّة الصحيحة تقدير لها فاعتبرت من الجرائم التعزيرية في أرجح الآراء. وقد تفاوتت هذه العقوبة زمن النبي من ضرب بدون تحديد وبأدوات مختلفة كالجريد والنعال وغيرها إلى أربعين جلدة في عهد أبي بكر الصدّيق، ثم إلى ثمانين جلدة في عهد عمر بن الخطاب، والذي قاد الصحابة إلى زيادة العقوبة ـ عقوبة شارب الخمر ـ إلى هذا الحدّ هو استهانة الناس بالعقوبات الأولى، وقاسها الإمام عليّ على عقبة القذف[3].

ولعلّ ما ذهب إليه عمر من زيادة عقوبة شارب الخمر إلى ثمانين جلدة لتحقيق المصلحة من العقوبة حتى تكون زاجرة رادعة. ولكن عثمان لم يلتزم بهذه العقوبة وخفّضها إلى أربعين عندما جلد الوليد بن عقبة بن أبي معيط.

ومن الأمثلة التي تضرب لهذا النوع من الاجتهاد «فيما لا نصّ فيه» تضمين الصنّاع الذي لم يكن معمولاً به إبّان عهد الرسول لقوله «**لا ضمان على مؤتمن**» وذلك لغلبة الأمانة على الناس. وعندما ضعف الوازع الديني عند بعض الصنّاع أمر عليّ بتضمين الصنّاع لقوله: «لا يصلح الناس إلا ذاك»[4]. وكمنع النساء من الخروج إلى المساجد الذي كان مباحاً في عهد الرسول عندما كانت القلوب عامرة بالتقوى

---

(1) د. محمد فتحي الدريني، البحث السابق، ص 3.

(2) أبو يوسف، الخراج، ص 212 ذكره د. عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص 100.

(3) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، ج1، ص 183 وقد نقلنا إليك الفكرة بتصرف شديد وبأسلوبنا الشخصي.

(4) البيهقي، السنن الكبرى، طبعة أولى، حيدر آباد، 1352هـ، ج 6، ص 122.

والإيمان، ولكن عندما نقص الوازع الديني وازدادت المفاسد رأى الصحابة منعهن من الخروج إلى المساجد طبقاً للظروف الجديدة التي نقص فيها الوازع الأخلاقي وغير هذه الأمثلة كثير فيرجع إليها من شاء في كتب الفقه المختلفة.

وكما يكون الاجتهاد عن طريق القياس، وعن طريق تقدير المصلحة، يكون الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه عن طريق «سياسة التشريع» التي تتطلبها الظروف المستجدة العامة خاصة الاستثنائية منها، لما في ذلك من تحقيق العدل، ومقاصد التشريع والأمن العام، خاصة أن الاجتهاد بهذه الطريقة يؤدي إلى إيجاد حلول عملية للظروف المستجدة مناسبة، وناجعة، يتم بها تحقيق معنى العدل، كَمَلاً، في ضوء تلك الظروف المتغيّرة، أو بتشريع نُظُم، وإجراءات وطرائق، تكون لازمة، وملائمة، وضرورة لتحقيق المصالح الحيوية للدولة والأمة، تعجز عن تحقيقها أحكام الفقه العام. وفي هذه الطريقة مجال واسع للاجتهاد لما في السياسة التشريعية من المرونة والسعة بحيث تستجيب لمقتضيات حاجات الأمة والدولة في كل عصر[1].

ونحن قد عرضنا عليك الخصائص العامة للفقه الإسلامي في هذا العهد الذي نؤرّخ له، وتناولنا فيه مصادره وخصائصه ومميزاته ضاربين عليها الأمثلة المتعددة لكل ما سردناه فإنه لم يبق أمامنا قبل الرد على آراء المستشرقين حوله إلا بيان خصائصه الإجمالية التي تتحدد في سريان مبدإ الشورى بين الصحابة إبّان اجتهادهم في المسائل المطروحة أمامهم والتي استطاعوا بها استنباط العديد من الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية وهذا المبدأ الديمقراطي نصّ عليه الإسلام وطبّقه المسلمون في سائر مناحي حياتهم فوصلوا به إلى العلا، وعندما تركوه واستكانوا إلى رأي الأقلية والطغاة أصبحت حالتهم يرثى لها. ومما ساعد الصحابة على تطوير الفقه اجتماعهم بالمدينة فكانوا يتشاورون في جميع الأقضية المعروضة عليهم لسهولة جمعهم واستشارتهم، وقد فعل عمر بن الخطاب حسناً عندما حبسهم عنده حتى لا يتفرقوا في الأمصار، وسوف نرى في البحوث المقبلة أثر تفرّقهم ذلك في تطوّر الفقه. ويمتاز هذا العصر

(1) د. محمد فتحي الدريني، البحث السابق، ص 4، وقد استند في قوله إلى الموافقات للشاطبي، ج2، ص 13 وما يليها، وإلى كتاب السياسة الشرعية والفقه الإسلامي للشيخ عبد الرحمن تاج ص 5 وما يليها ولم يذكر لنا مكان النشر أو سنته للتوثيق، كما لم يشر إلى كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية وكذلك إلى كتاب «الطرق الحكمية» لابن قيم الجوزية اللذين عالجا هذا الموضوع باستفاضة وعُمق.

كذلك بالتعرّض إلى الحوادث النازلة، وكانوا لا يتوسعون في الأحكام الخيالية والاحتمالية. وكانت حرية الرأي من سمات هذا العصر، فكان المجتهدون يحترم بعضهم آراء بعض، ولا يرد مجتهد رأياً إلا لدليل أقوى منه من كتاب أو سنّة. كما لم يكن في هذا العصر فقه مدوّن لأن الأحكام كانت عبارة عن أقضية وفتاوى محفوظة في صدور الرواة، ومروية عنهم كما تروى الأحاديث ولم يكتب منها شيء، وقد اشتهر بالفتوى في هذا العهد الخلفاء الأربعة، وعبد اللّه بن مسعود، وأبو موسى الأشعري، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وعائشة أم المؤمنين، وغيرهم من كبار الصحابة.

ونحن إذ عرضنا عليك ذلك كله فإننا نكون قد تعرّضنا للعديد من شبهات المستشرقين الذين حاولوا التقليل من أهمية الفقه في هذا العهد، والذين رأوه لا يزال فتيّاً مختلطاً بالعادات والأعراف العربية القديمة، والذين اعتبروه تقليداً واستنباطاً عن المؤثرات الخارجية الدخيلة على الحضارة الإسلامية، والذين نظروا إليه متخلفاً من الناحية الفنية الصرفة. ومع ذلك فإننا سنرد على شبهات هؤلاء المستشرقين طبقاً لما أوردناه من آرائهم في بداية هذا المطلب.

أشرنا آنفاً إلى ما ذهب إليه «جولدزيهر» من أن تطوّر الفقه عائد إلى «مواجهة» الحاجة الضرورية في الحياة العامة، وأن الإسلام في كل العلاقات لم يأت إلى العالم بطريقة كاملة. وذكر في مناسبة أخرى أن الناس في بلاد فارس والشام ومصر كانوا يوفقون بين تقاليد وعادات هذه البلاد ذوات الثقافات المختلفة. وبين هذه القوانين الجديدة. وبالجملة فإن الحياة الفقهية الإسلامية سواء في ذلك فيما يتعلق بالدين أو فيما يتعلق بالدنيا أصبحت خاضعة للتقنين، والقرآن نفسه لم يعط من الأحكام إلا القليل، ولا يمكن أن تكون أحكامه شاملة لهذه العلاقات غير المنتظرة كلها مما جاء عن الفتوح، فقد كان مقصوراً على حالات العرب الساذجة ومعنيًّا بها، بحيث لا يكفي لهذا الوضع الجديد[1].

والحقيقة التي لا مراء فيها أن الإسلام جاء إلى العالم بطريقة كاملة نظم بها شؤون الدين والدنيا، وأن القرآن قد جاء بالمبادئ الكلية تاركاً التفاصيل والجزئيات

---

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق، صفحات 36، 37، 39 من النسخة المترجمة.

للمجتهدين وذوي الرأي السديد الذين يستطيعون فهم هذه الأحكام ويطبّقونها على الجزئيات من الأمور التي يواجهونها. ولم تكن الأحكام القرآنية مقتصرة على حاجات العرب الساذجة لأن الرسالة الإسلامية لم تكن مقصورة على مكة أو الجزيرة العربية ولكنها ذات مضامين عالمية وخاتمة لكلِّ الرسالات السماوية، ومن هنا كان احتواؤها على العديد من الأحكام الكلية التي يمكن تطبيقها على سائر الجزئيات المستجدة فتصبح هذه الأحكام صالحة للتطبيق في كل زمان وفي كل مكان.

وعندما يشير «جولدزيهر» في كتابه: «العقيدة والشريعة في الإسلام» إلى أن الحياة الفقهية الإسلامية أصبحت خاضعة للتقنين فيما يتعلق بالدين والدنيا. فكأنما أراد القول بأن التطور شمل ـ بالإضافة إلى الأحكام العملية ـ أحكام العبادات. وهذا الاستنتاج قد كرّره في كتابه الآخر «دراسات محمدية» وقد أشرنا إلى قوله هذا في الجزء الأول من كتابنا. ونود أن نرد عليه بأن هذا الاستنباط خاطئ من أساسه فالعبادات لم تخضع لسنة التطور والتبدّل وإنما قد استقرّت معاييرها وقواعدها منذ عهد الرسول وإلى يوم الناس هذا. وقد حدّد القرآن الكريم والسنّة النبوية سائر الشعائر الدينية، الأمر الذي لا سبيل إلى الاجتهاد فيه، وإذا كانت هناك بعض الصور التي قد تتراءى للباحث أنه قد شابتها سنّة التطور في بعض صورها وأشكالها فإنما يعود الأمر في ذلك إلى أفهام في القرآن أو استناد إلى ما جاء عن الرسول، وليس هناك من بأس في فهم النصوص القرآنية أو قبول أحاديث عن الرسول[1].

أما بالنسبة إلى المعاملات فلعلّ في استنباط «جولدزيهر» بعض الحقيقة عندما أخضعها للتطور لأنها أمور دنيوية وتتنزّل أحكامها طبقاً لما يكون من أحداث وعلاقات في المجتمع الإسلامي، وتشمل بالتالي ما يستجد من هذه المعاملات واختلافها طبقاً لاختلاف الزمان والمكان، وهذه الأمور خاضعة للتطور والاجتهاد، وقد أشار الرسول صراحة إلى ذلك عندما قال بمناسبة أمره بعدم تأبير النخل ففسد المنتوج: «**أنتم أعلم بأمور دنياكم**». وهكذا فإن المتتبع لتطور الفقه الإسلامي يرى أن العديد من المعاملات تتطور وتتجدّد بتغيير واختلاف البيئات والأزمنة.

أما ما ذهب إليه «شاخت» من شبهات حول تطوّر الفقه خلال هذه الحقبة التي

(1) محمد يوسف موسى، تاريخ الفقه الإسلامي، ج1، المرجع السابق، ص 30.

نؤرّخ لها فإنها تستأهل منا دراسة عميقة متأنية للرد عليها بجميع جزئياتها لخطورتها من جهة ولمنافاتها للحقائق العملية من جهة أخرى.

فهذا صاحبنا يرى أنه في مجال القانون الجنائي أن ذهب الخلفاء الأوائل في تحديد العقوبات إلى ما وراء النص القرآني عندما قرّروا عقوبة الجلد على الشعراء الذين يهجون القبائل المناوئة لهم، وإدخالهم عقوبة رجم الزاني التي لا نصّ لها في القرآن والتي أرجعها كعادته إلى المؤثرات اليهودية، وأخيراً فإن تطبيق القصاص والديّة ما زالت تعتمد في إقرارها على مبادرة أقرب أقارب الضحية.

ونحن نرى أن إنزال عقوبة الجلد بالشعراء الذين يهجون القبائل أو الأفراد المناوئين لهم لا نص لها في القرآن. ولكن إذا تعدّى الهجاء إلى القذف والتعرّض لأعراض الناس بدون وجه حق، فإنه يجوز لأداة التشريع الإسلامية أن تقرر لهم العقوبات التعزيرية الرادعة حتى يمتنعوا عن مثل هذه الأفعال التي تمس كرامة الناس وسمعتهم. ثم إن صاحبنا لم يضرب لنا الأمثلة الدالّة على افتراضه هذا، بما يمكن اعتباره مرسلاً من القول لا يعتد به، ولا يمكن اعتباره كلاماً علميًّا يستحق النظر والمناقشة.

أما بالنسبة إلى شبهته الواردة حول إقرار عقوبة الرجم للزاني المحصن باعتبارها قد حدّدت خلال هذه الحقبة وأنها مستمدة من القوانين الموسوية، فإننا نرد عليه بأن عقوبة الزاني المحصن لم ينص عليها القرآن صراحة وإن كان قد حدّد للزاني غير المحصن عقوبة الجلد. وجاءت السنّة النبوية فحدّدت هذه العقوبة منذ عهد الرسول. وآية ذلك أنه أمر بها على العسيف الذي زنا بزوجة مخدومه. وأنه رجم الغامدية وماعز بن مالك، وأنه حكم على اليهوديين الزانيين بالرجم طبقاً لأحكام التوراة. فهذه الآثار متواترة لم ينكر أحد حصولها. يضاف إلى ذلك ما رُوِي عن الرسول من الأحاديث المشهورة مثل قوله: «**لا يحل دم امرئ مسلم إلاّ بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، وزنا بعد إحصان، وقتل نفس بغير نفس**» وقد استنبط الفقهاء من هذه الأمثلة والأحاديث أن عقوبة رجم الزاني المحصن هي سنّة فعلية وسنّة قولية في آن واحد.

ومما يدل على أن عقوبة الرجم لم تقرّر بعد وفاة الرسول قيام الخلفاء الراشدين بتطبيقها في العديد من الحالات ومن التهديد بها وإسقاطها في حالات أخرى دعت الظروف المصاحبة إلى تعطيلها لأسباب شرعية. فهذا عمر قد حذّر من تركهم لحدّ

الرجم لأنهم لا يجدونه في القرآن. وأوضح أنه قد ثبت بالسنّة وعمل الرسول[1]. كما نسب إلى عمر إسقاطه لكتابة الآية التي تنص على الرجم في القرآن وهي: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتّة». ومما أُثِرَ عنه أيضاً إسقاطه حدّ الرجم عن امرأة استكرهت على الزنا وقال: لو قتلت هذه خشيت على الأخشبين النار[2]. ثم كتب إلى أمراء الأمصار ألا تقتل نفس دونه[3] أي دون الإكراه. ومفهوم المخالفة لهذه الرواية حدّ الزاني المحصن بالرجم حتى الموت.

وانظر ما رواه ابن حزم عن إسقاط عمر الحدّ عن نوبيّة قد صلّت وصامت ولكنها أعجمية لم تفقه، فحبلت، فلما علم بها عمر سألها عن ذلك قالت: نعم، من مرعوش بدرهمين. وعندما علم الصحابة أن إقرارها كان تلقائيًا وأنها لا تعلم العقوبة المقدّرة للزنا، وأن الحدّ لا يطبق إلا على مَنْ علمه. استبدل عمر عقوبة الرجم بالجلد مئة وتغريبها لعدم علمها بالحد[4]. ومفهوم المخالفة لهذه الواقعة يدل على أن عقوبة الزاني المحصن هي الرجم.

ونحن لا نريد أن نستطرد في إيراد مثل هذه الأمثلة التي تدل بما لا مجال للشك فيه على إقرار عقوبة الرجم على الزاني المحصن قبل وفاة الرسول وأنها ثابتة بسنّته القولية والفعلية. ولم تقرّر هذه العقوبة بعد وفاته كما ذهب إلى ذلك «شاخت».

ولكننا نريد أن نوضح في هذا السياق أن إقرار هذه العقوبة قابل للنقاش والجدال. ولا يمكن التسليم بها على الإطلاق، وآية ذلك أن الرسول قد نقل عنه رجمه لماعز والغامدية، ورجمه كذلك لليهوديين وفق ما ورد في نصوص التوراة. ولكن هذه الأفعال والأقوال المأثورة عنه في هذه القضية ربما تكون منسوخة بآية النور. ونجد في هذا الصدد سؤالاً وجّه لصحابي من صحابي آخر: هل كان رجم

---

(1) أ ـ موطأ الإمام مالك: ج2، ص 165.
ب ـ مسند ابن حنبل: ج1، ص 8223
ج ـ سيرة ابن هشام، ج4، ص 340.

(2) الأخشبان جبلا مكة ومنى، أبو قبيس والأحمر، أي أن عمرَ أسقط حد الرجم على المستكرهة على الزنا ولو فعل ذلك ـ أي رجمها ـ لعمّت النار هذين الجبلين ومن عليهما.

(3) الجصاص، أحكام القرآن، ج3، ص 325 وإن اختلفت التفاصيل قليلاً.

(4) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص 182.

رسول الله ﷺ لماعز والغامدية قبل نزول سورة النور أو بعدها؟. فقال: لا أدري، وفي رواية أخرى قال: لا أدري ولعلّه قبلها[1].

ونحن لا ننكر أن الرسول قد طبق عقوبة الرجم على اليهوديين، ولكننا نرى أنه قد طبّق عليهما حكم التوراة باعتبارهما يهوديين فطبّق عليهما العقوبة المقرّرة في شرعهما، كما أن قضاءه بموجب هذا الكتاب المقدّس لا غبار عليه باعتباره شرع مَنْ قبلنا، وهو بالتالي شرع لنا ما لم ينزل فيه حكم مخالف، ولذلك فعندما نزلت آية الجلد تكون قد نسخت ما أُثِرَ عنه رجمه للغامدية وماعز وكذلك رجمه لليهوديين[2].

ومهما كان الأمر حول بقاء أو نسخ عقوبة الرجم للزاني المحصن فإنها لم تقرّر إطلاقاً بعد وفاة الرسول، ولم يخترعها الخلفاء الراشدون من بعده، وهذا وحده كافٍ لدحض شبهة «شاخت» حول هذه القضية.

وكما شكك «شاخت» في عدم إقرار عقوبة الرجم للزاني المحصن إبّان عهد الرسول والخلفاء الراشدين شكك كذلك في عقوبة شارب الخمر التي رآها لم تكن محددة حتى إبّان حكم الدولة الأموية.

ونحن نرى أن تحريم شرب الخمر لا خلاف فيه طالما حرّمه القرآن بنصّ صريح ولكن انصبّ الخلاف حول مقدار العقوبة المقرّرة له. فهذا الرسول قد جلد شاربها دون أن يحدد مقدار الضربات أو كيفيتها، فجلد الشارب تارة بالجريد وتارة بالنعال وتارة بما تيسّر ضربه كالأيدي والنعال والثياب[3].

وروي عن أبي يوسف أن رسول الله قد جلد شارب الخمر أربعين، وأبا بكر الصدّيق أربعين، وكمّلها عمر بن الخطاب ثمانين... وكُلٌّ سُنَّة[4]. وهكذا تراوحت هذه العقوبة بين مقدار غير مقدّر في عهد الرسول إلى أربعين جلدة في عهد أبي بكر وصدراً من عهد عمر حتى رفعها إلى ثمانين وأعادها عثمان إلى أربعين. ونحن لا يهمنا في هذا السياق بيان نوع هذه الجريمة أهي حدّ أم تعزير لأنها تخرج عن نطاق بحثنا.

---

(1) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، طبعة البابي الحلبي، 1959، ج 15، ص 30.

(2) د. ساسي سالم الحاج، عقوبة الإعدام بين الإبقاء والإلغاء، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى 1988، ص 36.

(3) الشوكاني، نيل الأوطار، ج7، ص 314.

(4) أبو يوسف، الخراج، المطبعة الأميرية ببولاق، 1303 هجرية، ص 99.

ولكن الذي يهمنا أن هذه العقوبة لم تقرّر إبّان عهد الدولة الأموية أو بعدها ولكنها أصبحت عقوبة مقدرة منذ عهد الرسول وتحدّدت إبّان عهد الخلفاء الراشدين وتراوحت بين الأربعين والثمانين، ولكلٍّ حجته في تقديرها بهذا المقدار. فهذا عمر قد رفع العقوبة إلى ضعفها قياساً على العقوبة المقدرة لجريمة القذف لقول عليّ: إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى وحدّ المفتري ثمانون جلدة. ويرى بعض الفقهاء أن مضاعفة عمر العقوبة هي زجر وردع للشاربين والمستهينين بالعقوبة البسيطة.

وعلى العموم فإن تحديد عقوبة شارب الخمر قد تقرّرت منذ عهد النبي، وصارت مقدّرة بأربعين جلدة ثم بثمانين ثم بأربعين تبعاً للمصلحة العامة، وتشريع الأحكام طبقاً لتطوّر المجتمعات واختلاف البيئات وتغيير الظروف. وبذلك تنهار شبهة «شاخت» الذي جزم خطأ وبدون سند علمي أن المسلمين لم يحللوا هذه العقوبة حتى إبّان حكم الدولة الأموية.

وإذا ناقشنا «شاخت» حول زعمه بأن الخلفاء الراشدين لم يعيّنوا القضاة، ولم ينظّموا إجراءات المحاكمة المدنية والجنائية وشكك في رسالة عمر القضائية ورآها مختلفة من أساسها باعتبارها من نتاج القرن الثالث الهجري، فإننا نريد أن نوضّح أولاً تنظيم القضاء في الإسلام ثم نناقش صحة رسالة عمر القضائية من عدمها حتى نتمكن من الرد على شبهات صاحبنا.

أصر معظم المستشرقين بالإضافة إلى «شاخت» على أن الرسول والخلفاء الراشدين لم يكن لديهم نظام قضائي متكامل الأركان. وكانت وظيفة القضاء منوطة بالولاة الذين ينظرون في جميع الأمور الإدارية والقضائية في ولاياتهم. ويرون أن القضاة لا وجود لهم في عصر الخلفاء الراشدين حتى نهاية الدولة الأموية لأن هذه الوظيفة كما ذكرنا آنفاً منوطة بالولاة، ولكن في نهاية العصر الأموي أصبح القضاء مؤسسة مستقلّة عن الأنظمة الإدارية الأخرى[1].

ونحن سنتعرّض إلى دراسة هذه القضية تفصيلاً حتى لا نعود إلى تكرارها في

---

(1) a) Coulson, A history of islamic law, op. cit; p. 28.

b) schacht; Introduction.., op. cit, p. 25.

c) schacht; Esquisse d'une histoire du droit Musulman, Paris, 1950, p. 20ss.

d) chamille mansour; L'autarité dans la pensée Musulmane, J. VRIN, Paris, 1975, p. 23.

المباحث المقبلة، ونوَد أن نشير منذ البداية إلى أنه لم يكن للجاهليين نظام قضائي محكم، وكانوا يلتجئون إلى فضّ المنازعات التي تقع بينهم عن طريق تحكيم زعماء قبائلهم وأهل الرأي والمشورة بينهم، وأحياناً يحتكمون إلى الكهّان والعرّافين، وأحياناً يتعاهدون على دفع الظلم كما رأينا آنفاً في «حلف الفضول».

فلمّا جاء الإسلام جمع النبيّ فعلاً بين التشريع والتنفيذ والقضاء، فلم يكن للمسلمين قاضٍ سواه وهو أمر نوافق عليه المستشرقين. فاللّه أمر عباده بالخضوع إلى حكم الرسول، وكان قضاء الرسول في هذه الحقبة اجتهاداً لا وَحياً.

وعندما اتسعت الدولة الإسلامية وامتدّت خارج المدينة أذن الرسول لبعض أصحابه بشيء من ممارسة القضاء حتى في حضرته لتدريب أصحابه على الاجتهاد وعلى الولاية والقضاء[1].

ولكن يجب الإقرار بأن القضاء في هذه المرحلة لم يكن مستقلاًّ عن الإدارة فلم يكن هناك فصل بين السلطة التنفيذية والقضائية، وطالما تولّى الولاة مهام القضاء والإدارة.

وكان القضاء في هذه المرحلة المبكرة من الدعوة الإسلامية يقوم على نظام القاضي الفرد، وعلى عدم تدوين الأحكام الصادرة في القضايا المنظورة، وباختلاطه بالمهام الإدارية المنوطة بالوالي.

ومع أن القضاء لم يتبلور بوضوح كما هو عليه الشأن في زماننا إلاّ أن القواعد المنظمة له لم تكن مجهولة في هذه المرحلة. كالمساواة بين المتقاضين، ومسلك القاضي الشخصي وسمعته العلمية والعائلية، وتحرِّي الحق ما أمكن والحكم به، والتنبيه إلى خطورة عمل القاضي ودعوته إلى تلمّس الحق والدوران معه أينما دار وإلاّ فسيكون مصيره النار، والتزام القضاة بتطبيق أحكام الشريعة، وتطبيق طرق الإثبات المعروفة والاجتهاد في إصدار الأحكام وغيرها من القواعد التي نراها الآن في ثنايا قوانيننا الحالية التي لم تتعدَّ إطلاقاً تلك القواعد الكلية التي أمر بها الرسول منذ ألف وأربعمئة سنة. ولعمري هذا هو النظام القضائي العادل الذي أنكره المستشرقون كما أسلفنا القول.

---

(1) محمد سلام مذكور، القضاء في الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 22، بدون تاريخ.

ولعلّ بعض الحوادث التاريخية المبثوثة في كتب التراث تبيّن بوضوح أن الرسول قد عيّن قضاة في بعض المناطق البعيدة عن المدينة. فها هو قد عيّن «عليّاً» قاضياً على اليمن وزوّده بالتعليمات اللازمة لإنجاح مهمته[1]. وهذه الآثار تدل صراحة على تعيين الرسول معاذاً قاضياً على اليمن مزوّداً إياه بالأدوات اللازمة لقضائه كاستناده إلى القرآن أو السنّة أو الاجتهاد[2].

فإذا تركنا عهد الرسول وتتبّعنا القضاء في عهد الخلفاء الراشدين رأينا أن الخليفة الأول «الصدِّيق» قد عيّن عُمَرَ «قاضياً»[3] بالإضافة إلى مباشرته مهام القضاء بنفسه. ومع ذلك فإننا نقرّ باختلاط وظيفة القضاء بالإدارة التي كانت تدخل في نطاق مهام الولاة.

وعندما اتسعت الدولة الإسلامية في عهد الخليفة عمر اضطّر إلى تعيين قضاة لتلك الأقاليم المفتوحة، ففصل بذلك القضاء عن الولاية، وأصبح تعيين القضاة وتبعتهم من اختصاصه وحده. وأحياناً كان يكلّف ولاته بتعيين قضاة يسميهم لهم. ومع ذلك فقد أبقى هذا الاختصاص القضائي لبعض الولاة لظروف خاصة اقتضتها مهامهم التي تقتضي الجمع بين القضاء والإدارة كما فعل مع المغيرة بن شعبة في الكوفة ومعاوية في الشام[4].

وهكذا تطوّر القضاء في الإسلام حتى إبّان الدولة الأموية التي قام حكّامها بتعيين القضاة في عاصمة دولتهم وفي الأقاليم الإسلامية الأخرى التابعة لهم، وكان عمل القضاة مقتصراً على إصدار الأحكام، أما التنفيذ فكانوا يشرفون عليه بأنفسهم أو عن طريق نوّابهم بأمر منهم، وغالباً ما يكون القاضي مجتهداً فلا يلتزم برأي معيّن إذا لم يكن هناك نص صريح يوضّحه[5]. ومما يميّز العمل القضائي في هذه المرحلة استقلال القضاة في قضائهم، واستشارتهم للخلفاء ولزملائهم فيما يشكل عليهم من قضايا،

---

(1) سنن أبي داود، الطبعة التجارية، ج3، ص 30.

(2) المرجع السابق، ج 3، ص 302.

(3) الطبري، تاريخ، طبعة المعارف، ج3، ص 426.

(4) د. أحمد عبد المنعم البهي، تاريخ القضاء في الإسلام، مطبعة لجنة البيان العربي، 1965، ص 107.

(5) محمد سلام مذكور، المرجع السابق، ص 30.

ولكن سلطات القاضي ضاقت فيما بعد بظهور المذاهب الأربعة التي تقيّد بها القضاء في العصر العباسي[1].

وتطوّر القضاء في العصر العباسي تطوّراً كبيراً حتى أصبح متميّزاً عن سلطات الدولة الأخرى، وأنشئت وظيفة قاضي القضاة التي أول من تولاّها كان القاضي «أبو يوسف» تلميذ الإمام «أبي حنيفة». وتعادل هذه الوظيفة اختصاصات وزير العدل الحالي إلى حدٍّ ما، لأنه كان من ضمن اختصاصاته الإشراف على تعيين القضاة وعزلهم، وتفقّد أعمالهم ومراجعة أحكامهم.

وتميّز القضاة في هذا العهد بزيّهم الخاص، وإحاطتهم بالمهابة، وتحديد الأيام التي ينعقد فيها مجلس القضاة، واتسعت وظيفة القضاء حتى أضيف إليها ولاية الشرطة والمظالم والحسبة ودار الضرب وبيت المال[2].

وهكذا يكون الخلفاء الراشدون قد عيّنوا القضاة، وأسّسوا نظام المرافعات المدنية والجنائية بما سطّروه من أحكام على هيئة وصايا ورسائل لقضاتهم، وعيّنوا وسائل الإثبات وقرّروا كيفية مراجعة الأحكام واستئنافها وطرق الطعن فيها، وأقرّوا مبادئ عامة تحكم هذا المرفق الهام، وبذلك تنهار شبهة «شاخت» ومَنْ على شاكلته عندما أنكروا حصول هذا النظام القضائي في هذا العهد الذي نؤرخ فيه تطوّر الفقه من الناحية الشكلية والموضوعية.

وإذا كانت شبهات المستشرقين تناولت الشك في كيفية إقامة هذا المرفق الذي يمثل العدالة في أجلّ صورة لها، فإنهم رفضوا أيضاً تلك الرسائل التي وجّهها عمر لبعض ولاته كالمغيرة وشريح ومعاوية تناولت أسلوب القضاء، وكيفية بيان الأحكام، وتوصية قضاته بتحري العدل، ولعل أهم هذه الرسائل جميعاً تلك التي وجهها إلى أبي موسى الأشعري والتي أنكرها من قبلهم ابن حزم الظاهري الذي نقد سندها ومتنها. ومن الطبيعي أن ينتقد ابن حزم متنها طالما كانت تحتوي على أعمال القياس، وهو كما تعلم ينكر هذا المصدر التشريعي ويأخذ بظاهر النصوص دون غيرها.

أما بالنسبة إلى المستشرقين فإن «جولدزيهر» أنكر هذه الرسالة لأنها تحتوي

---

(1) د. سليمان محمد الطمّاوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، 1976، ص 327.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص 192 ـ 193، ذكره مذكور في المرجع السابق، ص 31.

حسب قوله على اصطلاحات دقيقة تعتبر وليدة لعصر ما بعد الصحابة[1]. كما أنكر الرسالة ذاتها «مرجليوث» بسبب الاختلاف الوارد في بعض رواياتها، وعمد لإثبات ذلك إلى المقابَلَةِ بين ثلاث روايات اختارها وهي رواية الجاحظ، وابن قتيبة، وابن خلدون، وحاول أن يجعل من اختلاف بعض الكلمات في هذه الروايات دليلاً على إثبات كذب الرسالة، وادعاء نسبتها إلى عمر، وأضاف إلى ذلك عجبه من أن هذه الرسالة نقلت شفاها من عمر إلى أبي موسى[2].

وأنكر «شاخت» ذات الرسالة، واعتبرها من نتاج القرن الثالث الهجري، كما أنكر تعليمات الرسول لمعاذ عندما أرسل قاضياً لليمن، ووافق «جولدزيهر» على رأيه القائل: إن هذا الحديث قد وضع بأخرة[3].

أما بالنسبة إلى إنكار الإمام ابن حزم لهذه الرسالة فإنه قد استند في ذلك إلى نقد سندها ومتنها. وهو يرى أن هذه الرسالة «مكذوبة وموضوعة على عمر» وقال: هذه رسالة لم يروها إلاّ عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه، وهو ساقط بلا خلاف، وأبوه أسقط منه أو هو مثله في السقوط»[4].

ونقد ابن حزم هذه الرسالة من حيث متنها، لأنها تحتوي على إعمال الرأي والقياس «. . . ثم قايس الأمور عند ذلك وأعرف الأمثال، ثم أعمد فيما ترى إلى أحبّها إلى الله وأشبهها بالحق». ونحن نعلم أن هذا الإمام ينكر القياس كما ذكرنا، وينكر الاجتهاد بالرأي فيما لا نصّ فيه، وهو بالتالي يطعن في صحة حديث معاذ المشهور عن كيفية القضاء لأن فيه الاجتهاد بالرأي ويقول في هذا الصدد: «حديث غير صحيح». ويقول عن الصحابة: إنه «لم يأت عن أحد منهم القول بالقياس إلاّ في الرسالة المنسوبة إلى عمر[5]» ثم طعن في صحة الرسالة كما رأيت.

---

(1) علي حسن عبد القادر، نظرة عامة في تاريخ الفقه، ص 75.

(2) أ ـ تعليق المرحوم الشيخ عبد العزيز المراغي على أخبار القضاة لوكيع ج1، ص 74، ذكرها د. أحمد عبد المنعم البهي في كتابه تاريخ القضاء في الإسلام، هامش ص 128.

ب ـ Goldziher, Zähiriten, 9. in, schacht, Origins...; op, cit, Marge p. 104.

ج ـ Margoliouth, in J.R.A.S. 1910, 307.

(3) Schacht, Origins, op. cit, p. 106.

(4) ابن حزم، المحلى، المطبعة المنيرية، ج1، ص 58 ـ 59.

(5) ابن حزم، إبطال القياس والرأي، ص 4، 5، 6، 14.

انصبّ نقد المستشرقين على رسالة عمر لقاضيه أبي موسى الأشعري لما شابها من مطعن في متنها، وذلك لأن الرسالة اشتملت على اصطلاحات دقيقة تعتبر وليدة لعصر ما بعد الصحابة، وهي «واعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور ببعضها». فكلمة القياس لم تستعمل في معنى الرأي في عصر الصحابة وإنما كان استعمالها بعد ذلك، وهذا يدل على افتراء الرسالة على عمر وعدم صحة نسبتها إليه. والعبارة الأخرى التي كانت محل شك المستشرقين هي: «المسلمون عدول بعضهم على بعض» والفقهاء لم يكتفوا بالإسلام وحده في اعتبار العدالة، ولو كان هذا الكتاب صادراً عن عمر حقيقة لتابعه الفقهاء في رأيه. والشبهة الثالثة حول هذه الرسالة ما ذهب إليه «مرجليوث» في ردّ الرسالة بسبب ما جاء في بعض رواياتها من اختلاف في بعض الألفاظ إذ لو كانت الرسالة صحيحة ما اختلفت الرواة في بعض ألفاظها.

يذهب «شاخت» إلى أبعد من ذلك لتأصيل مصطلح «القياس» ويفرّق بينه وبين مصطلح «الرأي». ويرى أنه نتيجة أبحاثه قد حدّدت بأن الأساس الحقيقي للمذهب المعتمد في المدارس الفقهية القديمة ليست مجموعة الأحاديث المروية عن الرسول أو المنقولة عنه أو حتى عن الصحابة، ولكنها هي «السنّة الحيّة» للمدارس الفقهية طبقاً لما يعبر عنها بإجماع العلماء[1]. كما أن «رأي العلماء» الذي يتخذ في القرارات الصائبة بطريقة منظمة وتاريخية يوجد صداه في السنّة. ويقول «شاخت»: سنرى في مناسبة قادمة المواد التي ابتدأ بها العلماء العمل في نهاية الدولة الأموية والتي تتمثل في التطبيقات العملية الشعبية والإدارية. ويرى أن الاجتهاد بالرأي بدأ منذ زمن مبكر واستخدمه القضاة والعلماء. وقد بدأ العلماء يستخدمون القياس بالرأي بطريقة غامضة وبدون توجيه أو منهجية حتى عصر الشافعي الذي رفض الرأي الشخصي وأصرّ على التفكير المنظَّم[2].

والتفكير المنظم هو الذي قاد إلى «القياس». وعندما يعبّر هذا التفكير عن الاختيار الشخصي للعلماء فإنه أطلق على هذا الاختيار المستحسن اصطلاح «الاستحسان» أو «الاستصحاب». وأطلق على التفكير الفردي المنظّم مصطلح «الاجتهاد». و«المجتهد» هو الشخص المؤهّل الذي يلجأ إلى الاجتهاد. وهذه

(1) Schacht, Origins, op. cit, p. 98.

(2) Ibid, op. cit, p. 98.

المصطلحات عرفت كمترادفات على نطاق واسع منذ فترة مبكرة وبقيت كذلك حتى بعد عصر الشافعي. وقد استخدمت المدارس الفقهية القديمة هذه المصطلحات جميعاً دون أن تطلق عليها تلك المسمّيات[1].

ويرى «شاخت» أن مصطلح «القياس» مشتق من المصطلح التأويلي العبري «هيكاش» Hiqqish، والذي اشتقّ هو الآخر من الأرامية «نقش» nqsh، ويسهب «شاخت» في أصل هذه الكلمة واشتقاقاتها حتى يصل بها إلى إلحاق أمر لم يرد فيه نصّ بأمر ورد حكمه في أحد النصوص لاشتراكهما في علّة الحكم. ويرى أن هذا المصطلح قد عرف في عصر الشافعي والمدرسة العراقية حيث إنه مشتق من العبرية خاصة من قواعد «هيليل Hillel» التأويلية التلمودية، وبالتالي فإن أصوله ليست عربية. ويستشهد «شاخت» بتحليلات «دوب D. Daube» الذي يرى أن قواعد «هيليل التأويلية» قد دخلت برمّتها في القانون الروماني الذي تسرّبت من خلاله ـ حسب قوله ـ هذه المصطلحات إلى العربية والتي استخدمها «الشافعي» طبقاً لما قرّره «تيودور أبو قره» ـ معاصر الشافعي ـ من أنه قد استقى ـ أي الشافعي ـ هذه المصطلحات من القانون الروماني بحيث يكون خاتمة البحث أن الفقه الإسلامي استمدّ العديد من أحكامه من المنطق اليوناني والقانون الروماني[2].

ونحن وإن كنا سنردّ على شبهات المستشرقين حول أصالة الفقه الإسلامي فإننا نترك ما قاله «شاخت» حوله مؤقتاً ونعود إلى مناقشته حول استخدام مصطلح «القياس» عند فقهاء المسلمين خاصة في الحقبة التي نؤرخ لها الآن.

ونحن وإن تركنا جانباً حديث الرسول المتعلق بتوجيهاته القضائية لمعاذ، وإن سايرنا ابن حزم والمستشرقين في عدم الاطمئنان إلى صحة رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري، والتي ورد فيها مصطلح «القياس». فإننا نؤكّد أن كلمة «القياس» قد استخدمت منذ عصر النبوّة، وآية ذلك ما نقله «البزدوي» في كشف الأسرار أن النبي ﷺ قال: «**لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى كثرت فيهم أولاد السبايا، فقاسوا ما لم يكن بما كان**»[3].

---

(1) Ibid, op. cit, p. 99.

(2) Ibid, op. cit, pp. 99 - 100.

(3) البزدوي، كشف الأسرار، ج3، ص 271، ذكره البهي في كتاب «تاريخ القضاء في الإسلام» المرجع السابق، ص 135.

وقد استخدم هذا المصطلح «عثمان بن عفّان» و«عليّ» بمعنى الرأي، فقد رُوِيَ عنهما أنهما قالا: «لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف أولى من المسح على ظاهره»(1).

وقد استخدم مصطلح القياس من قِبَلِ ابن عباس عندما روي عنه قوله: «يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتّخذ الناس رؤساء جهالاً يقيسون الأمور بالرأي»(2)، وما روي عن ابن مسعود أنه قال: «إن عملتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيراً مما حرّم الله، وحرمتم كثيراً مما أحلّ الله»(3).

وهكذا ثبت استخدام مصطلح القياس منذ زمن مبكر، سواء أكان استخدامه ضد القياس أو لإثبات وقوعه، لأن الذي يهمنا هو استخدام هذا المصطلح الذي أنكر المستشرقون حصوله في هذا العهد، وحاولوا ليّ رقبة النصوص واستخدام المنهج الفيولولوجي لإرجاع هذا المصطلح إلى أصول عبرية ويونانية ورومانية للتشكيك في أصالة الفقه الإسلامي.

أما ما ذهب إليه المستشرقون من أن فقهاء المسلمين لم يأخذوا في أحكامهم بما ورد في رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري «المسلمون عدول بعضهم على بعض» الأمر الذي يدل على عدم صحة الرسالة من أساسها. فإن الرد على هذه الشبهة يتلخّص في أن عدم أخذ الفقهاء بمذهب عمر في تفسير عدالة الشهود لا يقتضي عدم صحة هذا المذهب وإنكاره، إذ لا يحتج بقول مجتهد في نفي ما ذهب إليه مجتهد آخر، وإنما الذي يعوَّل عليه في قبول قول المجتهد أو ردّه هو قوة الدليل الذي استند إليه أو عدم قوته(4).

ربما يكون للخليفة عمر الدليل القوي الذي يؤيّده فيما ذهب إليه، فالآية ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ دلّت على اعتبار العدالة في الشهود ولكنها لم تبن مفهوم العدالة وما تتحقق به. وبين الرسول أن الإسلام هو الذي يحقق العدالة وهو المعوَّل

(1) شوكت العدوي، والحسيني الشيخ، الموجز في أصول الفقه، ص 207 ذكره البهي، المرجع السابق، ص135.
(2) زكي الدين شعبان، أصول الفقه، المرجع السابق، ص 118.
(3) محمد أبو النور زهير، أصول الفقه في القياس، ص 24.
(4) د. أحمد عبد المنعم البهي، تاريخ القضاء في الإسلام، المرجع السابق، ص 136.

عليه في ذلك، وذلك طبقاً لما روي عنه عندما جاءه أعرابي وأخبره بأنه رأى الهلال، وسؤال الرسول له إن كان ينطق بالشهادتين، وتأكيد الأعرابي ذلك، فاعتبره الرسول شاهداً صادقاً وأمر بلالاً بالأذان في الناس ليصوموا بعد أن ثبتت رؤية الهلال عن هذا الأعرابي[1].

وهذا عمر يستند إلى المثال السابق ويجعله مناط العدالة طبقاً لما هداه إليه اجتهاده، وإذا كان الفقهاء اشترطوا شروطاً أخرى لتحقيق العدالة فلا يفهم من ذلك أنهم طعنوا فيما ذهب إليه عمر أو أنكروا رسالته القضائية، بل إن العديد من الفقهاء المشهورين قد ذهبوا مذهبه في هذا الشأن وقالوا برأيه كالحسن البصري والليث بن سعد[2].

أما ما ذهب إليه «مرجليوث» من إنكار رسالة عمر القضائية بسبب اختلاف بعض الألفاظ في روايتها، فإن ذلك ليس صحيحاً، لأن اختلاف الروايات في أجزاء صغيرة منها متضمنة للقليل من ألفاظها لا يدل على عدم صحة الرسالة. لأن الرواة قد يختلفون قليلاً في نقل ما يروونه خاصة إذا علمنا أن هذه الطريقة لا يتطلّب فيها الدقة المتناهية نظراً لعدم انتشار وسائل التسجيل الدقيقة في ذلك الزمان، وإنما تنقل شفاهاً من راوية إلى آخر، وقد تختلف الألفاظ في لفظها ولكنها لا تختلف في معناها ومضمونها. وقد حصل هذا الأمر لبعض الأحاديث حتى ذهب بعض العلماء إلى صحة روايتها بالمعنى لا باللفظ. ونحن ولو رجعنا إلى تلك الروايات الثلاث التي ذكرت رسالة عمر لوجدنا أن الاختلاف قد انصبّ على بعض الألفاظ وعلى بعض الزيادات الطفيفة كالتي وردت في نهاية الأرب «وعدلك» بعد كلمة «ووجهك» والتي سقطت في روايات العقد الفريد، وعيون الأخبار، ومقدمة ابن خلدون. وكاختلاف ما ورد في كتاب الجاحظ «البيان والتبيين» «ثم اَعمد إلى أحبّها إلى الله وأشبهها بالحق» عن كتاب مقدمة ابن خلدون الذي ورد فيه «وقس الأمور بنظائرها». وهذه الاختلافات اللفظية والزيادات الطفيفة في بعض الكلمات أملتها ظروف النقل في ذلك الزمان التي تعتمد على الذاكرة، وأملاها اختلاف الروايات طبقاً لما تناهى إلى مسامع الرواة من مصطلحات. يضاف إلى ذلك أنه لو أخذنا بهذه الشبهة لطرحنا معظم التراث الإسلامي ولم يبق لنا

(1) الشوكاني، نيل الأوطار، مطبعة الحلبي، ج4، ص 186.

(2) د. أحمد عبد المنعم البهي، تاريخ القضاء في الإسلام، المرجع السابق، ص 136.

إلاّ القرآن الكريم الذي لم يُخْتَلَفْ في ألفاظه أو معانيه، وهذا أمر لم يقل به أحد بل ويوجد نظير له في التراث الغربي، ناهيك من أن هذا الاختلاف كثير الوقوع في عصرنا الذي تقدمت فيه الوسائل والاتصالات تقدماً هائلاً، وكثيراً ما نسمع عن تناقضات في تصريحات بعض الساسة وتأويلها وتفسيرها. فما بالك بذلك العصر الذي لم يتوافر فيه إلاّ وسيلة الذاكرة والنقل عنها.

أما ما ذهب إليه «مرجليوث» من أن هذه الرسالة قد نُقِلت شفاها من عمر إلى أبي موسى، فإنه ليس هناك ما يدعو إلى الدهشة والاستغراب، فالرسالة كانت مكتوبة ومرسلة إلى أبي موسى طبقاً لما هو معمول به من مراسلات الدولة في ذلك الزمان، وقيل إن ابن أبي موسى قد احتفظ بها عنده مع غيرها من رسائل عمر[1]، وإذا كنا لا نتمكن الآن من الاطلاع عليها فإنها ضاعت شأنها في ذلك شأن العديد من كتب التراث الإسلامي إبّان الغزوات المتلاحقة عليه من قِبَلِ أعدائه. والأخرى أن هذه الرسالة لو نقلت شفاها لما كانت مدعاة للدهشة والاستغراب حالة كونها قد اختلف الرواة في نقل بعض ألفاظها. لأن الرواية الشفوية مهما كانت دقّتها تتعرّض للتبديل والتغيير نظراً لمرور الأيام، وتوالي الحدثان واختلاف في نقل الرواة. وهو أمر يحصل كما ذكرنا في كل زمان ومكان.

عندما تعرّض «شاخت» لمفهوم «السنّة» عند العرب الجاهليين ثم عند المسلمين اعتبر أن هذا المصدر التشريعي الثاني في الإسلام اتخذ مفهوماً سياسيّاً أكثر من كونه تشريعيّاً. ويؤكّد أن «مفهوم سنّة النبي» ارتبطت بسنّة أبي بكر وعمر فيما يتعلّق بتولية الخلافة، ويرفض مصطلح «السنّة» في العصر الإسلامي المبكر، ويؤكد أن الوثيقة الأولى التي استخدم فيها مصطلح «سنّة النبي» هي تلك الرسالة التي بعث بها «عبد اللَّه ابن إباض» إلى الخليفة الأموي «عبد الملك بن مروان».

ونحن لا نجد عناء في الرد على هذه الشبهة من أساسها حالة كون استخدام هذا المصطلح مئات المرات في عهد الرسول والخلفاء الراشدين، ولسنا مضطرّين إلى إيراد المئات من الأحاديث التي وردت فيها «السنّة» بالمصطلح العلمي الذي عناه «شاخت». ولكن الذي يهمّنا بيانه، والذي يحتاج فعلاً إلى دراسة عميقة شبهته التي زعم فيها أن

(1) المرجع السابق، ص 139.

مصطلح «سنّة النبي» قد ظهر لأول مرة في رسالة «عبد اللّه بن إباض» إلى «عبد الملك ابن مروان».

ونحن نعرض عليك هذه الشبهة من أساسها ثم نقوم بتفنيدها طبقاً للمصادر المتوافرة لدينا على النحو التالي:

بالرغم من اشتهار «شاخت» وأضرابه من المستشرقين بالتدقيق والشك في كل ما يعتريهم في الدراسات الإسلامية. فإنه في بعض الحوادث لا يسلكون مناهجهم هذه وإنما يقرّرون الموضوع ويؤكّدونه دون تدقيق أو تمحيص علميين. فشاخت في سرده لتأصيل مفهوم «السنّة النبوية» يجزم دونما شك بأن هذا المصطلح قد استخدم لأول مرة في رسالة عبد اللّه بن إباض إلى عبد الملك بن مروان. وقد كان عليه طبقاً لمنهجه الشكي أن يتعرّف أولاً إلى عبد اللّه بن إباض هل هو شخصية حقيقية أو خيالية، ثم عليه نقل الرسالة التي قيل إنه قد بعث بها إلى عبد الملك بن مروان ثم ينقد سندها ومتنها، وعليه أخيراً البحث في مصادر إسلامية قديمة استخدمت مصطلح «سنّة النبي» قبل هذا التاريخ الأمر الذي يجب علينا أن نقوم به لدحض شبهته.

نعلم أن «فرقة الإباضية» تنسب إلى «عبد اللّه بن إباض» ولكن هذا الشخص ليس متفقاً عليه لدى المؤرّخين المسلمين القدماء منهم أو المحدثين. فهذا ابن حزم يؤكّد أن أصحابه لا يعرفونه في عهده، لأنه سأل عنه أكابر أصحابه والعارفين بمذهبه فلم يعرفه أحد منهم[1]، وهؤلاء المؤرخون المحدثون لهذه الفرقة يعتبرون أن إمامهم الحقيقي هو «جابر بن زيد» الذي يعدّ من كبار التابعين، وأن عبد اللّه بن إباض ليس مؤسّساً لهذه الفرقة ولكنه أحد المجتهدين منهم. وركّز هؤلاء المؤرّخون على جابر بن زيد، وأبي عبيدة سلم بن أبي كريمة المعاصر لواصل بن عطاء[2].

وكما اختلف المؤرخون في رئاسة المذهب الإباضي فقد اختلفوا كذلك في شخصيته فتارة يطلقون عليه «إباض بن عمر» وتارة على أنه «عبد اللّه بن إباض» وتارة أخرى بأن اسمه «عبد اللّه بن يحيى بن إباض» مع اتفاق كل من الشهرستاني

---

(1) ابن حزم، الفصل في الأهواء والملل والنحل، دار المعرفة، بيروت ج4، ص 191.

(2) أ ـ علي يحيى معمر، الإباضية في موكب التاريخ، ج1، ص 57.

ب ـ محمد علي دبوز، تاريخ المغرب العربي، طبعة الحلبي، ج2، طبعة أولى، 1963، ص 384. وانظر الجزء الثاني من ذات الكتاب الصفحات من 188 إلى 200.

والمقريزي ومن قبلهم الطبري وابن الأثير على أن اسمه «عبد اللَّه بن إباض» غير أن المقريزي في «خططه» يطلق عليه اسم «الحارث بن عمر»[1].

وكما اختلف المؤرّخون في صفته وشخصيته اختلفوا كذلك في تاريخ ظهوره على مسرح التاريخ. فهذا صاحب الأغاني أبو الفرج الأصفهاني والمقريزي يؤكدان ظهوره أيام مروان بن محمد الملقّب بالحمار[2]. ويذهب الخطيب البغدادي إلى أبعد من ذلك حينما يصفه بأنه كان من المتكلمين وأنه قد وقف على باب المأمون[3]. ولعلّ الرواية الراجحة هي التي تحدّد ظهوره إبّان خلافة عبد الملك بن مروان طبقاً لما نقله الزركلي في «أعلامه» عن مؤرّخي الإباضية[4].

وكما اختلف المؤرّخون حول شخصيته، وصفته، وتاريخ ظهوره، اختلفوا كذلك في تاريخ وفاته، فهذا المستشرق «نلّينو» يرى أن ابن إباض ولد أيام معاوية وتوفي في أواخر أيام عبد الملك بن مروان[5]. وهذا المستشرق الذائع الصيت والمتخصّص بالمذهب الإباضي «موتيلنسكي Motyliniski» انتقد الرواية القائلة بظهور هذه الشخصية في عهد مروان بن محمد مع عبد اللَّه بن يحيى طالب الحق[6].

وشخص بهذا الشكل من اختلاف المؤرّخين حوله يصدق «شاخت» قبل أن يتحقق من هذه القضايا جميعها صحة رسالته إلى عبد الملك بن مروان ويستدلّ بهذا على أن مصطلح «سنّة النبي» استُعْمِلَ لأول مرة في رسالته.

وإذا كان الاختلاف فيما ذكرناه، بهذا العمق على نحو ما أسلفنا، فما السند الذي استند إليه «شاخت» في صدور تلك الرسالة المزعومة عنه والتي استخدمت فيها ذلك الاصطلاح لأول مرة؟.

(1) د. عمّار الطالبي، آراء الخوارج، المكتب المصري الحديث، ص 207، بدون تاريخ.
(2) أ ـ أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج7، ص 230.
ب ـ المقريزي، الخطط، ج4، ص 180.
(3) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج3، ص 369.
(4) الزركلي، الإعلام، ج4، ص 184.
(5) عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية «ترجمة» ص 206 ذكره الطالبي في المرجع السابق، هامش صفحة 209.
(6) دائرة المعارف الإسلامية، مادة «إباضية» ذكره الطالبي، ص 209.

إن الرد على ذلك يتضمن عدة نقاط منها: أن شاخت لم يذكر المصادر التي اعتمد عليها في تقرير استنتاجه ذاك وتكون بالتالي حجته داحضة لأنه لم يلتجئ إلى مناهج البحث المعروفة وهو أدرى من غيره بها. ومنها: أن مؤرّخي أهل السنّة والشيعة ـ كما يقول الطالبي ـ لم يذكروا أن عبد اللّه بن إباض كتب إلى عبد الملك بن مروان رسالة ولا أشاروا إلى ذلك. ولكن نجد الأشعري والشهرستاني يذكران أن نجدة بن عامر الحنفي كاتب عبد الملك بن مروان فرضي عنه، وبسبب ذلك نقم عليه أصحابه، وطالبوه بالتوبة فتاب[1]. وأن الذين ذكروا أن ابن إباض هو صاحب الرسالة الموجّهة إلى عبد الملك بن مروان هم مؤرّخو المذهب الإباضي «كالقلهاني» الذي أشار إليه «البرادي» في مخطوطة «تبيّن أفعال العباد»[2].

أما «المبرد» فقد روى في «كامله» أن هناك رجلاً من الخوارج «لم يذكر اسمه» ناظره عبد الملك بن مروان، وحاول أن يرجعه عن خارجيته فوجد عنده علماً وفهماً، وجعل ذلك الخارجي يعرض عليه آراء الخوارج ببيان وسحر، ومنطق أخّاذ، ومعان قريبة، وبلسان طلق، فقال عبد الملك: «لقد كاد يوقع في خاطري أن الجنة خلقت لهم، وأني أولى بالجهاد منهم» ثم يستمرّ «المبرد» في سرد ذلك اللقاء العاصف الذي كاد يذهب برأس الخارجي حتى وجد فيه أموراً عفا بسببها عنه وحبسه بعد أن أعتقه من القتل خشية منه في إفساد الناس قائلاً: «من شككني ووهمني حتى مالت به عُصمة الله فغير بعيد أن يستهويَ مَنْ بعدي»[3].

أما الرسالة المنسوبة إلى «عبد اللّه بن إباض» فقد اشتملت على المبادئ الأساسية للخوارج، والقول بالرجوع إلى القرآن والسنّة، وتَدلُّ الرسالة على أن كاتبها أدرك معاوية ورأى سيرته وأعماله، وهذا تشكيك في مرسلها لأن ابن إباض إما أنه لم يولد بعد في عهد معاوية أو أنه كان صغير السن بحيث لا يستطيع التثبت من أعماله وسيرته. والذي يعنينا في هذه الرسالة ورود عبارة: «وإما إمام ضلال وهوى لا يحكم

(1) أ ـ الأشعري، المقالات، ج1، ص 92.
ب ـ الشهرستاني، ج1، 124 وقد ذكر المصدرين الدكتور عمار الطالبي، المرجع السابق، هامش ص 210.
(2) المرجع السابق، هامش ص 210.
(3) المبرد، الكامل، الجزء الثالث، دار نهضة مصر، ص 231 ـ 232.

بما أنزل الله ولا يرجع إلى كتابه ولا إلى سُنَّة نبيّه. . .»[1]. وقد ترددت كلمة «سنّة نبيّه» ثلاث مرات في هذه الرسالة، ومن هنا كان قول «شاخت»: إنها المرة الأولى التي استخدم فيها هذا المصطلح في التاريخ الإسلامي.

هكذا تعرّضنا بالتفصيل إلى الشك الذي يحوم حول من نسبت إليه الرسالة، وماهيتها، وعدم التأكّد من نسبتها إلى صاحبها، واختلاف متن الرسالة أيضاً، ونسبتها إلى العديد من الأشخاص المجهولين، وورود هذه العبارة «سنّة النبي» ثلاث مرات، يدل استخدامها على أنها معروفة منذ القدم وتقال بكل تلقائية وببداهة عندما يطلب من المرء الرجوع إلى كتاب الله وسنّة نبيّه، ولا يستدل من ورودها ومحتواها ومناسبتها أنها استعملت لأول مرة في هذا السياق وبهذا المفهوم الذي ذهب إليه «شاخت».

فإذا تركنا ذلك كله ورجعنا إلى المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الذي دبّجه ثُلَّةٌ من المستشرقين وقد خدموا بهذا العمل الجبّار الأحاديث النبوية والثقافة الإسلامية خدمة جليلة لا سبيل إلى إنكارها أو جحدها، وهي من المحاسن التي يجب علينا أن نعترف لهم بها لوجدنا أنهم أوردوا العديد من الأحاديث النبوية التي تحتوي على مصطلح «السنّة» بالمفهوم الذي ذهب إليه «شاخت»[2]. ومن هنا كان دحضنا لحجته لأنها ذكرت قبل ما حدده من زمن بكثير.

وعند استعراضنا لآراء «شاخت» حول تطوّر الفقه الإسلامي إبّان القرن الهجري الأول رأيناها مليئة بالأخطاء العلمية كتلك التي سردناها عليك وكتلك التي سنشير إليها بعجالة حتى لا يذهب بنا الاستطراد كل مذهب، ولعل أهم شبهة تستحق الدرس والتوضيح تلك المتعلقة بالطلاق عندما ذكر أن هناك قرارين اتُّخذا في القرن الأول الهجري يتعلقان بالطلاق، أحدهما: يستند إلى الآيات القرآنية، والآخر: يستند إلى روايات مختلفة ولكنه أُلغي إبّان خلافة عبد الملك بن مروان، ويستنتج «شاخت» من

---

(1) لمن يريد الاطلاع على الرسالة التي قيل: إن عبد اللّه بن إباض قد بعث بها إلى عبد الملك بن مروان فإنه يجدها في مخطوط بعنوان: «كتاب كشف الغمة» مطبوع طبعة حجرية مع كتاب الجواهر للبرادي، القاهرة، وقال عنها الدكتور الطالبي: إن المستشرق الألماني «سخَّاو» قد ترجمها في مجلة الدراسات الشرقية، انظر الطالبي، آراء الخوارج المرجع السابق، هامش ص 208.

(2) انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، الجزء الثاني، مطبعة بريل، ليدن، ص 555 ـ 558.

تحليله أن كلا المذهبين قد تكوَّنا قبل منتصف القرن الأول الهجري وأن القرار الأخير كان مخالفاً للقرآن.

ولعلّ القارئ يلاحظ الغموض والإبهام الذي يشوب كلامه الآنف بيانه، لأننا لا نعلم أن هناك قرارات تتخذ بشأن أهم قضايا الأحوال الشخصية الإسلامية أحدها يخالف القرآن ولا يستند إليه ثم يُلغَى بجرة قلم من أحد الخلفاء المسلمين، ناهيك من أن الأمر قد زاد تعقيداً عندما لم يدلنا على مصادره التي استقى منها معلوماته فيصبح كلامه مرسلاً من القول يمكننا اطِّراحه دون مناقشته، ولكننا لسنا من أولئك الذين يستسهلون الردود السهلة البسيطة، وما علينا إلا الرجوع إلى كتاباته الأخرى المعقدة في هذا الخصوص علّنا نجد إيضاحاً لألغازه، فقرأنا كتابه الآخر «أصول الشريعة المحمدية» من أوله إلى آخره علّنا نجد توضيحاً للشبهة التي أوردها في كتابه «مدخل إلى الفقه الإسلامي» ولعلّ التوفيق كان رائدنا عندما عثرنا في ثنايا كتابه المعقَّد ذاك على توضيح لهذا الغموض عندما أشار إلى التطبيقات العملية للفقه إبّان الدولة الأموية، بأن الآثار القانونية للطلاق «البات» لم تحدد بعد في الأجيال السابقة للإمام «مالك» وكانت هناك عدة أجوبة محتملة تعود إلى العهد المبكر للدولة الأموية طبقاً للأحاديث المدنية والعراقية. ويضرب كمثل على ذلك بالحديثين المرويين في موطأ مالك، عن مالك عن يحيى بن سعيد عن أبي بكر عن محمد بن عامر بن حزم أخبر عمر بن عبد العزيز بأن أبان بن عثمان يعتبر الطلقة الباتة طلقة واحدة، ولكن عمر بن عبد العزيز أصرّ على أن الطلقة الباتة تستنفذ كل إمكانات الطلاق وتعتبر طلاقاً بالثلاثة. ورُوِيَ عن مالك عن الزهري أن مروان بن الحكم قرّر أن كلمة «الطلاق البات» ينتج عنها الطلاق بالثلاثة[1].

ثم أورد «شاخت» الأحاديث التي روتها المدرسة العراقية واستقاها من «آثار الشيباني» عن أبي حنيفة عن حمّاد عن إبراهيم النخعي عن عروة بن المغيرة بصفته والياً على الكوفة أنه أشكل عليه مصطلح «البات» فسأل عنه القاضيَ شريحاً، فأشار الأخير إلى رأي عمر الذي ينتج عنه طلقة واحدة رجعية، ورأى أن رأي عليّ الذي يقول: إن الطلاق البات ينتج عنه ثلاث طلقات هو رأي شخصي. ويرى «شريح» أن الطلاق البات هو عبارة عن «بدعة مذمومة» ولكنه ينتج طلقة واحدة أو ثلاث طلقات طبقاً لنيّة المطلّق[2].

(1) Schacht, Origins, op. cit, p. 195.

(2) Ibid, op. cit, p. 195.

ويرى شاخت أن الطلاق «البات» هو عبارة عن تطوير المذهب الإسلامي الأول للطلاق والمستند إلى القرآن لقوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾[1]. وهذه الآية تدل على أن الطلاق قد شُرِّع مفرَّقاً مرة بعد مرة، ولم يشرَّع دفعة واحدة، ولا يصبح الطلاق نهائيًّا إلاّ إذا انتهت العدّة. أما الطلاق الثالث فإنه يصبح نهائيّاً ولا رجعة فيه، فإذا طلق الزوج زوجته طلاقاً باتًّا فإنه يكون قد أسقط حقه في إرجاعها إلى عصمته ويصبح الطلاق نهائيًّا، وبذلك فإنها تكون طلقة واحدة ولكنها نهائية، وهذا يمكن اعتباره جزءاً من التطبيقات العملية إبّان الدولة الأموية، وقد اعترف العراقيون بهذا النظام واعتبروا الطلقة الواحدة نهائية إذا تمّ التعبير عنها بكلمة «الباتة»[2].

وعندما لم يفهم المعنى القديم للطلاق البات في الحجاز فإن آثاره القانونية قد اختلفت بين اعتباره طلقة واحدة وبين اعتباره كذلك إذا نطق بالثلاث مرة واحدة. وقد كان المذهب القديم يرى أن وقوع الطلاق الثلاث المنطوق به يعتبر طلقة واحدة، وقد رُوِيَ عن ابن عباس أنه كان الطلاق على عهد رسول الله وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، ولكن الخليفة «عمر» رأى أن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فألزمهم بالأثر المترتب على ألفاظ الطلاق التي صدرت منهم[3].

وعندما يقرّر «شاخت» النتيجة السابقة فإنه يرى أن القول المنسوب إلى ابن عباس يمكن تحديده مباشرة قبل مالك، بينما الحديث الرسمي المروي عن ابن عباس عن النبي الذي يجعل آثار طلاق الثلاث طلقة واحدة رجعية قد ظهر فقط في الزمن الواقع بين الشافعي وابن حنبل[4]. وقد استند «شاخت» في ذلك إلى الشافعي الذي قال عنه إنه لا يعرف حديثاً صريحاً عن الرسول يجعل للطلاق الثلاث بعبارة واحدة طلقة واحدة. كما أن الإمام مالكاً لم يقبل به، ولكن هذا الحديث رواه ابن حنبل ومسلم عن عبد اللّٰه بن عباس والذي يجعل من الطلاق الثلاث بلفظ واحد طلقة واحدة رجعية، كما أن «الشافعي» قد اعترف صراحة حسب علمه بأن الرسول لم ينه عن الطلاق

---

(1) سورة البقرة، الآية: 229.

(2) Schacht, Origins, op. cit, p. 196.

(3) Ibid, op. cit, p. 196.

(4) Ibid, op. cit, p. 197.

الثلاث، ولكن هناك أحاديث أخرى وردت في المجموعات القديمة نسبت إلى النبي تنديده بهذا الطلاق كما أورد الزرقاني ذلك[1].

ويشير «شاخت» إلى قضية أخرى تتعلق بالطلاق البات الذي يقع على زوجة ليست حاملاً فإنه يكون لها حق السكنى في أثناء فترة العدّة ولكن العراقيين أعطوا لها حق النفقة أيضاً. وقد استند الرأيان إلى الآيات القرآنية. فالرأي الأول الذي ينسبه شاخت إلى أهل المدينة يقرّر حق السكنى لقوله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾[3]. ويقول شاخت: إن العراقيين استندوا إلى مصحف عبد اللّه بن مسعود الذي ورد فيه حق النفقة بجانب حق السكن. ولكن المصحف هذا قد تمّ إلغاؤه في عهد عبد الملك بن مروان[4]. وهكذا وصلنا بعد لأي وطول مشقة إلى ما قرره «شاخت» في كتابه «مدخل إلى الفقه الإسلامي» بأن هناك قرارين يتعلقان بالطلاق وأن القرار الأخير الذي لا يعتمد على النصّ القرآني ألغاه الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان.

ويضيف «شاخت» إلى هذه القضية واقعة أخرى متعلقة بالمعتدة الحامل المتوفى عنها زوجها أتعتد بأربعة أشهر وعشراً عملاً بالآية: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[5]. أم تعتد بوضع الحمل طبقاً للآية ﴿وَأُوْلَٰتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[6]؟! ويرى «شاخت» أن الاتجاه القديم كان يرى نهاية العدّة بوضع الحمل سواء انتهت الفترة المحددة في القرآن أم لم تنته ولكنَّ هناك اتجاهاً

(1) Ibid, op. cit, pp. 146 - 147.

(2) سورة الطلاق، الآية: 1.

(3) سورة الطلاق، الآية: 6.

(4) Schacht, Origins, op. cit, p. 225.

وقد أشار شاخت في هذا الصدد إلى أن مصحف ابن مسعود كان يحتوي على الآية التي تقرر النفقة ولكن عبد الملك ألغى العمل بذلك المصحف واستند في ذلك إلى كتاب المصاحف للسجستاني الذي حققه المستشرق جيفري Jeffery. انظر كتابه: «أصول الشريعة المحمدية» هامش ص 225 وهناك بعض إضافات من عندنا اقتضاها السياق.

(5) سورة البقرة، الآية: 234.

(6) سورة الطلاق، الآية: 4.

آخر أكثر تشدّداً يرى أن تعتد الحامل المتوفى عنها زوجها بأبعد الأجلين وهو الرأي الذي قال به عليّ وابن عباس(1).

ولكن «شاخت» يرى أن هناك رأياً آخر قالت به المدرسة العراقية واستندت فيه إلى الآية الرابعة من سورة الطلاق، ووضعت على لسان ابن مسعود ـ هكذا ـ إلى أن المرأة الحامل تعتد بوضع الحمل لأن آية عدة المتوفى عنها نزلت أولاً، ثم نزلت بعدها آية عدة الحامل بلفظ عام فكانت ناسخة لها في موضع التعارض. ويرى «شاخت» أن أهل المدينة اخترعوا حديثاً معارضاً للذي ذهب إليه ابن مسعود والذي عارض فيه سلمة بن عبد الرحمٰن رأي ابن عباس، وقد تعّزز رأيه ليس فقط من قِبَلِ أبي هريرة ولكنه استند كذلك إلى أم سلمة ـ زوج الرسول ـ التي روت سابقة عن رسول الله تتعلق بـ«سبيعة الأسلمية» التي ولدت بعد وفاة زوجها بليال فتهيّأت للزواج، وذكرت ذلك للنبي فوافقها، وأباح لها الزواج ممن تشاء. وهكذا تعزّز هذا الرأي الأخير بسلسلة من الإسناد عن هشام عن عروة عن أبيه، وما على ابن عباس إلاّ قبول حديث سبيعة واعتباره صحيحاً وقد فعل ذلك أتباعه كعكرمة، وعطاء، وطاووس وآخرين(2).

وإذا كنا قد حاولنا في فقرات سابقة إجلاء الغموض والإبهام الذي اكتنف كلام «شاخت» عن الطلاق، فإننا بإيرادنا ذلك جعلنا في موقف يلزمنا الرد على بعض شبهاته، وهكذا تصبح دراستنا سلسلة متصلة الحلقات لا نهاية لها، وهو ضرورة استفراغ الجهد وبذل الوسع والصبر الجميل الذي يجب أن يتحلّى به مَنْ يتصدّى إلى هذه الدراسات الاستشراقية.

والحقيقة التي لا مراء فيها أن الاختلاف حول الطلاق البات والذي يكون بالثلاث بلفظ واحد لم يكن من اختراع التطبيقات العملية للدولة الأموية، كما لم يكن مجهولاً في الحجاز أو زمن الإمام مالك. وأن الاختلاف لم يكن ناجماً عن الخروج عما قرّره القرآن حول الطلاق، ولم يخترع المسلمون أحاديث وضعوها بأخرة لتبرير بعض الأحكام الشرعية كما كرّر «شاخت» هذه المعزوفة مرات عديدة. والذي نراه طبقاً لما أوردته الكتب الفقهية بالخصوص، أن الطلاق في الإسلام مقيّد بطلقة واحدة طبقاً للآية القرآنية التي أشرنا إليها والتي تحدّده بـ﴿مَرَّتَانِ﴾ وأن يكون الطلاق وقت

(1) Schacht, Origins, op. cit, p. 225.

(2) Ibid, op. cit, p. 226.

الطهر لا زمن الحيض وألاّ يكون قد خالطها الزوج في ذلك الطهر. فإذا طلَّقها أكثر من طلقة واحدة كان طلاقه بدعيّاً محظوراً كما ذهب إلى ذلك شريح، سواء أكان بلفظة واحدة أو بألفاظ متفرقة في طهر واحد، وهذا رأي جمهور الفقهاء لاستناده إلى الآية القرآنية: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ وما رُوِيَ عن الرسول أنه أُخْبِرَ عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً فقام غضبان ثم قال: «**أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم**» حتى قام رجل فقال: يا رسول الله ألا أقتله؟[1].

أما حكم الطلاق بلفظ الثلاث فقد اختلف الفقهاء فيه، فبعضهم يرى أنه لا يقع به شيء أصلاً وهو قول أكثر الشيعة الإمامية، وبعضهم يرى أنه يقع به ثلاث طلقات كما أوقعه المطلق، وهو قول جمهور الفقهاء، وبعضهم الآخر يرى أنه يقع به طلقة واحدة، وقد اختار هذا الرأي ابن تيمية وابن القيم ولكل دليل يستند إليه. فأما من قال بوقوع الطلاق الثلاث ثلاثاً إذا ذكره المطلِّق فاستندوا إلى أحاديث الرسول التي ظهر منها الغضب على من طلّق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، وهذا الغضب دليل على وقوع الطلاق الثلاث يقع به الطلاق البات ولا تقع به طلقة واحدة، كما استندوا كذلك إلى ما رواه الشافعي في «الأم» عن تطليق «ركانة» لزوجته المزنية ألبتَّة ثم قال للرسول: إنه انتوى طلقة واحدة فقط وعندما تأكد الرسول من نيّته أعادها إليه، وهذا التشديد من الرسول على معرفة نيّة «ركانة» يدل على وقوع الطلاق الثلاث بلفظ واحد على وقوع ثلاث طلقات لا طلقة واحدة رجعية إضافة إلى أن لفظ «ألبتّة» ليس صريحاً في الطلاق الثلاث بل يحتملها وقد يحتمل غيرها. فإذا كان الطلاق بالثلاث يقع بلفظ «ألبتّة» الذي ليس صريحاً فيه إذا قصد المطلِّق ذلك فأولى أن يقع بلفظ الثلاث الذي هو صريح فيه أما من قال: إن الطلاق بالثلاث بلفظ واحد ينتج عنه طلاق واحد فقد استندوا إلى الآية ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ التي تدل على أن الطلاق قد شرِّع مفرّقاً مرة بعد مرة، ولم يشرَّع دفعة واحدة، وكذلك عما رواه أحمد ومسلم عن عبد اللّه بن عباس بأن الطلاق على عهد رسول الله وأبي بكر وسنتين من عهد عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فأمضاه عليهم، وقد كان ذلك اجتهاداً من عمر لأنه وجد الناس قد استهانوا بأمر الطلاق، وكثر منهم إيقاع الثلاث مرة واحدة فرأى من المصلحة إلزامهم بما التزموا به.

---

(1) زكي الدين شعبان، الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية.

وهذا الاختلاف في هذه المسألة وغيرها ليس راجعاً إلى ما ذهب إليه «شاخت» ولكنه يعود كما أسهبنا في القول إلى التعارض بين ظواهر النصوص القرآنية، وإلى عدم إلمام بعض الصحابة بالسنّة النبوية، وإلى اجتهاد بعض الصحابة في إعمال الرأي فيما لم يرد بشأنه نصّ في كتاب الله ولا سنّة رسوله، وهكذا بيّنّا لك خطل رأي هذا المستشرق الذي يتعمّد ـ عن سوء نيّة ـ تشويه الفقه الإسلامي والشك في الأحاديث النبوية التي يراها مصطنعة وموضوعة بأخرة ولم تكن كذلك في الوقت الذي قيلت فيه.

أما ما ذكره «شاخت» من أمثلة حول المعتدة الحامل المتوفى عنها زوجها: أتعتد بالمدة المحددة في القرآن أم تعتد بوضع حملها؟ فإنه قد أورد هذه الأمثلة في الباب المتعلّق بـ«العنصر القرآني في تكوين الفقه في العصر المبكر» وقد أشرنا في المطلب السابق إلى أنه قد اعتبر أن الفقه الإسلامي لم يكن مشتقّاً مباشرة من القرآن الكريم ولكنه تطوّر نتيجة التطبيقات العملية الشعبية والإدارية للدولة الأموية. وأشرنا في ذلك المقام إلى أننا سنزيد الأمر توضيحاً عندما يأتي الموضوع في سياقه. وهكذا عرضنا عليك هذا الموضوع تفصيلاً هنا عندما ذكر «شاخت» أن الخلفاء والفقهاء الأوائل لم يستندوا إلى القرآن فيما يقرّرونه من أحكام ولكنهم ذهبوا إلى ما وراء ذلك خاصة في قضية الطلاق التي أشرنا إليها. وهو عندما ضرب الأمثلة المتعلّقة بنفقة الزوجة المطلقة غير الحامل وحقها في السكن فإنه أشار إلى أن القرآن الكريم قد قرّر لها حق السكن ولم يقرّر لها حق النفقة، ولكنه أشار إلى مصحف ابن مسعود الذي ورد فيه تقرير حق «النفقة أيضاً» ثم أشار إلى قيام عبد الملك بن مروان بإلغاء قرآنه واعتماد مصحف عثمان نظراً لما أدخله في عهده من إصلاحات وتصحيفات ـ هكذا ـ وقد استند في ذلك إلى ما قرّره المستشرق «جيوم جيفري» في كتاب «المصاحف للسجستاني».

ونحن نرى أن القرآن لم يطرأ عليه أي تبديل أو تعديل بعد أن جمعه المسلمون في عهد عثمان بن عفان، كما لم يثبت تاريخيّاً أنه قد غُيِّرَ أو بُدِّلَ إبّان خلافة عبد الملك بن مروان، كما أن مصحف ابن مسعود لم يُعمَل به ولم يعرف أحدٌ مصيره بعد إجماع المسلمين على مصحف عثمان الذي أصبح النسخة الرسمية للدولة الإسلامية. وبذلك فإن ما ذكره من طعنه في صحة القرآن، ومن زعمه أن المسلمين قد طبقوا أحكاماً خارجة عنه هو قول مرسل لا يستند إلى أدلّة علمية صحيحة.

أما ما ذهب إليه «شاخت» من أن التطور اللاحق بالفقه الإسلامي قد مرّ على الأحكام القرآنية بطريقة سطحية، وضرب مثالاً على ذلك بعقوبة السارق الذي قال

عنها: إنها قد استبدلت بالجلد بدلاً من القطع طبقاً لما رواه يوحنا الدمشقي، وكذلك ما ذهب إليه من أدلّة الإثبات التي اعتمدت على شهادة الشهود دون الكتابة في العقود الأمر المخالف لصريح الآيات القرآنية، فإننا قد أتعبنا أنفسنا في العثور على مصادره، التي استقى منها هذه المعلومات فلم نعثر عليها. ويكفينا الرد عليها بأنها باطلة طالما لم يُبِنْ لنا شواهده وأدلّته، ولعلّه قصد بتغيّر حدّ السرقة من القطع إلى الجلد هو ما فعله عمر عام المجاعة عندما أسقط عقوبة القطع للظروف المعيشية القاسية، أو ربما عطّل بعض الخلفاء بعض الحدود في أرض العدو حتى لا يفر المتهم إلى معسكره فيؤدي الأمر إلى تقويته.

هكذا حاولنا الرد على شبهات «شاخت» الخطيرة حول تطوّر الفقه في القرن الهجري الأول، وهي شبهات تستحق الدرس العميق والتحليل الدقيق لتلمّس الردود العلمية عليها. ولم نحاول التعرّض إلى آراء «كولسون» بالخصوص لأن ما ذكره في هذا السياق عبارة عن سرد تاريخي لا يحتاج إلى ردود عميقة اللهمّ إلاّ في بعض المقاطع التي رددنا فيها على آرائه في حينها منعاً للتكرار والاستطراد.

فإذا كانت خصائص الفقه الإسلامي في هذه المرحلة بالصورة التي عرضناها عليك، وإذا كانت آراء المستشرقين حولها بالكيفية التي سردناها عليك فإنك تلمس تلك الردود العلمية التي حاولنا تدبيجها عليها حتى تكون على بيّنة واضحة من آراء هؤلاء القوم الذين حاولوا التهوين من شأن الفقه الإسلامي والطعن في مصادره النقلية والعقلية. وإذا كان الأمر كذلك فكيف تطوّر الفقه في عهد الدولة الأموية؟ هذا ما سنبحثه في المطلب التالي:

المطلب الثالث

الفقه في عهد الدولة الأموية

هذا عهد المتغيرات السياسية الكبرى في الدولة الإسلامية التي تحدّدت معالمها، وانتظمت مؤسساتها، واتسعت أراضيها، وتطوّرت قواعدها القانونية. وهو عهد الانشقاق السياسي الكبير الذي فرّق المسلمين أشتاتاً إلى يوم الناس هذا، ففيه نشأت الفرق الإسلامية السياسية كالشيعة والخوارج، وفي نهاية عهده ظهر المتكلمون، وتفتّح المسلمون على ثقافات وحضارات البلاد المفتوحة، والفلسفة اليونانية، والمدونات

الشرقية منها والغربية. وهو عهد إعصار لتكوين المدارس الفقهية التي لعبت دوراً رئيساً في تطوير الفقه إبّان الدولة العباسية. وهو العهد الذي ظهرت فيه نزعة الاجتهاد بالرأي وظهور مدرستي الحديث والرأي، وأخيراً هو العهد الذي كثر وظهر فيه وضع الحديث للنزاع السياسي المندلع بين الفرق المتصارعة على السلطة، ولظهور العصبية للجنس، وإطلال الشعوبية بوجهها القبيح، ولظهور فن القصص والوعظ، ولظهور أحاديث الترغيب والترهيب، ولموقف الدولة الأموية الرسمي من الدين.

والذي يهمنا في هذه الدراسة هو بيان آراء المستشرقين حول تطور الفقه الإسلامي في هذه المرحلة يعقبها تحاليل ونقد وردود عليها بعد الإشارة في ثنايا البحث على الخصائص التي يتميّز بها الفقه في هذه الحقبة التي نؤرخ لها.

فهذا المستشرق البريطاني المتخصص في علم اللاهوت وأستاذ الآرامية والسريانية بجامعة «برستول» «دي لاسي أوليري» يرى أن إبان قيام الدولة الأموية توارى فيها دين محمد إلى الوراء، وأصبح العربي يرى نفسه فاتحاً يحكم رعية، كما أصبح العرب بحكم كونهم حكاماً لسوريا، على اتصال بثقافة متطورة إلى حدٍّ بعيد استخدموها في بناء المجتمع والنظام الاجتماعي بشكل عام، وإنهم قد تأثروا بالحضارة الفارسية واليونانية[1].

وعندما يصل «أوليري» إلى أثر امتزاج الحضارة العربية بحضارات وثقافات البلاد المفتوحة على النواحي القانونية، فإنه يرى عدم وجود حدّ واضح بين القانون الديني والقانون المدني في العهد الإسلامي الأول، فكانت فروع القانون مختلطة مع بعضها، ضارباً المثل على ذلك بسورة «المائدة» التي تحتوي على عدة قواعد قانونية تتعلّق بالولاية، والإرث، والزواج، مواضيع أخرى قانونية مختلفة. ويرى أيضاً أن الأمويين لجأوا إلى توسيع الشريعة المقدسة بحيث تشمل المتطلبات الجديدة وذلك عن طريق إضافة عدد ضخم من الأحاديث المصطنعة التي تروي ما قاله النبي وما فعله في ظروف لم يشهدها مطلقاً[2].

ثم يستنتج في مقطع آخر أنه عندما نشأت مسائل جديدة في الأجيال اللاحقة لم

(1) دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1972، ص 63 ـ 64 بتصرف كبير.
(2) المرجع السابق، ص 65 بتصرف.

يستشعر الناس أية صعوبة في قبول الافتراض الذي يقول: إن النبي كان يمكن أن يقبل بالحلول المعقولة والعادلة التي جاء بها المشرِّعون الرومان. ويختتم استنتاجه ذلك بقوله: «وهكذا فإن قسماً لا بأس به من القانون المدني الروماني قد دخل في الحديث النبوي»[1].

ويؤكد «أوليري» هذه الفرضية التعسفية عندما يستنتج أن الحكام والقضاة العرب لم يدرسوا القانون الروماني وإنما أخذوا بنصوصه بكل بساطة، كما وجدوها مطبقة في سوريا ومصر[2].

ونفس الرأي قال به «جولدزيهر» في كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام» حيث توسع في نقد الأحاديث النبوية واعتبر معظمها موضوعاً بأخرة لأسباب سياسية واجتماعية وخلقية وقد أوردنا آراءه حول هذا الموضوع بتفصيل كبير ورددنا عليها طبقاً لما وصلنا إليه من حقائق علمية في الجزء الأول من كتابنا.

أما صاحبنا «شاخت» فإنه كانت له اليد الطولى والقدم الراسخة في دراسة الفقه الإسلامي ومن هنا كان تركيزنا على إيراد حججه واستنتاجاته وافتراضاته، لاطلاع القرّاء عليها أولاً لأنها لم تترجم بعد إلى العربية ثم الرد عليها ثانياً طبقاً للمنهج الذي سلكناه في هذه الدراسة.

ففي كتابه «مدخل إلى الفقه الإسلامي» يخصص فصلاً كاملاً عن تطور الفقه إبّان عهد الدولة الأموية ويشير فيه إلى المتخصصين الأوائل في هذا العلم. وهو في هذا الفصل يستهل بقوله: إن بني أميّة لم يكونوا معارضين للإسلام كما أظهرهم المؤرخون العرب الذين دبجوا تواريخهم تحت سلطة وتأثير الدولة العباسية. ويصفهم بأنهم عكس ذلك عندما طوّروا في العقائد والشعائر الإسلامية التي لم يجدوا منها إلا عناصر بدائية أولية قليلة[3].

يعترف «شاخت» أن ما يهتم به الأمويون في المقام الأول لا يتعلق بالدين أو القوانين الدينية، ولكنهم اهتمّوا بإدارتهم السياسية المنظمة، والمركزية، والبيروقراطية المناقضة للفردية البدوية ولنظام حياة العرب القدماء. ومن هنا كان اتحاد الأفكار الدينية

(1) المرجع السابق، ص 65.
(2) المرجع السابق، ص 65.
(3) Schacht, Introduction, op. cit, p. 31.

الإسلامية مع الحكومة الأموية أدّت إلى خلق إطار جديد للمجتمع الإسلامي العربي يخالف ما تعارفت عليه القبائل العربية وما وجدوا عليه شعوب الأراضي المفتوحة على حدٍّ سواء. وفي هذا الإطار الذي وضعته الدولة الأموية بعد القضاء على الصعوبات الناجمة عن الخلافة يمكننا الأخذ بعين الاعتبار ولادة القانون الإسلامي، والإدارة الإسلامية والعدالة الإسلامية وأحكام القضاء الإسلامي[1].

يرى «شاخت» أن المهام الرئيسة للدولة الأموية تتمثل في محاربة الدولة البيزنطية وغيرها من أعدائها الخارجيين، وفي فرض الضرائب على سكان الأراضي المفتوحة، وتوزيع الغنائم سواء كانت نقداً أو عيناً على الفاتحين. وهكذا نجد النظام القانوني الأموي قد تمثّل جليًّا في القانون المالي وقانون الحرب باعتبارهما المصدرين الأساسيين للقانون الإداري الأموي. كما نظموا التركة التي لا وارث لها بحيث يعود ثلثاها إلى بيت المال[2].

ولكن الأمويين لم يعيروا اهتماماً «للقصاص» الذي نظّم أحكامه القرآن، وإن كانوا مضطرين إلى منع العودة إلى نظام الأخذ بالثأر الذي يهدّد الأمن الداخلي للدولة، ومع ذلك حاولوا تطبيق العقوبات المنصوص عليها في القرآن ولكنهم لم يفعلوا دوماً ذلك بحيث تتفق والقواعد المبثوثة في القرآن[3].

ويرى «شاخت» أن الأمويين ـ وبالتحديد «ولاتهم» ـ أخذوا على عاتقهم تعيين القضاة الإسلاميين. فوظيفة القاضي ظهرت إلى الوجود طبقاً للظروف الجديدة التي أملتها الفتوحات الإسلامية الواسعة، خاصة أن نظام التحكيم العربي القديم أصبح لا يتلاءم والوضع الجديد، وهكذا حلّ القضاة الإسلاميون محلّ المحكّمين الجاهليين؛ هذه الإجراءات رأت النور بظهور القاضي شريح شبه الأسطوري. فالرأي التقليدي يؤكد مع شيء من الاختلافات في التفاصيل أنه كان قاضي الكوفة. وتطابق نشاطه القضائي مع تأسيس وانتشار الإسلام، وأصبح وجهه الأسطوري علامة على الانتقال من النظام القديم إلى النظام الإداري الجديد للعدالة. نعم لقد حلّ القاضي محلّ المحكِّم في كرسيّه وقضيبه، ولكنه يختلف عنه كذلك باعتباره ممثلاً للوالي. هذا

---

(1) Ibid, op. cit, p. 31.

(2) Ibid, op. cit, p. 31.

(3) Ibid, op. cit, p. 32.

الوالي الذي يتمتع بسلطات واسعة في ولايته في النواحي الإدارية قاطبة، والتشريعية والقضائية دون تمييز بين هذه السلطات، وبصفته هذه فإنه بمكنته تفويض بعض سلطاته إلى «كاتب عدل» ألا وهو القاضي، ويحتفظ الوالي بحقه في مراجعة أي حكم أو إقرار يصدره القاضي كما يجوز له عزله أيضاً. وهؤلاء الولاة والقضاة هم الذين أطلق عليهم يوحنا الدمشقي «مشرِّعي الإسلام»[1].

ولا يطبق القضاء الإسلامي إلا على المسلمين، لأن أهل الذمّة من سكان الأراضي المفتوحة يتمتعون بقضائهم الخاص بهم طبقاً لانتماءاتهم الدينية.

وعندما غادر قضاة بيزنطة الأراضي المفتوحة مع بقية الموظفين الآخرين، فإن المسلمين أنشؤوا وظيفة إدارية شبه قضائية أطلق عليه «صاحب السوق» أو «عامل السوق» وهو مفتش الأسواق، وقد تغيّرت هذه الوظيفة في العصر العباسي، وأعطيت لها اختصاصات واسعة وأطلق على من يتقلّدها اسم «المحتسب» كما استقى المسلمون من النظام الساساني «كاتب المحكمة» الذي يعتبر مساعداً للقاضي، وهذه الوظيفة معروفة لدى المؤلفين القدماء[2].

يرى «شاخت» أن أحكام وقرارات القضاة المسلمين الأوائل قد كوّنت ما أطلق عليه «الفقه الإسلامي». ويؤكد «شاخت» أنه يعرف أسماءهم، ومطلع على أحكامهم وسير حياتهم إلا أنه يرى من الصعوبة بمكان التمييز بين الحقيقة والأسطورة. ويؤكد أيضاً أن القواعد القانونية المنتمية إلى القرن الأول الهجري نادرة ولا يمكن التأكد من صحتها خاصة أن بعضاً منها لا يمكن أن يرقى إلى الفترة المتقدمة طبقاً للمعايير اللاحقة التي أثبتت ذلك[3].

ويضرب «شاخت» أمثلة على كيفية تطوّر الفقه إبّان الدولة الأموية بتأثير الأحكام والقرارات القضائية ويصفها بأنها عبارة عن تطبيقات للعملية الشعبية والإدارية للحكومة الأموية. ويحدّد هذا التطور في كيفية تنظيم «حلف اليمين» كوسيلة إثبات، وتنظيم شهادة الشهود وكيفية سماعهم وردهم، ويرى أن هذه القواعد القانونية تطوّرت منذ بداية القرن الثاني الهجري. ويعتقد «شاخت» أن القضاة المسلمين الأوائل كانوا

---

(1) Ibid, op. cit, p. 32.

(2) Ibid, op. cit, p. 32.

(3) Ibid, op. cit, p. 32.

يصدرون أحكامهم بناء على اجتهاداتهم وآرائهم الشخصية مستندين في ذلك إلى القواعد العرفية المطبقة، والتعاليم القرآنية والمصادر الدينية الأخرى المسموح بها. أما بالنسبة إلى تطبيق العرف في القضاء فإنه يراعى فيه العادات المتعارف عليها طبقاً لكل إقليم على حدة، الأمر الذي خلق نوعاً من الاختلافات القضائية. وبالرغم من أن النظام القضائي كان إسلامياً بطبيعته فإن المدارس الفقهية لم تعترف به كما هو مطبق على أرض الواقع، الأمر الذي أدّى إلى عدم تطور السوابق القضائية وحجية الأمر المحكوم فيه[1].

ويسهب «شاخت» في وصف تطور النظام القضائي الإسلامي الذي يراه وقد أصبح ناضجاً في نهاية القرن الأول الهجري بعد ظهور نظام «القضاة المتخصصين». ولكنه يعود فيؤكد أن القضاء المتخصص لا يعني أن من يزاوله قد تكوَّن فنيًّا في هذا المجال. ولكنهم كانوا من الذين يهتمون ببعض القضايا المطروحة فيفكرون فيها مليًّا في أوقات فراغهم سواء أكانوا منفردين أو بعد مناقشات حامية مع زملائهم الذين تشغلهم القضايا ذاتها. وكان الاهتمام الرئيس الذي يشغل بال هؤلاء القضاة «غير المهنيين» إبّان تلك الأجواء الثقافية والعقلية في نهاية الدولة الأموية هو فيما إذا كانت القواعد العرفية متطابقة مع النصوص القرآنية أو على الأقل بصورة عامة مع التعاليم الإسلامية. وكان القضاة في ذلك العهد من المهتمّين بالشؤون الدينية ومن الأتقياء، وكانوا يحاولون خلق نظام قضائي إسلامي عن طريق اجتهاداتهم الشخصية، وقد أدّى بهم هذا الاهتمام الديني إلى دراسة سائر المجالات المتعلقة بالأنشطة المعاصرة لعهدهم ومن ضمنها بطبيعة الحال «المجال القانوني» ليس فقط في القواعد الإدارية ولكنها تعدّت إلى التطبيقات العملية الشعبية. وهكذا درسوا كلَّ الاعتراضات الدينية الموجهة ضد بعض التطبيقات العملية المقبولة والمسلّم بها في المجتمع الإسلامي خاصة فيما يتعلق بالشعائر الدينية والأخلاق. وعادة ما يعدلون هذه التطبيقات أو يقرّونها أو يرفضونها جملة وتفصيلاً. وهكذا نجح هؤلاء القضاة في مواءمة هذه التطبيقات العملية الإدارية منها والشعبية إلى القواعد الإسلامية. ومن هنا تحوّلت هذه العادات الإدارية والشعبية عند نهاية الدولة الأموية إلى قانون إسلامي. وتطوّرت هذه العادات والتطبيقات بفضل الخلفاء وعلماء الدين، والقضاة والولاة إلى قواعد قانونية

---

(1) بتصرف كبير من عندنا .Ibid, op. cit, p. 33

إسلامية كتعبير عن المثل الديني الأعلى الذي واجه تلك التطبيقات العملية الإدارية منها والشعبية على حدٍ سواء[1].

ويفصل «شاخت» القول في التطبيقات العملية الإدارية والشعبية إبان الدولة الأموية والتي أدّت ـ حسب قوله ـ إلى تكوين الفقه الإسلامي في كتابه «أصول الشريعة المحمدية» وقد استغرقت دراسته ثلاثاً وثلاثين صفحة[2]؛ أشرنا إلى بعضٍ منها في المطلب السابق عندما تحدثنا عن حكم «الطلاق البات» في الشريعة الإسلامية. وقد حاول «شاخت» إيراد العديد من الأمثلة الفقهية التي أراد بموجبها بيان كيفية تحويل هذه التطبيقات العملية الشعبية منها والإدارية إلى قواعد قانونية إسلامية كان لها أبلغ الأثر في تكوين وتطوير الفقه الإسلامي.

ويمكن تلخيص آراء «شاخت» حول تحوّل التطبيقات العملية الشعبية إلى قواعد قانونية إسلامية في العصر الأموي إلى عدة نقاط تتناول الزواج والطلاق. أما فيما يخص الطلاق فقد سبق القول فيه في المطلب السابق كما أسلفنا القول. ولم يبق أمامنا إلا نظام الزواج الذي حاول «شاخت» بموجبه البرهنة على كيفية تحوّل هذا التطبيق الشعبي إلى نظام قانوني إسلامي. فهو يرى أنه طبقاً لنصوص القرآن إذا وقع الطلاق بين الزوجين قبل دخول الزوج بزوجته فإنها تستحق نصف المهر المسمى لها تطبيقاً للآية الكريمة ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ . . .﴾[3]. أما إذا حدثت خلوة صحيحة بين الزوجين فإن الزوجة تستطيع الادعاء بأن زوجها قد دخل بها وتستحق بالتالي المهر المسمى لها كاملاً. ويرى «شاخت» أن التطبيق القضائي في عهد بني أمية ذهب خلاف ذلك عندما رفض مروان بن الحكم أو أحد الولاة الذين كانوا قبله هذا الحكم[4].

يرى «شاخت» أن أهل العراق والمدينة ذهبا في هذا الموضوع لمصلحة الزوجة عندما قرّروا لها المهر كاملاً بمجرد الخلوة الصحيحة بين الزوجين. فقد استند أهل المدينة إلى ما أُثِرَ عن عمر وعن زيد بن ثابت. واستند أهل العراق إلى ما روي عن عليّ وابن مسعود.

---

(1) بتصرف كبير مع المحافظة على الفكرة. Ibid, op. cit, p. 33.

(2) Schacht, Origins, op. cit, pp: 190 - 213.

(3) سورة البقرة، الآية: 237.

(4) Schacht, Origins, op. cit, p: 193.

ويذهب «شاخت» إلى القول: إن قصة مروان بن الحكم عارضتها صورة أخرى مفصلة عن ذات الموضوع وذلك عندما استفتى مروان زيد بن ثابت عنها وقد أقنعه الأخير بضرورة الاعتراف بحق الزوجة في المهر كاملاً عندما يخلو بها زوجها خلوة صحيحة، وقد كان إسناد هذه الرواية عن ابن وهب، عن أبي الزناد عن والده، عن سليمان بن يسار. ويعلّق «شاخت» على هذا الإسناد الذي يعزّز واقعة ادعاء الزوجة في المهر بكامله إبان الخلوة بها أنه كان متأخراً عن زمن سليمان بن يسار[1].

أما المذهب المخالف الذي يرفض حق الزوجة في كامل المهر إبّان الخلوة بها فإنه لم يختف تماماً بل إنه اسْتُند فيه إلى ابن عبّاس وشريح، وأخذ به الإمام الشافعي.

وقد حاول «شاخت» أن يسند هذا الاختلاف إلى التطبيقات العملية الشعبية إبّان الدولة الأموية، كما حاول أن يرجع المحرمات بسبب الرضاع إلى هذه التطبيقات أيضاً[2].

ولكن الحقيقة خلاف ذلك، لأن اختلاف المذاهب حول هذا الموضوع لم يكن مرجعه تطور التطبيقات العملية الشعبية في العهد الأموي إلى قواعد قانونية إسلامية، ولكن سبب ذلك يعود إلى اختلاف الفقهاء في الاجتهاد طبقاً للمعايير التي أتينا على ذكرها. فالحنفية والحنابلة يوجبون المهر كله للزوجة في أثناء الخلوة الصحيحة بها سواء أحصل الاتصال الجنسي أم لم يحصل. بينما يرى المالكية والشافعية عدم تقرير المهر كله للزوجة في حالة الخلوة الصحيحة بدون اتصال جنسي، وهي في هذه الحالة لا تستحق إلا نصف المهر المسمى، ولكل حجّته، فالحنفية والحنابلة يستندون في رأيهم إلى الآيتين 20 و21 من سورة النساء لأن الله أوجب المهر كاملاً بعد إفضاء الزوجين بعضهما إلى بعض، ونهى عن أخذ أي شيء منه. كما استندوا في ذلك إلى ما رواه الدارقطني عن النبي أنه قال: «**من كشف خمار امرأته، ونظر إليها فقد وجب الصّداق، دخل بها أو لم يدخل**». واستدل المالكية والشافعة بالآية 237 من سورة «البقرة» التي أوجبت للزوجة في حالة الطلاق قبل المس نصف المهر، والمس هنا كناية عن الاتصال الجنسي، كما فسّروا «الإفضاء» في الآيتين 20 و21 من سورة «النساء» بالاتصال الجنسي لا بالخلوة، والرأي الراجح هو ما ذهب إليه الحنفية والحنابلة لقوة

(1) Ibid, op. cit, p. 194.

(2) Ibid, op. cit, p. 194.

الأدلّة التي استندوا إليها ولإجماع الصحابة والخلفاء الراشدين على ذلك[1].

أما بالنسبة إلى التطبيقات الإدارية التي تحوّلت طبقاً لرأي «شاخت» في العهد الأموي إلى قواعد قانونية إسلامية فإنه يعدد منها القوانين المالية، وقانون الحرب، والقانون الجنائي، وفروع القوانين الأخرى.

ونحن نورد لك مثالاً من كل فرع من فروع القانون حتى نبيّن لك تحليل هذا المستشرق ودفاعه عن وجهة نظره القائلة بتطوّر هذه التطبيقات الإدارية الأموية إلى قواعد قانونية إسلامية.

فبالنسبة إلى القوانين المالية يضرب «شاخت» مثلاً عن «زكاة الخيل». فهو يرى أن الإدارة الأموية قرّرت فرض الزكاة على الخيل، وقد قبلت سوريا والعراق هذا القرار ورفضته المدينة بعد تردّد، وكلٌّ استند إلى الأحاديث النبوية لتعزيز وجهة نظره.

فقد روي عن مالك، عن الزهري، عن سليمان بن يسار أن الخليفة عمر كان معارضاً لفرض الزكاة على الخيل، ولكن نظراً لإصرار السوريين على دفعها فقد وافق على ذلك شريطة أن تصرف محليًّا.

وروي عن الشافعي، عن ابن عُيَيْنَة، عن الزهري، عن شعيب بن يزيد أن عمر قد فرض زكاة الخيل، وهكذا ظهر الزهري في إسناد كلا الحديثين.

وروي في الموطإ عن مالك، عن عبد اللّه بن دينار، عن سليمان بن يسار، عن عراق بن مالك عن أبي هريرة عن النبي أنه لم يقرّر فرض الزكاة على الخيل.

ثم روي عن مالك، عن عبد الله بن أبي بكر، عن عامر بن حزم عن أبيه أن عمر بن العزيز وجّه تعليمات مكتوبة إلى عمّاله بعدم فرض الزكاة على الخيل، ويرى «شاخت» أن هذا الحديث بإسناده يحاول أن يطوع سلطات خليفة أموي ضد التنظيمات الأموية[2].

ويرى «شاخت» أن المدرسة العراقية ـ طبقاً لرأي أبي حنيفة ـ قبلت الزكاة على الخيل، ولكن الشيباني الذي بحث تأثير الحديث المروي والذي ظهر في المدونات القديمة قد غيّر من مذهبه[3].

(1) زكي الدين شعبان، الأحكام الشرعية، المرجع السابق، ص 258.

(2) Schacht, Origins, op. cit, p: 199.

(3) Ibid, op. cit, p. 199.

يرى شاخت أن الإدارة الأموية دأبت على اقتطاع ضريبة الزكاة من أعطيات الحكومة، وإن الإمام مالكاً استند إلى رواية الزهري بأن معاوية أول من فعل ذلك. أما في العراق فإن هذا الإجراء قد نسب إلى عبد الله بن مسعود، ولكن هذا التطبيق العملي رفضته كلا المدرستين لأسباب نظامية، فالزكاة لا تستحق إلاّ بعد مرور سنة وبدون انقطاع من ملكيته الشيء المراد دفع الزكاة عنه، وهذا السبب نصّ عليه العراقيون صراحة، واعتمده أهل المدينة ضمناً للإسناد المروي عن مالك عن نافع عن ابن عمر. وقد فنّد المدنيون الحجج التي يمكن إيرادها لمصلحة هذا الإجراء استناداً إلى أن عثمان اقتطع من العطايا فقط للزكاة الواجبة على ممتلكات أخرى بناء على قرارات المستفيد وقد نسب هذا الإجراء إلى الخليفة أبي بكر طبقاً للحديث الذي رواه مالك، عن محمد بن عقبة الذي استشار قاسم بن محمد عن اقتطاع الزكاة من العطايا، فاستشهد قاسم بفعل أبي بكر الذي ذكر أنه اتخذ نفس الإجراء المذكور. ويرى «شاخت» أن ذلك يمكن تحديده في الجيل السابق للإمام مالك عندما كان القرار الحقيقي لا يزال محل شك[1].

أما بالنسبة إلى قانون الحرب فإن «شاخت» يضرب المثل بسياسة الدولة الأموية المتمثلة في منع الفاتحين من إفساد وتخريب الأراضي المفتوحة عمداً، وهذه السياسة معروفة لدى الأوزاعي وأبي يوسف. ولتبرير هذه السياسة الأموية فقد نُسِبَ إلى أبي بكر إعطاؤه مثل هذه التعليمات إلى يزيد بن أبي سفيان عندما أرسله على رأس فرقة من الجيش إلى سوريا. وقد اعترف المذهب السوري بهذه الإجراءات العملية الأموية ولكن ابن حنبل اعتبر أن ما نسب إلى أبي بكر في هذا الصدد كان من اختراع السوريين[2].

إلاّ أن تخريب أراضي العدو من جهة أخرى يمكن إيجاد سند لها في الآية الخامسة من سورة الحشر: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيُخْزِىَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾[3] وهو الأمر الذي يناقض ما ذهب إليه أبو بكر ويناقض الأحاديث التاريخية المروية عن الرسول. غير أن السوريين اعتبروا حديث أبي بكر القاضي بمنع

(1) Ibid, op. cit, p. 200.

(2) Ibid, op. cit, p. 204.

(3) سورة الحشر، الآية: 5.

تخريب أراضي العدو كتفسير للآية 205 من سورة البقرة لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾[1]. ويرى «شاخت» أن القضية ما دامت متعلقة بحديث الرسول الذي كان من عادته مهاجمة أعدائه عند الفجر وكان يتريّث قبل الهجوم فإذا سمع مؤذن الصلاة في معسكر الأعداء أجّل الهجوم وإذا كان العكس هاجم العدو بلا هوادة. ويقول «شاخت» ما دام فعل الرسول قد تناقض مع الآية 205 من سورة البقرة فلا بد من أن يكون هناك تغيير في هذا الحكم[2].

وهكذا لم يقيّد المدنيون حظر تخريب أرض العدو بناء على تلك الأحاديث الحديثة وكذلك فعل العراقيون ممثلين في أبي حنيفة وأبي يوسف والشيباني، ومع ذلك فإن بعض العراقيين قد شاركوا السوريين في رأيهم، أما سفيان الثوري فإنه قال لو لم يكن هناك حديث أبي بكر فإنه لا يعارض في قطع أشجار العدو[3].

ونحن نرى في هذه القضية أنه لم تكن هناك تطبيقات إدارية أموية حول منع تخريب البلاد المفتوحة قد عارضت ما فعله الرسول أو ما أوصى به أبو بكر أحد قوّاده أو عارضت الآية 205 من سورة البقرة. ولكن عُرف عن النبي نصحه لجيشه بعدم التعرّض للنساء والأطفال والشيوخ، وعدم تخريب الأشجار إلاّ للضرورة الحربية القصوى، وأن الآية 205 من سورة البقرة نزلت في شأن بني النضير الذين خانوا الرسول ونقضوا العهد الذي أبرموه معه، وحاولوا اغتياله، فحاصرهم وقاتلهم ولكنهم استماتوا في الدفاع عن حصونهم فأمر الرسول بقطع نخلهم وتحريقه وكان عزيزاً على قلوبهم حتى يستسلموا، وكان لهذا الإجراء أثره الفعال عندما نزلوا على حكمه وطلبوا منه النهي عن الفساد مقابل أن يعطوه ما سأل ويخرجوا من المدينة فقبل رسول الله ذلك[4].

وهذه الواقعة لا يمكن اعتبارها قاعدة قانونية تطبق على المحاربين كافة وإنما شرعت لأمر وقتي أملته ظروف معيّنة. والدليل على ذلك أن الرسول كان ينهى عن

---

(1) سورة البقرة، الآية: 205.

(2) أ ـ Schacht, Origins, op. cit, p: 204.

ب ـ وانظر كذلك نفس المرجع الذي أشار فيه إلى هجوم الرسول على أعدائه إذا لم يسمع مؤذن صلاة الصبح في معسكرهم، ص 145.

(3) Schacht, Origins, op. cit, p: 205.

(4) الواقدي، المغازي، عالم الكتب، الجزء الأول، ص 373.

الفساد وقتل النساء والذراري. إضافة إلى أن الخليفة أبا بكر لما تولّى أمر المسلمين أمر أسامة بقيادة الجيش الذي أمّره عليه الرسول حال حياته، وشيّعه ماشياً خارج المدينة قائلاً لهم: «ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلاّ لمأكلة. . .»[1].

وهكذا فإن ما طبّقه الأمويون في هذا الشأن لم يكن وليد تطبيقاتهم الإدارية الصرفة كما أراد شاخت ذلك ولكنهم اقتدوا بفعل الرسول وأبي بكر وما نصّت عليه التعاليم الإسلامية من عدم الإفساد في الأرض.

أما بالنسبة إلى القوانين الجنائية فإننا نورد مثالاً واحداً من الأمثلة التي ساقها «شاخت» للتدليل على أن التطبيقات الإدارية الأموية انقلبت إلى قواعد قانونية إسلامية وهو أن الدولة الأموية جرت على عدم تطبيق الحدّ على مسلم إذا كان في أرض العدو خوفاً من فراره إليه. ولكن «الأوزاعي» يناقض هذا التطبيق من حيث تفاصيله، ويظهر أنه قد صادق على التطبيق العملي ولكنه جعله أكثر مثالية: أما الإمام أبو حنيفة فقد وضع نظرية نظامية يبيّن فيها كيفية تطبيق الحدود وسريانها من حيث المكان. وقد استند في ذلك إلى تطبيقات عملية قديمة ذهبت إلى الحد من تطبيق الحدود. أما أبو يوسف والشيباني فإنهما يستندان في ذلك إلى عمل الصحابة وما نُقِلَ عن الرسول بالخصوص. وكان إسنادهم عراقيّاً سوريّاً على حدٍّ سواء. غير أن أهل المدينة لا يعترفون بهذا الإجراء الذي يعطّل الحدود في أرض العدو. ولكن الإمام مالكاً تنازل شيئاً ما عن هذا الرأي حينما خوّل لقائد الجيش إمكانية تأجيل تطبيق الحدّ عندما يكون قد توغّل في أرض العدو. وقد ذهب «الأوزاعي» إلى هذا الرأي ويرى أنه من الطبيعي أن تطبق الحدود في الجيش من قِبَلِ قادته حتى من ذوي الرتب البسيطة، ولكن أبا حنيفة ـ طبقاً لنظريته المبنيّة على الرأي ـ يعطي هذا الحق للقاضي دون سواه. ويعتبر «شاخت» أن هذا المثال عبارة عن نموذج واضح لنمو الفقه خارجاً وبعيداً عن التطبيقات القديمة[2].

ونحن لا نشاطر «شاخت» في استنتاجاته. لأن هذا المثال لا يدل على نمو

(1) الطبري، تاريخ الطبري، طبعة دي خوييه، ج4، ص 1850.

(2) Schacht, op. cit, p: 201.

التطبيقات الإدارية الأموية إلى قواعد قانونية، ولكن لأن هذا الحكم معروف في النظرية القديمة طبقاً لوصفه. فقد ورد عن الرسول نهيه عن إقامة حدّ السرقة في الغزو أو السفر. ولكن بعد وفاته جدّت حوادث جديدة من هذا القبيل لم يرد فيها نصّ صريح عنه. فانتهى الصحابة إلى عدم إقامة أي حدّ في أرض العدو قياساً على تعطيل حدّ السرقة في مثل هذه الظروف. واشتركوا جميعاً في أن علّة التأجيل في إقامة الحدود في أرض العدو هو دفع الضرر الذي قد يلحق بالمسلمين. فبعضهم يرى أن الضرر قد يتمثل في ارتداد المقام عليه الحد عن الإسلام فيلتحق بالعدو، وفي هذا قال أبو يوسف: «لا ينبغي أن تقام الحدود في المساجد ولا في أرض العدو، وبلغنا أن عُمَرَ رضي الله عنه، أمر أمراء الجيوش والسرايا ألاّ يجلدوا أحداً حتى يطلعوا من الدرب قافلين، وكره أن تحمل الحدود حمية الشيطان على اللحوق بالكفار»[1]. وبعضهم الآخر يرى أن الضرر الذي سيلحق بالمسلمين عند إقامة الحدّ في أرض العدو قد يتمثّل في ضعفهم أمام عدوّهم وطمعه فيهم إذا رآهم يقيمون الحدّ على أميرهم، وهم يشيرون هنا إلى واقعة الوليد بن عقبة عندما شرب خمراً مسكراً فطلب الناس من ابن مسعود وحذيفة بن اليمان إقامة الحدّ عليه فرفضا لأنهم بإزاء العدو فيطمع فيهم[2].

وهكذا ترى أن هذا الحكم ليس تطبيقاً إداريّاً للدولة الأموية، وليس تطويراً لهذه الإجراءات العملية حتى أصبحت قواعد قانونية. ولكنه تقرّر منذ عصر النبي والصحابة، وعملوا به، إلاّ أن الفقهاء المتأخرين قد اختلفوا في تفصيلاته حينما تطوّر الفقه واتسع مجال الجدل والمناظرة، ووضعت القواعد الفقهية لسائر الأحكام بتفصيلاتها نظراً لاتساع الثقافة الإسلامية وغناها بالمصطلحات الفنية والآراء المذهبية.

وإذا كنا قد حاولنا تتبع آراء «شاخت» في هذا السياق وقدمنا الردود التي نعتقدها مقنعة على بعض شبهاته، فإننا لا نشاركه الرأي كذلك في العديد من الاستنتاجات التي وصل إليها ولعلّ أهمها ما أراد البرهنة عليه من أن معظم الأحاديث النبوية كانت موضوعة، وقد وضعت بأخرة لأسباب سياسية أو شعوبية أو قصصية أو وعظية. وأن معظم الأحاديث المنظمة للقواعد القانونية في مختلف فروع القانون لم تكن معروفة حوادثها زمن الرسول، ولكنها وضعت بأخرة لمواجهة الحوادث والنوازل الجديدة

---

(1) أبو يوسف، الخراج، المرجع السابق، ص 212.

(2) الرد على سير الأوزاعي، طبعة أولى، حيدر آباد، ص 81.

ونسبت إلى الرسول لإضفاء الشرعية الدينية عليها. ونحن لا نود الرد تفصيلاً على هذه الشبهة الخطيرة لأننا فعلنا ذلك تفصيلاً في ثنايا الجزء الأول من كتابنا.

فلو تركنا «شاخت» واستعرضنا آراء «كولسون» حول تطوّر الفقه إبان الدولة الأموية لرأيناه لا يبتعد كثيراً عما سطّره أستاذه «شاخت». ويرى أن الأساس الحقيقي لسياسة الدولة الأموية يتمثل في الاحتفاظ بالأنظمة الإدارية المطبقة في البلاد المفتوحة، وهكذا كان الوضع القانوني لأهل الذمة عند الأمويين مطابقاً لوضع الأجانب في الأمبراطورية البيزنطية. ومن ثمّ فرضت الجزية على أهل الكتاب مقابل حمايتهم مع احتفاظهم بنظامهم القضائي الخاص بهم. ويرى «كولسون» أنه وإن كان أساس هذه المعاملة معمولاً به إلى ما قبل العهد الأموي إلاّ أنهم فصلوا فيه القول تفصيلاً وبذلك أصبحت هذه التنظيمات تنسب إليهم[1].

وأعاد «كولسون» ما ذهب إليه «شاخت» من استعارة الأمويين لوظيفة «مفتش السوق» من الإدارة الرومانية الذي كان يهتم بالأسواق والمكاييل والموازين والتي تطوّرت بعدئذٍ حتى أصبحت وظيفة إسلامية خالصة هي وظيفة «الحسبة» وهي التي يكون من اختصاص القائم بها المحافظة على الآداب العامة والأخلاق الدينية. والذي يهمنا من كلام «كولسون» أن الأمويين قد تأثروا في المواضيع التشريعية بالعناصر الأجنبية ولم يكن ذلك مقتصراً على بعض المصطلحات القانونية مثل «التدليس» الذي أخذه العرب من اليونانية ولكنه تعدّى إلى بعض فروع القانون الأخرى كـ«الوقف» الذي يرى أن نظامه مستمد من نظيره البيزنطي «Piae Causae». كما تسلل إلى الفقه الإسلامي بعض القواعد القانونية الفارسية والرومانية على حدٍّ سواء حتى استطاع الفقه الإسلامي استيعاب هذه القواعد جميعاً في منتصف القرن الثامن الميلادي[2].

واستعرض كولسون وظيفة القاضي واختصاصاته واختلاط عمله بالوظائف الأخرى، وهو لم يأت بجديد عما سطره «شاخت» في هذا الصدد فلا داعيَ لتكرار كلامه. ولكنه يشير في سياق كلامه إلى أنه بالرغم من تبعية القضاة للسلطة السياسية الأموية فإن الخلفاء الأمويين وولاتهم كانوا بصورة عامة يتركون الحكم في القضايا

---

(1) Coulson; A history of islamic law; op. cit, p. 27.
بتصرف كبير ودونما ترجمة حرفية.

(2) Ibid, op. cit, p. 28.

المختلفة طبقاً لاجتهادات قضاتهم. وقد أدّى ذلك إلى نتيجة هامة هي غلبة الاتساق والوحدة في مجال القانون العام الذي كان موضوعاً للتنظيم من جانب الحكومة المركزية، بينما غلب طابع التنوّع والاختلاف في مجال القانون الخاص(1).

ويرى «كولسون» أن سبب الاختلاف يرجع إلى عاملين أساسيين **أولهما**: تطبيق القضاة للأعراف المحلية التي تختلف بداهة من إقليم إلى آخر. ففي المدينة مثلاً يكون عقد الزواج عن إطلاقات أعضاء الأسرة من الرجال باعتبارهم أولياء للناس. أما في الكوفة فقد أجيز للمرأة أن تعقد زواجها بنفسها دون تدخل من وليّها. **وثانيهما**: عدم قيام السلطة الأموية بتوحيد الأحكام القضائية وعدم أخذها بنظام السوابق القضائية، وكان كل قاض يحكم بما يؤدي إليه اجتهاده ويمليه عليه ضميره فاختلفت الأحكام طبقاً لاجتهاد القضاة كما لم يكن هناك قضاء متدرّج على مختلف درجاته لتوحيد أحكامهم(2).

ويرى «كولسون» أن النصوص القرآنية لم تقدم أرضية صالحة لتوحيد الأحكام القضائية الناتجة عن اجتهادات القضاة الشخصية لأنها محدودة من جهة ولأن تأويلها يختلف من قاض إلى آخر طبقاً لاجتهاده الشخصي وحسن فهمه للنصوص من جهة أخرى. وهكذا أدّى تطبيق نصوص القرآن إلى الخلاف في الأحكام القضائية بدلاً من أن يحدّ منها باستثناء القواعد الواضحة والرئيسة منها(3).

وأورد «كولسون» مثالين ليدلّل بهما على هذا الاختلاف الناشئ عن تفسير القرآن وتأويله؛ أولهما يتعلق بحق المبتوتة في السكن والنفقة أو حقها في السكن فقط وهو المثال الذي أورده «شاخت» ولا داعيَ لتكراره هنا.

أما في المثال الثاني الذي أورده «كولسون» لكي يوضح به اختلاف الرأي بين القضاة وفي الإقليم الواحد حول تعيين المضامين القانونية للأوامر الأخلاقية الواردة في القرآن ما أمرت به الآيتان 214 و236 من سورة «البقرة» الأزواج بتمتيع مطلّقاتهم طبقاً لقدراتهم المالية. فذهب قاضي مصر «ابن حجيرة» الذي تولّى القضاء في هذا القطر أربعاً وستين سنة بأن هذه المتعة واجبة على الأزواج طبقاً لصريح النص القرآني وحدد

---

(1) Ibid, op. cit, p. 30.

(2) Ibid, op. cit, p. 30.

(3) Ibid, op. cit, p. 31.

قيمتها بثلاثة دنانير، وأمر «صاحب الرواتب» أن يستقطعها مباشرة من مرتّب الزوج. ولكن عندما تولّى «عتبة بن نمير» قضاء مصر في فترة لاحقة رأى أن المتعة ليست ملزمة قانوناً على الزوج وأوكله في ذلك إلى ضميره وخلقه، وهكذا لم يحكم على زوج بدفعها إلى مطلّقته لأنه رآها ليست ملزمة له من الناحية القانونية. ولكنه ردّ شهادة هذا الزوج لأنه رآه ليس أهلاً للشهادة عندما رفض دفع متعة مطلّقته[1].

وأخيراً يرى «كولسون» أن القضاة في آخر العصر الأموي لم يعودوا محكمين رسميين فحسب، وإنما أصبحوا فرعاً أساسيّاً من فروع الجهاز الإداري، كما أنهم لم يعودوا متقيدين بأحكام القوانين العرفية، بل أصبحت أحكامهم وقراراتهم هي المسيطرة على هذا القانون، وحاولوا إخضاع هذه القوانين العرفية لظروف مجتمعهم المتغيّر. وضرب «كولسون» مثالاً على ذلك بالحكم الذي أصدره أبو خزيمة قاضي مصر من سنة 716 إلى 769م في قضية فتاة أنكحها عمها دون موافقة بعض أبناء قبيلتها من بني عبد كلال، وطلبوا فسخ الزواج على أساس عدم الكفاءة، وقد كان ذلك سبباً لفسخ عقد الزواج، إلاّ أن أبا خزيمة رفض دعوى المدّعين استناداً إلى ولاية عمّها عليها عندما تنازل عن شرط الكفاءة، وهكذا أصبحت الأسرة تحلّ محل القبيلة باعتبارها الوحدة الأساسية للمجتمع، وطرح القاضي القانون العرفي القديم الذي كانت تمارسه القبيلة بأسرها في هذه الأحوال[2].

وهنا يعترف «كولسون» بخضوع القوانين العرفية وتطويعها لتتناسب والتشريع القرآني مختلطة بالتطبيقات العملية الأموية وممتزجة ببعض عناصر النظم القانونية الأجنبية.

كما اعترف كذلك بأن السلطة الأموية قد عبّرت عن حرصها على تطبيق الأحكام القرآنية، وضرب مثلاً على ذلك بما قام به «يونس بن عطية» عندما عيّن قاضياً لمصر عام 704 ميلادية، وكيف أنه قد ترك أثراً طيباً في نفس الوالي عندما استدعاه مع غيره من العلماء لمناقشته الحقوق الشرعية للمطلّقة في أثناء عدّتها. ويختتم «كولسون» هذا الفصل الذي خصصه لتطور الفقه إبّان الدولة الأموية بقوله: «إن التغييرات المفاجئة التي لحقت بالمجتمع العربي الإسلامي عزّ نظيرها في التاريخ خاصة أنه لم يكن

---

(1) Ibid, op. cit, p. 32.

(2) Ibid, op. cit, p. 34.

مستعدًا لاستيعابها والتعامل معها، غير أن ما حققه الأمويون من التنسيق الدقيق بين مصادر التأثير المتنوعة في الميدان الفقهي كان إنجازاً حقيقياً. وتحت ضغط الأحداث تدافعت المشكلات وتحدّدت أمام النظر المنهجي بسرعة بالغة. وكان من الضروري أن ترتكز حلول هذه المشكلات على المتطلبات الملحّة للواقع العملي. لقد كانت مهمة الأمويين إنشاء نظام عملي لإدارة القانون، لا إقامة علم فقهي، وقد نجحوا في هذا العمل بلا جدال»[1].

ونحن عند عرضنا لآراء المستشرقين لا نبتغي بالضرورة الرد عليها ودحضها. لأننا لا نفعل ذلك إلاّ إذا شعرنا بأن الأمر يستحق ذلك. إذ إن هدفنا من هذه الدراسة ليس دحض آراء المستشرقين فقط ولكننا نريد إطلاع القرّاء المسلمين عليها وبيان مناهجهم وكيفة تفكيرهم ومعالجتهم للقضايا الإسلامية، فإذا كانت تلك المعالجة سليمة خالية من الغرض والهوى وسوء النيّة فإننا نوردها كما هي ولا نلزم أنفسنا بإهمالها أو التغاضي عنها لأن هذه الدراسة في حقيقة أمرها انعكاس لآراء المستشرقين حول الموضوعات التي اخترنا التعرّض إليها، فإذا كانت هذه الآراء علمية قدمناها للقارئ بلا معقبات عليها، وإذا كانت عكس ذلك تكون مهمتنا دحضها وتحليلها والرد عليها بعد استعراضنا لها.

ونحن بعد أن عرضنا عليك آراء «كولسون» حول تطور الفقه الإسلامي في عصر الدولة الأموية نلمس العديد من الجوانب الإيجابية فيها والتي نوافقه عليها حالة كونها تعكس الحقيقة العلمية التي نبحث عنها. ولكن هناك العديد من الهنات والشبهات التي يجب علينا الرد عليها ودحضها منها قوله: إنه بعد انتهاء حكم الخلفاء الراشدين تدافعت الأحداث لتفسح الطريق إلى تلك المتغيرات العميقة التي أصابت الروح الإسلامي فأخذت قوة الدين الذاتية وأثر الرسالة الإسلامية المتميّز في الضعف والوهن، وعادت قيم الحياة القبلية تؤكد نفسها من جديد[2].

هذا الاستنتاج ليس صحيحاً من الناحية العلمية فلم تضعف قوة الدين الذاتية وأثر الرسالة الإسلامية في عهد بني أمية، والذي حصل عكس ذلك لأن الفتوحات الكبيرة التي نشرت الدين شرقاً وغرباً لم تحدث إلاّ خلال هذا العهد، وإن ظهور التقاة والزهاد

---

(1) Ibid, op. cit, pp. 34 - 35.

(2) Ibid, op. cit, p. 27.

والعلماء الذين أثروا الفقه الإسلامي حصل في هذا العهد أيضاً. وإن تقعيد القواعد الفقهية، وشرح وتأويل الآيات القرآنية، وتدوين السنّة وغربلة صحيحها من موضوعها لم يحدث إلاّ إبان هذا العهد. وإن الاجتهاد بالرأي الذي حتمته ظروف الفتح، ومواجهة الحوادث المستجدة لم يتبلور ويأخذ طابعه القانوني إلاّ في هذا العهد. وإن قيم الحياة القبلية العربية لم تؤكد نفسها من جديد ولكنها اختفت تدريجيّاً وحلّت محلها الدولة الأموية المركزية التي بسطت سلطانها على العرب والبلاد المفتوحة بحيث اختفى مفهوم القبيلة الضيق من الأذهان. وإذا كان المؤرخون الغربيون يعتقدون أن الدولة الإسلامية كانت دولة عنصرية لاعتمادها على العرب دون سواهم، فهو أمر يحتاج إلى نظر ومراجعة. وإذا كان هذا الادعاء صحيحاً من الناحية الجدلية فإنه لا يمكن اعتباره دليلاً على ظهور قيم الحياة القبلية من جديد لأن مفهوم الدولة بمعناها الحديث قد تبلور جليًّا إبان هذا العهد واختفت في ظلّها جميع المعايير القبلية التي كانت واضحة في العهود التي سبقتها. وإذا كان المستشرقون يقصدون من وراء هذا الادعاء ذلك النزاع السياسي الذي نشب بين العرب بعد مقتل عثمان والذي أدّى إلى ظهور الفرق السياسية الإسلامية فإن هذا الانشقاق لم يتخذ الطابع القبلي، ولكنه اتخذ المعايير الدينية والخلقية سبيلاً له، بحيث نرى الأب في فرقة والابن في فرقة أخرى مناوئة له، وأكبر دليل على صحة قولنا أن فرقة الخوارج لم تنتمِ إليها قبيلة معينة ولكنها كانت خليطاً من جميع القبائل والذي جمع المنتسبين إليها عقيدتهم الدينية المرهفة، وروحهم الديمقراطية وتمسكهم بالمبادئ التي دافعوا عنها حتى الموت. كما أن فرقة الشيعة ضمّت في صفوفها العرب من قبائل مختلفة والفرس وغيرهم من الأعاجم ولم تسيطر عليها قبيلة واحدة معيّنة.

أما ما ذهب إليه «كولسون» من قيام الأمويين بإخضاع قواعد الدين لأهوائهم السياسية، فهو كلام مرسل لا دليل يسنده، فلا هذا المستشرق قدم لنا الأدلّة العلمية التي تؤيّد وجهة نظره، ولا غيره من المؤلفين قدموا لنا ذات الأدلّة والحجج لأن هذه الأحكام التعسفية أطلقها المؤرخون الذين دبجوا كتاباتهم في ظل الدولة العباسية التي كانت مناوئة للدولة الأموية وقامت على أنقاضها، ونكلت برجالها، وشوّهت تاريخها ونسبت لها الصحيح والباطل. ونحن لم نعثر في قراءاتنا المتعددة والطويلة لكتب التاريخ على قيام خلفاء بني أمية بأمور عامة تتناقض مع أوامر الدين. بل إننا استطعنا البرهنة في الجزء الأول من كتابنا على عدم صحة ما نسب إليهم في هذا المقام عندما

ناقشنا «جولدزيهر» في تقريراته حول هذا الموضوع عندما أشار إلى تطور السنّة في عهد الدولة الأموية. وقد ضربنا أمثلة كثيرة دللنا بموجبها على احترام حكام هذه الدولة لأوامر الدين، وتقوى بعض خلفائها، وتضلعهم في العلوم الشرعية، ونشرهم للفتوحات الإسلامية، وتعزيزهم للدين في جميع أرجاء المعمورة. ونحن إذ فعلنا ذلك لم يكن غرضنا إلاّ إبراز الحقيقة العلمية، لأننا نعيش في عصر أصبح الحكم فيه على هذه الأمور من مخلفات التاريخ التي لا نتأثر بها طبقاً لأهوائنا أو مشاربنا أو ميولنا الذاتية.

عندما تحدث «كولسون» عن أسباب اختلاف الفقهاء في مجال القانوني الخاص أرجعها إلى سببين أساسيين هما اختلاف الأعراف المحلية التي طبقها القضاة طبقاً لعرف كل إقليم، وعدم توحيد الأحكام القضائية في عهد الدولة الأموية.

ولعلّ السبب الأول هو الذي يدعو إلى الجدل والمناقشة. ذلك أن عمل القضاة لم يقتصر على تطبيق الأعراف المحلية التي تختلف من إقليم إلى آخر فأدت إلى الاختلاف في الأحكام. لأن هؤلاء القضاة ـ الذين لم تختلط أعمالهم بالاختصاصات الإدارية الأخرى كما زعم «كولسون وشاخت» ـ كانوا يطبقون القرآن في الدرجة الأولى باعتباره المصدر التشريعي الأول للمسلمين في هذا العهد كما كان حاله في العهود السابقة له، خاصة وأن تطبيق نصوصه أصبحت سهلة ميسورة بعد أن جمعه المسلمون في مصحف واحد زمن الخليفة عثمان. ولكن ربما يكون الاختلاف قد حصل في تفسير وتأويل بعض آيات أحكامه فأدّى ذلك إلى الاختلاف في الأحكام. وقد ضربنا أمثلة كثيرة في هذا الصدد. وهذا يدل على أن هذا المصدر هو المرجع الأساسي الذي يعتمد عليه القاضي المسلم. فإذا لم تسعفه النصوص القرآنية التجأ إلى السنّة باعتبارها المصدر الثاني للفقه خاصة أن الخليفة الأموي «عمر بن عبد العزيز» أمر بتدوين السنّة طبقاً للروايات الشائعة التي تنسب إليه هذا العمل، فكتب إلى عامله بالمدينة أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم أن ينظر ما كان من حديث رسول الله أو سنّته فيكتبه فإنه خاف دروس العلم وذهاب العلماء[1]. وهكذا ظهر إلى حلبة الميدان «ابن شهاب الزهري» الذي كتب السنّة ودوّنها في قصة طويلة تعرّضنا لها هي الأخرى في الجزء الأول من كتابنا. وبذلك أصبحت السنّة المصدر الثاني للتشريع والقضاء في هذا العهد.

(1) محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 124.

وبجانب هذين المصدرين التشريعيين كان القضاة يلتجئون إلى الاجتهاد الشخصي في القضايا المطروحة أمامهم والتي لا يوجد نصّ صريح في القرآن أو السنّة يحكمها. وكان اجتهادهم يستند إما إلى الإجماع الذي قد طبق فعلاً في هذا العصر وإن كان لم يعرف بعد بهذا الاصطلاح من الناحية الفنية، وإما إلى القياس الذي هو الاجتهاد بعينه وذلك طبقاً للمناهج التي قررها علماء المسلمين في الخصوص. وكان من الطبيعي أن يختلف العلماء والقضاة في اجتهاداتهم الشخصية وذلك نظراً لظهور نزعة المحدثين ونزعة أهل الرأي، فكان أهل المدينة يستندون إلى الحديث وإن كانوا لم يهملوا الرأي بتاتاً، وكان أهل العراق يستندون إلى الرأي مع أنهم لم يهملوا الحديث أيضاً.

ولم تكن الأعراف المحلية التي ركز عليها المستشرقون مصدراً تشريعيّاً رئيساً بأي حال من الأحوال في هذا العهد، وكان القضاة يلتجئون إليها في القضايا التي لا علاقة لها بالأمور الدينية. وآية ذلك أن المثال الذي ضربه «كولسون» حول هذا الموضوع والمتعلّق بضرورة حضور الولي في عقد زواج المرأة من عدمه والاختلاف فيه بين أهل المدينة وأهل العراق، لم يكن مرجعه تطبيق الأعراف المحلية، ولم تكن المرأة في المدينة مضطهدة وخاضعة لقيم المجتمع القبلي الضيقة والغريبة والخانقة بعكس حالتها في العراق الذي تسود فيه النظرة الإنسانية المتفتحة نتيجة غلبة الطابع الفارسي عليها. ولكن هذا الاختلاف يرجع إلى تفسير نصوص القرآن والسنّة. وآية ذلك أن المالكية والشافعية والحنابلة لا يقرّون للمرأة مهما كانت أن تتولى عقد زواجها ولا زواج غيرها، وإنما الذي يقوم به هو الوليّ، وحجتهم في ذلك الأحاديث النبوية الكثيرة التي وردت في هذا الموضوع منها قوله عليه السلام: «**لا نكاح إلا بوليّ، وأيما امرأة تزوجت بغير إذن وليّها فنكاحها باطل باطل باطل... فإن لم يكن لها وليّ فالسلطان وليّ من لا وليّ له**». وقوله عليه السلام: «**لا تزوِّج المرأة المرأة، ولا تزوِّج المرأة نفسها، فإن الزانية هي التي تزوِّج نفسها**»(1).

وذهب أبو حنيفة وأبو يوسف إلى عكس الرأي السابق وحجتهما في ذلك ما روي عن الرسول أيضاً من الأحاديث من قوله عليه السلام: «**الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر في نفسها، وإذنها صماتها**». واستندا كذلك إلى إعمال الرأي

(1) زكي الدين شعبان، الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص207.

والقياس عندما قررا أن المرأة البالغة العاقلة لها أن تتصرّف في مالها بسائر التصرّفات المالية من بيع وإيجار ورهن وغيرها فيكون لها كذلك أن تتصرّف في نفسها بالزواج، لأن الكل حق خالص للمرأة[1].

ونحن نرى أنه مهما كانت صحة هذه الأحاديث من عدمها فإن كلا الفريقين الممثلين لأهل الحديث في المدينة وأهل الرأي في العراق قد استندا إلى هذه الأحاديث وإلى عمل القياس والاجتهاد بالرأي، ولم يطبقا الأعراف السائدة في كلا المنطقتين. وهذا دليل واضح على خطل وفساد رأي «كولسون» بالخصوص.

هذه هي بعض الأخطاء التي أوردها «كولسون» والتي حاولنا تصحيحها طبقاً لما سردناه عليك. ولكن المستشرقين وهم يؤرّخون لهذه الفترة من تطور الفقه الإسلامي لم يشيروا من قريب أو بعيد إلى أثر ظهور الفرق الإسلامية على هذا التطور في هذا العهد. فأما «جولدزيهر» فقد ركّز على الأحاديث في كتابه «دراسات محمدية» ودرسها ونقدها وتعرّض لأثرها في تطور الفقه في العهدين الأموي والعباسي، كما تعرّض لأثر الفرق الإسلامية بهذا الخصوص في ذات الكتاب، وقد عرضنا عليك آراءه جميعها وردودنا عليها في الجزء الأول من كتابنا وندعوك إلى العودة إليها هناك. كما أنه تعرّض لها بإيجاز في القسم الخاص من كتابه: «العقيدة والشريعة في الإسلام». أمّا «كولسون» فقد عالج في الفصل الثامن من كتابه المشار إليه النُّظم الفقهية للفرق الإسلامية وتعرّض لأثر هذه الفرق في تطور الفقه الإسلامي. أما «شاخت» فإنه هو الآخر تعرّض لتكوين المدارس الفقهية الكبيرة ولم يتعرّض من قريب أو بعيد لأثر هذه الفرق في كتابه «مدخل إلى الفقه الإسلامي». غير أنه تعرّض في الفصل: السابع والثامن والتاسع من كتابه «أصول الشريعة المحمدية» لخصائص الفقه عند المعتزلة والخوارج والشيعة[2]. وكانت دراسته لهذا الموضوع تتميز بالاختصار الشديد، وعدم التعرّض بدقة وعمق للأسانيد والحجج التي استندت إليها هذه الفرق في بيان تلك الخصائص المتميزة للفقه في العصر الذي ظهرت فيه.

ونحن نرى أن إغفال هذا الموضوع الهام من قِبَلِ المستشرقين يُعَدُّ نقصاً شديداً في دراستهم لتطور الفقه في هذا العصر الأموي الذي نؤرّخ له، كما أن إغفالهم إبراز

---

(1) المرجع السابق، ص 209.

(2) Schacht, Origins, op. cit, pp: 258 - 268.

مميزات الفقه في هذه المرحلة يُعَدُّ مثلباً كبيراً ما كان لهم التنكّب عنه إلاّ إذا اعتبرنا أن أحكامهم العامة المطلقة قد أغنت عن بيان هذه المميزات ولكننا مع ذلك لا نبرئهم من شبهة ترك تلك الأمور عمداً لأنها تبرز الخصائص الحسنة للفقه وتركيزهم على بعض خصائصه السلبية التي تظهر عدم أصالته وتأثّره بالقوانين الأجنبية.

وعلينا أن نكمل النقص الذي اعترى الدراسات الاستشراقية في هذه المرحلة لأن ظهور الفرق الإسلامية أدى إلى سلوك مناهج في استنباط الأحكام الشرعية تتفق والمبادئ الأساسية السياسية والعقائدية التي تؤمن بها تلك الفرق وتدافع عنها بالقلم والسيف وكان لها أكبر الأثر في تطور الفقه الإسلامي في هذه المرحلة.

فهؤلاء الخوارج الذين لا يؤمنون بمبدأ الإمامة في قريش، ويرون تولية أمر المسلمين حقّاً لكل مسلم يكون أهلاً لذلك مهما كان لونه أو جنسه يُقَعِّدون القواعد الفقهية لهذا المبدأ الديمقراطي السليم. وقد نتج عن هذا المبدأ دعوتهم إلى الخروج على الإمام الجائر، مهما كانت نتيجة هذا الخروج، ولم يقولوا بالتقية التي ذهب إليها الشيعة، وكانت لهم مواقف عسكرية مشهورة إبان عصر الدولة الأموية، وقدموا الكثير من الضحايا انتصاراً لمبادئهم وقد نتج عن هذا المبدأ العديد من القواعد الفقهية. وقد أدّت نظريتهم القائلة: إن الأعمال من صلاة وصيام وزكاة وغيرها جزء من الإيمان، فلا يتحقق إيمان المرء بالتصديق القلبي ولا بالإقرار اللساني، ولكنهم يشترطون اقتران العمل بالإيمان، أدّت هذه النظرية إلى تكفير مرتكب الكبيرة لأن الإيمان ـ كما قلنا ـ في نظرهم عقيدة وعمل.

وقد كان منهجهم الفقهي في فهم نصوص القرآن يتمثل في الأخذ بظواهر النصوص، دون التعمّق في التأويل، ولا يبحثون عن أهداف القرآن وأسراره، ولكنهم يقفون عند حرفية ألفاظه[1]. وقد أدّى بهم هذا الفهم إلى الاجتهاد في المسائل الفقهية طبقاً لحرفية النصوص القرآنية فخالفوا في هذه الأحكام بقية الفقهاء الآخرين. هذا ما سطره عليهم بعض المؤلفين القدماء، ولكن الحقيقة غير ذلك؛ فالخوارج ليسوا مجرّد بدو فسّروا القرآن حسب ظواهر نصوصه، ولكنهم كانوا أصحاب نظر وتأويل عميقين، بل إنهم من أوائل الذين فتحوا هذا الباب على مصراعيه. وقد أظهر «جولدزيهر» هذه

---

(1) د. محمد حسين الذّهبي، التفسير والمفسرون، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 310.

الخصلة بوضوح عندما ذكر أنه قد ظهرت عند فقهاء الخوارج اتجاهات عقلية حرة جعلتهم يفكرون في المسائل الدينية تفكيراً ذا صبغة حرة، وقد ظهر بينهم إبّان معارضتهم للعقائد الإسلامية العامة، حزب رأى أن يعتمد على القرآن وحده كمرجع للأحكام، وأن يرفض ما عداه من السنن المأثورة لقصورها عن توضيح أركان الإسلام وضبط أحكامه[1].

وكان منهج الخوارج يتحدد كذلك في عدم قبولهم رواية من لا يرونه عدلاً من الصحابة، لأنهم كانوا يعدلون الصحابة قبل الفتنة، ولكنهم رفضوا روايتهم بعد أن اشتركوا في الحرب الأهلية التي دارت رحاها بين المسلمين[2].

ويصف بعض فقهاء السنّة الخوارج بأنهم لا يعتمدون على السنّة والإجماع في استنباط الأحكام، وأنهم اخترعوا الحديث المنسوب إلى النبي «إن الحديث سيفشو عني، فما أتاكم يوافق القرآن فهو عني، وما أتاكم يخالف القرآن فليس عني». وقد أورد ابن قتيبة بعض الأحكام التي احتج بها الخوارج باعتبارها مخالفة للسنّة والإجماع[3]. كما أن البغدادي نقل إلينا في كتابه: «أصول الدين» أن الخوارج تنكر الإجماع والسنن، وتقرّر أنه لا حجة فيما يتعلق بالأحكام الشرعية إلاّ في القرآن. ويورد أمثلة على ذلك بعدم اعتبارهم الرجم والمسح على الخفين من الواجبات، وقالوا بقطع يد السارق دون اشتراط الحرز والنصاب لورود القطع في القرآن مطلقاً دون تقييد[4].

ويذهب «جولدزيهر» في هذا الصدد إلى القول: إن الخوارج يختلفون أحياناً عن أهل السنّة في المسائل التعبدية والأحكام الشرعية، لأن فرقتهم عاشت وتعاليمهم

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق المترجم، ص 173، ويشير جولدزيهر هنا إلى رأي عبد اللّه السكاك الذي اعتبر أن القرآن الكريم هو المصدر الوحيد للشريعة الإسلامية.

(2) د. عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 122.

(3) أورد بعض هذه الأحكام الشيخ محمد حسين الذهبي، في كتابه: التفسير والمفسرون، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 313 وما بعدها.

(4) البغدادي، أصول الدين، ص 19 ذكره الطالبي، آراء الخوارج، المرجع السابق، هامش ص 170.

تكوّنت بعيدة عن إجماع أهل السنة. وقد رغب أهل السنة في إبراز معارضة الخوارج بالإجماع في مذاهبهم الأربعة الرئيسة، فأطلقوا عليهم فيما بعد لقب الخوامس، أي المنشقون الذين خرجوا عن نطاق الجماعة السنيّة ذات المذاهب الأربعة[1].

وتعرّض «جولدزيهر» كذلك إلى ما يميز نظرياتهم الخلقية عن بقية الفرق الإسلامية، عندما وثقوا الصلة بين الأحكام الفقهية والمثل الخلقية توثيقاً تقصر السنة الإسلامية السائدة عن بلوغ مداه. وضرب مثلاً لذلك، تحديد الفقه الإسلامي نواقض الوضوء، وهي جميعاً عبارة عن شرائط وحالات جثمانية، وقد ارتضى الفقه الخارجي هذا التحديد دون قيد أو شرط. ولكنه أضاف إليه مع ذلك بعض الزيادات طبقاً لما أورده «درويش المحروقي» في كتابه «الدلائل في اللوازم والوسائل»: «كما ينقض الوضوء ما يجري على اللسان من كذب وغيبة يؤذي الجار. . . كما تنقضه السعايات التي ينشرها الحقد والعداء بين الناس، وأن ما يَتَفَوَّهُ به المرء من سباب ولعنات وطعنات مقذعة في حق غيره من بني الإنسان أو الحيوان لمما يخرجه من حالة الطهارة ويحتم عليه الوضوء قبل أداء الصلاة»[2].

ونحن بعد اطلاعنا بعمق على أحوال الفرقة نؤكد طبقاً لمصادرنا أن الإباضية ـ على الأقل ـ يأخذون بالسنّة والإجماع والقياس ويقولون بالرجم، ولكنهم يأخذونه من السنّة لا من القرآن الذي لم يثبت عندهم ما قيل من أن آية الرجم نسخت لفظاً وبقيت حكماً. وأنهم يعبرون عن القياس والإجماع أحياناً بالرأي. بل إن الإباضية تمسكوا بالسنّة والإجماع حتى كفَّروا من أنكر واحداً منهما. وقد ذهب بعض علمائهم المحدثين وهو «محمد بن يوسف اطفيش» إلى القول: إن أصول الدين هي: القرآن والسنّة والإجماع والقياس ومن أنكر واحداً من الثلاثة الأولى أشرك وهنّ أصل القياس[3].

---

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق المترجم، ص 173.

(2) جولدزيهر، المرجع السابق، ص 171، واستند في ذلك إلى كتاب «الدلائل على اللوازم والمسائل» لدرويش المحروقي، طبعة القاهرة، 1320 هجرية، ص 20، وتوجد نفس الفكرة في بعض الحكم الخلقية المأثورة في عيون الأخبار لابن قتيبة ص 419.

(3) محمد يوسف اطفيش، شامل الأصل والفرع، المطبعة السلفية، القاهرة، 1348هـ، ج1. ص 9.

أما عن منهج الخوارج في نقل السنّة وروايتها، فإن علماء أهل السنّة قد وصفوهم بعدم تعمد الكذب في الأحاديث، وأنهم معرفون بالصدق، ويقول «ابن حجر العسقلاني»: إنه ليس من أهل البدع والأهواء أصح حديثاً من الخوارج، ووصفهم ابن تيمية بذات الصفات[1].

ويتميّز منهج الخوارج فيما يتعلق بالسنّة بعدم قبولهم خبر الواحد لأنه لا يوجب عندهم علماً ولا عملاً. ولكنهم فعلاً لا يقبلون رواية المخالف لهم، ولا يحسن عندهم النقل عنه، وإن كان ثقة عالماً، اللهمّ إلاّ إذا كان ما ينقله حقّاً، وهم لا يصدقون الثقة الثَّبت إذا كان مخالفاً لهم فيما يرويه، اللهمّ إلاّ إذا تأكدوا صحة روايته عندهم، واستثنوا من ذلك ما يتعلق بآثار الترغيب والترهيب[2].

ويرى «شاخت» في كتابه «أصول الشريعة المحمدية» أن تنوّع الفقه المحمدي المعترف به من قِبَلِ الفرق الإسلامية القديمة كالخوارج والشيعة لا يختلف عن المذاهب السنيّة إلاّ بمقدار ما تختلف هذه المذاهب بعضها عن بعض. ولكنه يرى أنه لا يمكن استنتاج تلك الحقيقة المعروفة جيداً من أن الصور المشتركة لفقه الخوارج والشيعة والسنّة كانت أقدم من ذلك الانقسام الذي حدث في المجتمع الإسلامي في القرن الأول الهجري. ذلك أنّه عندما انفصل الخوارج والشيعة عن جماعة السنّة فإن الفقه المحمدي لم يوجد بعد[3]. ولمدة طويلة وخلال القرنين الثاني والثالث الهجريين بقيت هذه الفرق قريبة جدّاً من تلك الجماعة السنيّة وأقرّت الفقه المحمدي طبقاً للتطور الناجم عن المدارس الفقهية التقليدية ولكنها أدخلت عليه شيئاً من التعديلات السطحية التي تتلاءم ومبادئها السياسية والعقدية[4].

إن تأسيس فرقتي «الصفرية والإباضية» معزوٌّ إلى التابعيين «عمران بن حطان وجابر بن زيد» على التوالي. وظهر الاثنان كرواة ونقلة للحديث معترف بعدالتهما من

(1) ابن تيمية، منهاج السنة، ج1، ص 15، ذكره الطالبي في كتابه «آراء الخوارج» المرجع السابق، ص 172.

(2) محمد يوسف اطفيش، المرجع السابق ج1، ص 15.

(3) Schacht, Origins, op. cit, p: 260.

Ibid, op. cit, p. 260.

(4) Ibid, op. cit, p. 260.

قِبَلِ الجماعة السنيّة، وهاتان الشخصيتان التاريخيتان ظهرتا بمظهر الاعتدال البعيد عن التطرف الذي اشتهر به الخوارج، ولاّسميهما احترام خاص بين جيل التابعين حتى إنهما قد استخدما في عملية خلق الأسانيد الزائفة. وهذا ما مكّن الخوارج من ادعائهم كمؤسسين لفقههم[1].

إن مبادئ الخوارج السياسية والعقدية أدّت إلى بعض النتائج في ميدان القانون خاصة فيما يتعلق بقانون الحرب. وإحدى هذه النتائج تتمثل في حق النساء والقُصَّر المصاحبين للجيش عند الحروب من الحصول على سهم كامل من الغنائم. وهذا هو رأي الأوزاعي أيضاً الذي أرجعه إلى سيرة الرسول دون إسناد. إلاّ أن هذا الرأي عارضه أبو يوسف بحديث مضاد استخدمه ضد «الأوزاعي» وذلك عندما استند إلى مقالة ابن عباس لعامر بن نجدة الخارجي الذي أبلغه عمل الرسول المخالف لذلك. والمذهب الإباضي يذهب في هذه القضية إلى ما رأته المدارس الفقهية السنيّة ويرى أن النساء والقُصَّر لا يستحقون النصيب الشرعي من الغنائم عند مصاحبتهم الجيوش في الحروب ولكنهم يستحقون مكافأة على ذلك[2]. وهكذا فإن النتائج القانونية لمعتقدات الخوارج الأوائل لم تؤلِّف عند الإباضية جزءاً من نظامهم القانوني، وعندما تكون هذه القواعد القانونية مشتقة من المدارس السنية فإن قرارات الخوارج الأوائل بالنسبة إلى الإباضية يكون نصيبها الإهمال والنسيان[3].

والدليل على ذلك أن النصاب الموجب لقطع يد السارق عند الإباضية هو خمسة دراهم. وهذا الحكم مشتق من مدرسة الرأي العراقية القديمة. التي حدّدت هذا النصاب قياساً على أصابع السارق الخمسة. وقد كان ذلك مذهب «ابن أبي ليلى»[4].

وقد حصل تطور آخر في نظرية الخوارج القانونية يعود إلى الستينيات والسبعينيات من القرن الأول الهجري وذلك عندما اعترفت فرقة «النجدات» بالاجتهاد بالرأي في حين أن الأزارقة يرفضون ذلك ويتعلقون بظواهر النصوص القرآنية فقط[5].

---

(1) Ibid, op. cit, p. 261.

(2) Ibid, op. cit, p. 261.

(3) Ibid, op. cit, p. 261.

(4) Ibid, op. cit, p. 107 - 261.

(5) Ibid, op. cit, p. 261.

أما بالنسبة إلى الشيعة فإن منهجهم في استنباط الأحكام يتحدّد في القرآن الذي اختلف علماؤهم في وقوع التحريف فيه. ولكن الرأي الغالب لديهم هو عدم وقوعه مع تفسيره ظاهراً وباطناً[1]. ثم السنّة التي لا يقبل الشيعة منها إلاّ الأحاديث التي يعود إسنادها إلى أهل البيت أو التي وثقها أصحابها وتسمى عندهم بالأخبار. أما الإجماع عندهم فإنه يتحدد في «الاتفاق المشتمل على قول الإمام المعصوم لا مجرد اتفاق العلماء على قول»[2]. وأما دليل العقل عندهم فلا يدخل فيه القياس، ولا الاستحسان، ولا المصالح المرسلة لأن ذلك كله ليس حجة عليهم[3]. وهكذا ارتبطت مصادر الفقه عندهم بما يتلاءم ومبادئهم السياسية والعقدية، فهم كما نعلم يعتقدون إمامة عليّ باعتباره موصًى له من الرسول بذلك صراحة، وكثيراً ما يفسّرون الآيات القرآنية ظاهراً وباطناً للتدليل على هذا المبدأ السياسي، كما يؤمنون بعصمة الأئمة، والرجعة، وظهور المهدي المنتظر والأخذ بمبدأ التقية.

ونحن لا يهمنا من هذه المبادئ الشيعية إلاّ بمقدار تأثيرها في تطور الفقه الإسلامي في هذا العصر الذي نؤرّخ له وفي العصور التالية له. وما دمنا نتناول هذا الموضوع من وجهة نظر استشراقية فإن المنهج الذي سلكناه يقتضي منا بيان وجهة نظرهم حول هذا الموضوع طبقاً لما أسلفنا بيانه بالنسبة إلى الخوارج.

فهذا «جولدزيهر» يخصص فصلاً طويلاً عن بداية الفرقة الشيعية، وتطورها، ومبادئها السياسية والعقدية، واضعاً إياها في إطارها التاريخي وضمن الظروف المحيطة بها. ثم يتناول المصادر الفقهية التي تستند إليها وأثر ذلك في تطوّر الفقه الإسلامي واختلافها مع مصادر أهل السنّة. ويرى أنه نظراً لإيمان الشيعة بأحقية عليّ وأبنائه في الإمامة، وعصمتهم من الخطأ والزلل، وانتقال علم عليّ برواية خفية، وتناقلها الأئمة الذين تبعوه، فهم يتلقون الوحي ولا يستطيعون أن يعلنوا سوى الحق، ولأقوالهم وقراراتهم وحدها الحق في أن تقتضي من المرء إيماناً مطلقاً وطاعة واجبة بلا قيد أو

(1) الشيخ محمد أبو زهرة، محاضرات في أصول الفقه الجعفري، القاهرة 1956، ص 28، وانظر كذلك كتاب سيد محمد باقر، وسيلة الوسائل في شرح الرسائل، مطبعة التبريزي، 1290هـ، ص 61.

(2) صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، ط3، دار العلم للملايين، 1961، ص 72.

(3) علي تقي الدين الحيدري، كتاب أصول الاستنباط، شركة النشر والطباعة العراقية، 1950، ص 236.

شرط، وعلى ذلك فكل تعليم من التعاليم الدينية يجب أن ينقل عن أحد الأئمة الذي يعتبر صحيحاً ثابتاً. كما أن الأحاديث النبوية لا تنتهي أسانيدها إلى الصحابة الذين يتلقونها عن النبي، ولكنها تنتهي إلى الأئمة أصحاب السلطة الوحيدة التي تخول لهم نشر الفرائض والأحكام الإلٰهية والنبوية وتأويلها. وقد نشأ عندهم كذلك تفسير للقرآن غريب في بابه تناقلوه عن الأئمة، وعالجوا فيه أرقى الموضوعات، وأدناها بطريقة تتلاءم مع نظرية الإمامة والعقائد الشيعية الأخرى[1].

أما بالنسبة إلى الإجماع فإن «جولدزيهر» يرى أن هذه الفرقة لا ترى لهذا المصدر شأناً ولا خطراً إلاّ في أمر واحد، وهو أنه لا ينعقد من غير معاونة الأئمة واتفاقهم، وهذا الاتفاق هو العنصر الجوهري الذي يجعل للإجماع قيمته وأهميته، ومع ذلك فإن التجارب التاريخية في نظر الشيعة قد أثبتت لهم أن الإجماع لا يبلغ محجة الصواب، خاصة أنهم أنكروا إجماع أهل السنّة على اختيار خلفاء آخرين من غير أهل البيت، ورأوا أن هذا المصدر لا يتفق دائماً وناموس الحقيقة والعدل. ويختتم «جولدزيهر» بمقابلة الإجماع عند أهل السنّة بما عليه عند أهل الشيعة بقوله: «إذا أردنا أن نميز في عبارة قصيرة موجزة ما ينبني عليه جوهر الخلاف بين الإسلام السنّي والشيعي، يمكننا القول: إن الأول هو مذهب الإجماع، والثاني هو مذهب السلطة»[2].

ومع ذلك فإن «جولدزيهر» يقرّر في موضع آخر أنه ليس هناك من فروق تفصل بين مذاهب أهل السنّة والشيعة، عدا عدة رسوم وشكليات، في أبواب العبادات والمعاملات في الشريعة الإسلامية، وكلها شكليات متناهية في الدقة، قَلَّما تلمس المسائل الجوهرية. وهذه الفروق لا تختلف عن تلك التي توجد بين المذاهب السنيّة، وتشبه ما يحدث من اختلاف بين الأحناف مثلاً والمالكية وغيرهم[3].

ولعلّ أفضل تحليل يقدمه «جولدزيهر» في هذا الخصوص دحضه لتلك الفكرة الخاطئة التي تزعم أن الفرق الأساسي بين أهل السنّة والشيعة ينحصر في أن مذهب أهل السنّة يعتمد سنّة النبي مع الكتاب كمصدر للدين والحياة الدينية، بينما تقتصر الشيعة على القرآن، وترفض السنّة. وهو في هذا المقام يرد على ما ذهب إليه

---

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق المترجم، ص 189.
(2) المرجع السابق، ص 190.
(3) المرجع السابق، ص 200.

«ردنبورج» من أن الشيعة تنكر السنّة[1]. وما قرّره السير «رد هوس» في هامشه رقم 417 على كتاب «العقود اللؤلؤية» للخزرجي من أن الشيعة وسائر الفرق الخارجة على مذهب أهل السنّة تهتم اهتماماً يسيراً بالحديث ولا تأبه له إطلاقاً[2].

ويصف «جولدزيهر» تلك الأحكام السابقة بالخطأ الجسيم والجهل التام بحقيقة التشيّع، ويرى أن هذا الخطأ مصدره المقابلة بين لفظي «سنّة» و«شيعة». فالشيعة لا يقبلون وصفهم كخصوم لمبدأ السنّة، بل يعتقدون أنهم وحدهم الذين يعملون بالسنّة الصحيحة، وأنهم يأخذون بالروايات الصادقة التي تناقلها آل البيت، ويرون أن خصومهم من السُّنّيين يبنون سنّتهم على روايات الصحابة الذين يتهمونهم بالتقصير والخيانة وينكرون عليهم كل ثقة وأمانة[3]. ويسهب «جولدزيهر» في إيراد الشواهد والأمثلة التي تدل على عدم إطراح الشيعة للسنّة كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي، ولكنهم يختلفون مع أهل السنّة في المنهجية التي يسلكونها للأخذ بها، كما أنهم يستشهدون دوماً بمصنفات الحديث الصحيحة التي اعتمدها أهل السنّة كصحيح البخاري ومسلم وغيرهما.

ويحدّد «جولدزيهر» الفرق بين الشيعة والسنّة على سبيل الحصر في المسائل الفقهية بسبع عشرة مسألة في المسائل الفرعية، ويرى أن هذه الخلافات قليلة الشأن ويمكن إهمالها لأن أمثالها كثير الوقوع بين المذاهب السنّية المختلفة، ولكنه يرى أن «نكاح المتعة» أعظم الفروق المذهبية بين الفقهين الشيعي والسنّي، بالإضافة إلى الفروق الجوهرية بينهما في الأصول الاعتقادية[4].

ويشكك «شاخت» في صحة ما نسب من القواعد القانونية الدينية إلى الإمام «جعفر الصادق» ويصفها بأنها مزوّرة، كما يشكّك في صحة نسبة «كتاب في الحلال والحرام» لـ«موسى الكاظم» وأخيه «علي بن جعفر». أما ما نسب من الأعمال القانونية

(1) ردنبورج، علم الأديان والإسلام، باريس، 1886، ص 76 ذكره جولدزيهر في حواشي القسم الخامس من كتابه المشار إليه، رقم الهامش 121، ص 351.
(2) ذكره جولدزيهر في حواشي القسم الخامس من كتاب «العقيدة والشريعة»، رقم الهامش 121، ص 351.
(3) جولدزيهر، العقيدة والشريعة، المرجع السابق، ص 204.
(4) جولدزيهر، المرجع السابق، ص 201 بتصرف.

إلى الإمام الآخر المتميّز «عليّ الرضا» فإنه بكل تأكيد زائف، وقد اعترف بهذا الزيف علماء الشيعة أنفسهم. ويرى أن الأعمال القانونية الصحيحة للأئمة الاثني عشرية بدأت فقط في نهاية القرن الثالث الهجري بينما ظهرت الأعمال القانونية للفرع الإسماعيلي بعد ذلك التاريخ(1).

ويعتقد «شاخت» أن فقه الشيعة الزيدية الذي يصفه بالعبقرية كان أقدم وأول فقه إسلامي ظهر إلى الوجود خاصة «مجموع الفقه» المنسوب إلى إمامهم زيد بن عليّ. ولكن «برجستراسر» يذهب إلى أن تلك المجموعة الفقهية مشتقة من مذهب الإمام «أبي حنيفة» وغيرها من المدارس الفقهية الأخرى، والدليل على ذلك احتواء تلك المجموعة على مصطلحات «السنّة» والاجتهاد باستخدام القياس، وبذلك فإن بداية ظهور الفقه الزيدي يمكن تحديده في القرن الثالث الهجري(2).

ومنذ بداية القرن الثالث الهجري تميّز الفقه الشيعي عن بقية المدارس الفقهية السنيّة واختلف عنها في عدة مسائل محدّدة لا تعد، وأكثر مما تختلف هذه الأخيرة فيما بينها.

ويضرب «شاخت» عدة أمثلة من الفقه الشيعي الذي يختلف عن الفقه السنّي، ويرى أنها قد دخلت حلبة الجدال عند نهاية القرن الثاني الهجري، وكان أهل المدينة يستخدمون أئمة الشيعة في إسنادهم كما ظهر في كتاب الموطأ وغيره، ولكن هذه الأحاديث لا تميّز صراحة المذاهب الشيعية(3)، مما يدل على أنها كانت مختلطة بالمدارس السنيّة. وأهم مثل يبرهن به «شاخت» على صحة افتراضه هذا مسألة «المسح على الخفّين»، فجمهور الفقهاء يرى أن غسل الرجلين هو فرض لصحة الصلاة، بينما يرى الإمامية أن فرضهما المسح دون غيره. ويعتقد «شاخت» أن هذه المسألة الفقهية لم يكن لها وجود في منتصف القرن الثاني الهجري لأن الإمام أبا حنيفة لم يشر إليها في كتابه «الفقه الأكبر»، كما أنه لم يشر من قريب أو بعيد إلى نقاط الاختلاف مع بقية فقه الشيعة. أما بالنسبة إلى المذهب المالكي فقد أخبر ابن القاسم بأن الإمام مالكاً قد أجاز المسح إبّان السفر فقط، وقد كان يذهب قبل ذلك إلى العمل به عند الحضر،

(1) Schacht, Origins, op. cit, p: 262.

(2) Ibid, op. cit, p. 262.

(3) Ibid, op. cit, p. 263.

ولكنه عدل عن رأيه وذهب إلى التشديد في المسح على الخفين. وعلى ذلك كان المصريون والمدنيون الذين لا يستسيغون المسح في الحضر أو السفر على حدٍّ سواء طبقاً لما رواه الربيع[1]. وبعد أن يرى «شاخت» العديد من آراء المدارس السنيّة حول هذه المسألة واختلافهم فيها يصل إلى نتيجة مفادها أن الجدل حول «مسح الخفين» قد بدأ بين أهل الحديث وبين أتباع مدرسة المدينة القديمة قبل أن يبدأ بين السنّة والشيعة.

ثم يضرب «شاخت» مثلين آخرين ليبرهن على كيفية تمييز الفقه الشيعي عن الفقه السنّي، **أولهما**: يتعلق بالوضع القانوني لأم الولد، **وثانيهما**: يتعلق بزواج المتعة.

وبعد أن يعرض «شاخت» الأصول التاريخية لوضع «أم الولد» القانوني في الجاهلية وكيفية سكوت القرآن عنه، يرى أن هناك اتجاهين حكما هذه المسألة **أولهما**: عتق الأمة عند ولادتها لسيدها، **وثانيهما**: يرى بقاءها على حالتها مع تمتّع وليدها بالحرية. ويذهب «شاخت» إلى أن المدرسة العراقية قد عالجت هذه القضية ونسبت الحل الأول إلى «عمر بن الخطاب والحل الثاني إلى الإمام عليّ»[2]. وقد ظهرت حلولٌ أخرى لهذه المسألة توسطت المذهبين المتطرفين؛ أحدها نسب إلى عبد اللّه بن مسعود ولكن دون إسناد من مدرسة الكوفة التي ترى عتق أم الولد بعد وفاة سيدها.

والذي يهمنا في هذا المثال أنه عندما بدأ الشيعة في تكوين مذهبهم الفقهي وتطويره مالوا في هذه القضية إلى رأي عليّ في مواجهة رأي عمر، وجوّزوا بقاء أم الولد كأمة يجوز لسيدها بيعها والتصرّف فيها كما يشاء، ولم يكن هذا الحق مشتقّاً من المدارس الفقهية القديمة، ولكنه أدخل كتعديل على الفقه السنيّ القائم الذي استعاره الشيعة. ونجد آثار المذهب السنّي المعارض في فقه الشيعة الإمامية الاثني عشرية الذي يرى إمكانية بيع أم الولد ولكنها تصبح حرة بعد وفاته شريطة أن تكون في ملكه وبقاء وليدها على قيد الحياة. ويسمح «الزيديون» ببيع أم الولد ولكنهم يمنعون بيع المدبر[3]، وهو الرأي الذي أخذ قياساً على أم الولد[4].

---

(1) Ibid, op. cit, p. 263.

(2) بتصرف كبير. Ibid, op. cit, p. 265.

(3) المدبر، هو نوع من أنواع عتق الرقيق. ويصبح العبد حرًّا بعد وفاة سيده إذا قال له أنت على دُبُر مني. أي أنك ستصبح حرًّا بعد وفاتي.

(4) Schacht, Origins, op. cit, p: 265.

أما بالنسبة إلى زواج المتعة، والذي يفضل «جولدزيهر» تسميته بـ«النكاح المؤقّت» الذي يبطل حتماً بعد انتهاء الأجل المسمّى وفقاً للاتفاق ودون القيام بأدنى إجراء شكلي للطلاق[1]، فقد رآه «شاخت» أنه أحد الأنظمة العربية القديمة، ونظّمه طبقاً للآية (24) من سورة النساء، وأنه كان كثير الوقوع في الزمن المبكر من الدعوة الإسلامية طبقاً للعديد من الآيات القرآنية في النُّسَخ المنسوبة إلى ابن مسعود، وأبي، وابن عباس، وذلك بإضافة جملة «. . . إلى أجل مسمّى». كما رويت أحاديث كوفية منسوبة إلى ابن مسعود وعن الآثار المروية عن ابن عباس وبعض الصحابة تبيح هذا النوع من الزواج. ولكن المدرسة العراقية والمدينية عارضت زواج المتعة خاصة ما روي عن ابن مسعود بنسخ آية المتعة، وكذلك عن الحديث المسند إلى نافع عن ابن عمر الذي أكّد تحريم الرسول لزواج المتعة، واستندت مدرسة المدينة في هذا التحريم إلى تلك الرواية المشهورة عن عمر بن الخطاب أنه قال: «متعتان كانتا على عهد الرسول ﷺ حلالاً، أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما، متعة الحج ومتعة النساء» ويصف «شاخت» ما نسب إلى عمر من هذا القول بالزيف الذي أملته الظروف[2].

لقد تمّ التنسيق بين هذين المذهبين في الجيل السابق للإمام مالك وتمّ التشديد على تحريم زواج المتعة استناداً إلى أن الرسول أباحه مرة ثم حرمه مرة أخرى. غير أن التنسيق بين هذه الأحاديث والنتائج مستخلصة منها دمجت في سيرة الرسول وأصبح من الصعب التوفيق بينهما ومن الصعوبة بمكان اعتبارها وقائع تاريخية صحيحة[3].

ولكن «الزيدية» وهي أول فرقة شيعية انفصلت عن أهل السنّة أنكرت زواج المتعة إلاّ أن فرقة الإمامية الاثني عشرية اعترفت به لا لشيء إلاّ لأن هذا المنع أُسْند إلى عمر.

ويختتم «شاخت» بحثه حول تطور الفقه الشيعي قائلاً: إن هذا الفقه مستمدٌّ في غالبيته من فقه المدارس السنيّة، وأن الفروق بينهما لا تتعدّى مسائل معدودة أملتها تلك المبادئ السياسية والعقدية التي يتميّز بها الشيعة عن أهل السنّة والجماعة، وبغضّ النظر

---

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق المترجم، ص 202.

(2) Schacht, Origins, op. cit, p: 267.

(3) Ibid, op. cit, p. 267.

عن تفاصيل كل حالة فإن الفقه الإباضي والاثني عشري استعارا العديد من أحكامهما من المدرسة العراقية[1].

لم يعالج «كولسون» النظم الفقهية للفرق الإسلامية في هذا العهد الذي نؤرّخ له، وذلك طبقاً للتسلسل الزمني للحوادث التاريخية ولكنه أفرد لها بحثاً خاصّاً في الفصل الثامن من كتابه بعد دراسته للفقه في العصور الوسطى وبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين المدارس الفقهية المختلفة. وهو في دراسته هذه يبتدئ بالتأصيل التاريخي لنشأة هذه الفرق الإسلامية ولم يخرج في تحليلاته عن تلك التي رواها «جولدزيهر وشاخت» وغيرهما من المؤرّخين العرب والمسلمين على حد سواء. ولكنه يؤكد بعناد وإصرار غريبين أن تطوّر الفقه عند هذه الفرق قد توافق مع التفاعل العام للتطور التاريخي، وأن مادة التشريع أساسية لديها في الأعراف المحلية والأعمال الإدارية شأنها في ذلك شأن بقية المدارس الفقهية السنيّة، ويرى مع «شاخت» أن ظهور فقه هذه الفرق تحدد في القرن الثالث الهجري، وقد كان متفقاً مع فقه أهل السنّة في الطابع العام، وفي الاعتراف بالقرارات الأساسية ذاتها، وإن تأخر في صياغته عن النمط التأليفي الذي صاغ منه أهل السنّة فقههم[2].

وعندما يتحدث «كولسون» عن تطور الفقه عند فرقتي الخوارج والشيعة فإنه لا يوافق «شاخت» فيما ذهب إليه من أن مذاهب الخوارج والشيعة لا تختلف عن مذاهب أهل السنّة الفقهية بأكثر مما تختلف هذه الأخيرة فيما بينها. وهو وإن كان يوافق «شاخت» فيما يتعلق بفقه الخوارج إلاّ أنه يختلف عنه فيما يتعلق بفقه الشيعة الذي يراه متميزاً في شكله النهائي ويبدو في تعارض حاد مع المبادئ الفقهية المعترف بها من قِبَلِ المدارس السنيّة[3].

ويتحدث «كولسون» عن المنهج الأصولي لدى الخوارج والشيعة، الذي يتحدد في اعترافهما بالقرآن والسنّة كمصدرين للتشريع، إلاّ أن منهجهما يختلف بالنسبة إلى رواية السنّة خاصة الشيعة التي لا تقبل رواية الحديث إلاّ عن طريق أحد أئمتهم المعروفين. ويحدد «كولسون» اختلاف المنهجين بين الخوارج وأهل السنّة من جهة

(1) بتصرف كبير. Ibid, op. cit, p. 268.

(2) Coulson; A history of islamic law, op. cit, p. 105.

(3) Ibid, op. cit, p. 105.

وبين الشيعة من جهة أخرى. ويرى اتفاق الخوارج مع أهل السنة على أن المبادئ المتمثلة في الوحي الإلٰهي قد تتسع لحل مشكلات جديدة عن طريق الاجتهاد الفقهي، بينما رفضت غالبية الشيعة أي دور منحه الآخرون للعقل الإنساني، ويوكلون ذلك إلى أئمتهم الذين يلهمهم الله للقيام بهذا الدور دون سواهم[1].

ثم يسهب «كولسون» في وصف البناء التركيبي للفرقة الشيعية، ويصف افتراق هذه الفرقة إلى عدة طوائف كلٌّ لها نظرتها المتميزة حول «معتقد الإمامة» الذي يسيطر على الفقه الشيعي باستثناء الزيدية التي ترى أن حجية الإمام عندهم لا تعلو على حجية غيره من الناس، وأنه يختار من الأمة على أساس كفايته الشخصية، وأنه تجوز عندهم إمامة المفضول مع وجود من هو أفضل منه. واستنتج «كولسون» من اختلاف الشيعة حول «معتقد الإمامة» أن الإجماع ليس مصدراً من مصادر التشريع في أصول الشيعة حيث تحل حجية الإمام محل الرأي المجمع عليه، خلافاً للخوارج والسنّة الذين يعتبر الإجماع عندهم مصدراً أساسيّاً من مصادر الفقه بالرغم من اختلافهم هم الآخرين عن حجية الإجماع بعد الفتنة. ولكن الشيعة لا تعترف بإجماع الصحابة طالما حجبوا الإمامة عن علي بن أبي طالب[2].

ويذهب الإمامية الاثنا عشرية إلى جواز اجتهاد الفقهاء للكشف عن الأحكام الفقهية في أثناء غيبة «الإمام الغائب» الطويلة باعتبارهم وكلاء عنه ومهتدين بهديه، وبذلك فقد أجازوا استخدام العقل البشري للكشف عن الأحكام الشرعية ورأوا أن ذلك أمر تفرضه الوقائع العملية والضرورات الشرعية، ومن هنا جاء اعترافهم بظنيّة الأحكام الفقهية وحجية معيار الإجماع، مع عدم اعتراف فقههم بمبدأ التقليد، لأن علماءهم نادراً ما جوّزوا الخروج على «الفقه المأثور» المدوّن في أمهات كتبهم الفقهية، وهذا هو بعينه فقه الخوارج أيضاً الذي كان يستطيع أن يتطوّر نظريّاً عن طريق ممارسة الاجتهاد إلاّ أنه في الواقع بقي ثابتاً عبر العصور مثل نظيره السنّي سواء بسواء[3].

وعندما يصف «كولسون» خصائص الفقه الخارجي ويضرب بعض الأمثلة على تطبيقاته العملية، فإنه لا يعتبره مجرد مزج اتفاقي لمبادئ السنّة وأحكامهم الفقهية،

---

(1) Ibid, op. cit, p. 106.

(2) بتصرف كبير وبأسلوب من عندنا. Ibid, op. cit, p. 108.

(3) Ibid, op. cit, p. 108.

ولكنه يراه بناءً متماسكاً له روحه وطابعه الخاصان به، مع أن أوجه الاختلاف الفقهي بينهم وبين أي مذهب سنّي آخر لا يتضمن أي مغزى حزبي أو طابع طائفي وإن كانت تؤدي أحياناً إلى نتائج عملية جديرة بالاعتبار[1].

ويرى «كولسون» أن فقه الشيعة يختلف بصورة جذرية عن فقه الخوارج وأهل السنّة على حدٍّ سواء، ويتضمن في بعض نواحيه طابعاً خاصّاً يتعارض تعارضاً حادّاً معها، وضرب كأمثلة على ذلك اختلاف الفقه الاثني عشري عن بقية المذاهب الفقهية الأخرى منها الزيدية والإسماعيلية أيضاً في الأخذ بزواج المتعة. وفي الطلاق الذي يتطلب فيه الفقه الإمامي الاثني عشري بعض الشكليات كضرورة التلفّظ به شفاهاً، وباستخدام لفظ الطلاق أو أحد مترادفاته بحضور شاهدين مع توافر النية الحقيقية على إيقاعه خلافاً لأهل السنّة الذين لا يتطلبون هذه الشروط المحددة في إيقاعه. يضاف إلى ذلك عدم اعتراف الفقه الإمام الاثني عشري بأشكال الطلاق البدعي، الذي شرحناه في مناسبة سابقة، والذي يتحدد في التلّفظ به بعبارة تدل على البينونة أو النطق بثلاث تطليقات في وقت واحد، وعلى ضرورة وقع الطلاق في طهر لم يلتق فيه الزوجان جنسياً، فإذا اختلت هذه الشروط اعتبر «طلاقاً بدعيّاً» ولكنه بالنسبة إلى أهل السنّة صحيح وينتج جميع آثاره القانونية، وإنما هو تفريق خلقي لنهي الناس عن القيام به خلافاً للشيعة الذين لا يعترفون بهذا النوع من الطلاق ويعتبرونه باطلاً ولا ينتج عنه أي آثار قانونية[2].

ثم يسهب «كولسون» في الاختلاف بين الفقه الشيعي والفقه السنّي والخارجي فيما يتعلق بالميراث، ويفصل القول فيه تفصيلاً، ووصل إلى نتيجة مفادها أن هذا الاختلاف أملته المعتقدات السياسية الشيعية، فالأسس التي تتضمن أن علاقة الرحم سبب قوي للميراث كعلاقة التعصيب، وأن استحقاقات العصبات من القرابات غير المباشرة تأتي في المقام التالي لاستحقاقات الفروع الوارثة، إنما تبدو أسساً ضرورية بالنسبة إلى طائفة تنتهي سلسلة الأئمة فيها إلى فاطمة بنت الرسول التي أورثتهم بعض صفات والدها النورانية[3].

---

(1) Ibid, op. cit, p. 109.

(2) بتصرف كبير وشرح من عندنا. Ibid, op. cit, pp. 109 - 113.

(3) Ibid, op. cit, p. 115.

ويدحض «كولسون» ما ذهب إليه «شاخت» من أن فرقة الإمامية الاثني عشرية اعترفت بزواج المتعة لا لشيء إلاّ لأن هذا المنع صادر عن عمر، إذ لو كان هذا التحريم لمجرد أن عمر قد ذهب إليه لكان عليها أن ترفض بهذه السطحية ذاتها أي حكم نسب إلى الخلفاء الثلاثة الأوائل، أو أية تطبيقات عملية حصلت في العهد الإسلامي المبكر. ولكنها لم تقبل تحريم زواج المتعة لأنها استندت في إباحته إلى أدلّة ثبتت لديهم. وكذلك فعلت بالنسبة إلى رفضها الطلاق البدعي، والتزاحم المفترض بين عليّ والعباس على خلافة النبي، وإن كان المثل الأخير أملته الظروف السياسية. ومن هنا فإن الأحكام الفقهية الإمامية تبدو ذات مغزى أعمق من مجرد كونها دفاعاً عن حق عليّ وذرّيته ضد أولئك الحكام السنيين المعترف بهم[1].

ويرى «كولسون» أن تلك الاختلافات الفقهية ليست نابعة دوماً من العوامل السياسية، ولكنها عبارة عن اختلاف منهج الشيعة الإمامية في تفسير أحكام القرآن عن منهج أهل السنّة. وهم يرون أن القرآن يبطل ضمناً العمل بالقواعد العرفية الثابتة إلاّ إذا أقرت صراحة. وأن أحكام القرآن لا تخضع للتعديلات طبقاً لما تسفر عنه التطبيقات بعد نزولها. كما لا تخضع لذات التعديلات من قبل نزولها. وباختصار فإن وجهة نظر أهل السنّة تذهب إلى أن الأحكام القرآنية عبارة عن إصلاحات جزئية مفروضة على القانون القائم، بينما ترى فرقة الإمامية الاثني عشرية أن هذه الأحكام تقدم نوعاً من التغيير لما كان يجري العمل به في الماضي، وتضع المبادئ الأولية لإقامة نظام قانوني جديد تماماً[2].

ويتساءل «كولسون» أخيراً هل يتقدم فقه الإمامية على عقيدتهم السياسية لتدعيمها أو أن عقيدتهم السياسية هي التي تتقدم بفقههم وتحدّد شكله؟.

للإجابة عن السؤال الآنف بيانه يرى «كولسون» أنه من الصعوبة في المجتمع الإسلامي إعطاء المفهوم الغربي لكلمة «السياسية» لأن المناحي السياسية والاعتقادية والتشريعية تمتزج في مفهوم الدولة الإسلامية امتزاجاً لا يقبل التجزئة. فإذا أعطينا مصطلح «سياسة» هذا المعنى الشامل فإن تصوُّر الإمامية الاثني عشرية لوضع الإمامة في الإسلام ومنهجهم التشريعي في فهم أحكام القرآن سيبدو كل منهما وجهاً لمعتقد

---

(1) Ibid, op. cit, p. 116.

(2) Ibid, op. cit, p. 117.

سياسي واحد يكمل الآخر ويتداخل معه[1]. ويرى «كولسون» أن النظرية السياسية السنّية هي عبارة عن مزيج بين المبادئ الإسلامية والأعراف الجاهلية، بينما ترفض الإمامية الاثنا عشرية أية صلة بواقع ما قبل الإسلام، وترى أن المصدر الوحيد للحجية يتمثل فيما أرساه النبي من مبادئ وممارسات بصفته نبياً مرسلاً. وهكذا فإن أهل السنّة يرون أن الإسلام قد أبقى على الأعراف الصالحة وألغى الفاسدة منها، بينما ترى الفرقة الإمامية الاثنا عشرية أن الرسول أقام بداية انطلاقة جديدة في جميع مناحي الحياة[2].

وهكذا يصل «كولسون» في نهاية بحثه إلى خاتمة مفادها أن فقه الإمامية الاثني عشرية عبارة عن تعبير طبيعي ناتج عن فهم خاص لطبيعة الإسلام الذي ارتبط ارتباطاً لا يقبل التجزئة بمذهبهم ومعتقداتهم التي تجسد إيمانهم الديني، وبالتالي فإنه ليس مذهباً مشتقّاً من المذاهب السنيّة عُدِّل سطحيّاً ليتلاءم وطبيعة معتقداتهم السياسية. وهذا هو الأمر الذي يفسّر ذلك التشابه العام لفقه الخوارج مع أهل السنّة، ولاقتراب الفقه الإسماعيلي من منهج الاثني عشرية، مع اعتبار فقه الزيدية خليطاً من مبادئ أهل السنّة والشيعة، بيد أنه مهما كانت درجة اتفاق المذاهب الفقهية الخاصة بهذه الطوائف مع مبادئ أهل السنّة أو مخالفتها لها فإن كل طائفة متمايزة عن غيرها وعن غيرأهل السنّة أيضاً تمايزاً كاملاً، لأن كلاًّ منها تستمد حجيتها من معتقداتها السياسية الدينية الخاصة بها. وكل واحدة من تلك الطوائف وأهل السنّة تنظر إلى بعضها بعضاً على أنها ضالّة ومبتدعة[3].

هكذا استعرضنا عليك آراء المستشرقين حول أثر الفرق الإسلامية في تطوّر الفقه الإسلامي، وهي دراسة موجزة، مبتسرة تخللتها العديد من الهنات والشبهات ولكنها بصورة عامة حاولت إعطاء فكرة واضحة عن مميزات كل فرقة من الناحية الفقهية، وإن كان الرأي الغالب فيها عدم وجود اختلافات جوهرية بينها إلاّ بمقدار ما يوجد من اختلافات بين المدارس الفقهية السنيّة باستثناء بعض القواعد الفقهية التي تميّزت بها الشيعة الإمامية والتي فرضتها عليها ميولُها السياسية ومعتقداتها الأصولية.

وبهذه الدراسة لم يبق أمامنا إلاّ الإشارة بصورة مقتضبة إلى بعض آراء «شاخت»

---

(1) Ibid, op. cit, p. 118.

(2) Ibid, op. cit, p. 118.

(3) Ibid, op. cit, p. 119.

حول تطور الفقه الإسلامي في العصر الأموي والتي نشرها في مجلة المشرق ونقلها الدكتور صلاح الدين المنجد في كتابه: «المنتقى من دراسات المستشرقين» والتي أشار فيها إلى أن الأستاذ «شاخت» أبلغه أن هذه الآراء لا تزال تعبّر عن رأيه في تاريخ الفقه.

يتحدث «شاخت» في مقدمة دراسته تلك عن المنهج الذي سلكه في معالجة تاريخ الفقه الإسلامي. وهو المنهج النقدي الذي توسع فيه علماء أوروبا، وذهبوا فيه بعيداً، وهم إذ فعلوا ذلك فإنهم لم يخرجوا عمّا قام به علماء المسلمين من قبلهم عند تطبيقهم للقواعد النقدية على الأسانيد لغربلة الأحاديث الصحيحة من الموضوعة. وينبّه منذ البداية إلى أن تطبيق المنهج الغربي في الدراسات الإسلامية يؤدي إلى اختلاف كبير في الأساليب والنتائج بين علماء الشرق والغرب، ولكنه لا يعتقد بوجود خلاف جوهري، لأن مبادئ عقائد الإسلام لا تؤثر في الدراسة التاريخية للشرع الإسلامي[1].

ثم يعطي نبذة موجزة عن تاريخ دراسة الفقه في أوروبا، ويراها حديثة التكوين لم تبتدئ إلاّ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكان منْ أساطينها «جولدزيهر»، و«سنوك هرجرونيه» و«برجستراسر»، ويعتبر نفسه تلميذاً للأخيرين شاعراً بجميلهما، فخوراً بهما.

ثم يتعرّض «شاخت» في صفحات طويلة إلى دراسة الفقه الجاهلي الذي يراه غنيّاً بالعديد من القواعد القانونية المتعلقة بالأسرة والمواريث والقصاص والعقود المدنية وبعض القواعد المنظمة للعقود الزراعية والتجارية. ويرى أن لدراسة النظم القانونية الجاهلية أهمية كبيرة لفهم الفقه الإسلامي، ويُشْتَمُّ من هذا القول تأثّر الأخير بتلك القواعد العرفية؛ وهي نغمة طالما ناقشناها وأبطلنا أسانيدها، ومع ذلك فهو وأقرانه يحاولون دوماً إرجاع أصول الفقه الإسلامي إلى تلك العوامل الداخلية والمؤثرات الأجنبية.

ثم أشار إلى أهمية عصر فقهاء المدينة السبعة باعتباره من أهم العصور التي تطور فيها الفقه الإسلامي تطوراً كبيراً. ويرى أن أهميتهم تكمن قبل كل شيء في إدخال المبادئ الإسلامية في القانون العرفي الجاهلي، كما كانوا يعملون على تنظيم الحياة

---

(1) يوسف شاخت، ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، المنتقى من دراسات المستشرقين، جمع وتعليق ونقل الدكتور صلاح الدين المنجد، ج1، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1976، ص 90.

بأسرها، ومنها الحياة التشريعية بقواعد دينية أخلاقية يستمدونها من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، هذه الأحاديث التي ترجع بلا شك إلى عصر قديم جدّاً[1].

يرى «شاخت» أنه من نتائج التطبيق المحتوم المنظم لأعمال القرآن والسنّة أن اشتمل نظاماً من «الأوامر والنواهي» في جميع أبواب الحياة القانونية حتى التي لم ينص القرآن عليها صراحة، وروح هذه «الشريعة المقدسة» تختلف أصلاً عن روح القوانين المدنية كالقانون الروماني مثلاً[2].

ونحن نلاحظ في الفقرتين السابقتين عجباً، فها هو «شاخت» يعترف صراحة أن الأحاديث النبوية ترجع بلا شك إلى عصر قديم جدّاً. وبهذا يناقض كل ما سطره في كتابه «أصول الشريعة المحمدية» من أن هذه الأحاديث قد وضعت بأخرة، وأنها تنظم قواعد قانونية لحوادث ونوازل لا وجود لها في عصر الرسول، وأن أسانيدها مزوَّرة واعتباطية. ونحن لا ندري إن كان ذلك تراجعاً منه أو مجاملة للسامعين إلى محاضراته خاصة أن هذه المحاضرات ألقيت على جمهور من العرب المسلمين بمصر، وبما أن نشر هذه المحاضرات سابق على تأليف كتابه: «أصول الشريعة المحمدية» الذي وضعه عام 1948م[3]. فإنه يكون قد رجع عن هذه النتيجة الهامة طالما كان قد خصص كتابه هذا في الطعن في الأحاديث النبوية سنداً ومتناً، واعتبرها موضوعة بأخرة، ولا تمثل العصر الذي قيلت فيه.

كما أننا دُهِشْنا من قوله: إن روح الشريعة المقدسة يختلف أصلاً عن روح القوانين المدنية كالقانون الروماني، لأنه ما ترك فرصة، ولا محاضرة، ولا تعليقاً، ولا حكماً فقهيّاً إسلاميّاً إلاّ وحاول إرجاعه إلى الأعراف القبلية العربية قبل الإسلام إلى المؤثرات الخارجية وخاصة الديانتين اليهودية والمسيحية، ولو تأمل المرء في جميع أبحاثه سواء تلك المنشورة في كتبه المتعددة أو تلك الموجودة في «الموسوعة الإسلامية» لما وجده قد خرج عن هذه القاعدة التي دحضها في هذه المحاضرات. وهذا يدل على عدم استقرار هؤلاء المستشرقين على رأي واحد معيّن، وانتهاجهم مسالك بعيدة عن الروح العلمية الخالصة.

---

(1) المرجع السابق، ص 95.
(2) المرجع السابق، ص 95.
(3) نشرت محاضرات شاخت في مجلة المشرق (المجلد 33، 1935، ص 262، 361، ص 547).

وصاحبنا وإن كان يشيد بما قام به فقهاء المدينة السبعة من مجهودات أدّت إلى تطور الفقه الإسلامي وإثرائه، إلاّ أنه عندما يصف الحياة القانونية في هذا العصر فإنه يحكم عليها بالتراجع المحض بتأثير القواعد الأخلاقية. ويبرهن على ذلك باستخدام المصطلحات الفقهية كالمشروع، والصحيح، والمكروه، والفاسد، والباطل وغيرها التي تبرز فيها القواعد الأخلاقية أكثر من بروز القواعد القانونية الصرفة[1].

ونحن نرى في تحليلات «شاخت» المتعلقة بعصر الفقهاء السبعة في المدينة الكثير من الغموض والإبهام والتناقض، فأحياناً يصف هؤلاء الفقهاء وغيرهم بأنهم شاركوا في تنظيم مجتمعهم، وقعَّدوا له القواعد القانونية استناداً إلى القرآن والسنّة، ولكنه يؤكد أنهم أدخلوا المبادئ الإسلامية في القانون العرفي الجاهلي، وهذا الحكم غاية في الخطورة إذ يراد به إثبات أن مصادر الفقه الإسلامي مستمدة من الأعراف الجاهلية، وأن ما فعله علماء المسلمين هو الملاءمة بين هذه الأعراف والمصادر الإسلامية التشريعية الأخرى. والحقيقة خلاف ذلك، فقد وجد الإسلام العديد من أعراف الجاهليين الصالحة منها والفاسدة، فأبقى على الصالحة وألغى الفاسدة منها. وبعد ظهور الإسلام أصبح النصّ الفقهي المبني على القرآن والسنّة هو أساس التشريع، فتضاءلت أعراف الجاهليين إلى حدٍّ كبير. يضاف إلى ذلك أن فقهاء المسلمين عندما أخذوا بالعرف في بعض الحالات استناداً إلى ما استخلصوه من الكتاب والسنّة. فهم فسّروا الآية الكريمة ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2]، وهو مراعاة تشريع الأحكام فيما تعوده الناس، وقَبِلَهُ ضميرهم الجماعي، وإرادتهم الضمنية، وأقرّته العقول الناضجة والفطرة السليمة. وإذا كان الأمر خلاف ذلك فإن الناس يقعون في الضيق والحرج، وهم بذلك مدفوعون طبقاً للآية الكريمة إلى اعتبار العرف من أنه راجع إلى أصل رفع الحرج الثابت بالكتاب[3]. أما استنادهم إلى السنّة في تقرير العرف كمصدر تشريعي ثانوي فهو قول رسول الله ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن**». ويدل هذا الحديث على أن الأعراف الصالحة التي ارتضتها الجماعة الإسلامية يمكن الأخذ بها، واستنباط الأحكام منها.

إن فقهاء الأصول لا يعتبرون العرف كدليل خاص من الأدلّة الشرعية، لأنه دخل

(1) المرجع السابق، ص 96.
(2) سورة الحج، الآية: 78.
(3) محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، 1969، ص 331.

الشريعة الإسلامية من أبواب مختلفة منها: أن بعض الأحاديث النبوية مبنيّة على العرف، ومن الطبيعي عندما تكون الأحكام مبنية على العرف أن يرجع إليه في تفسيرها وتفهم معانيها. ومنها: أن سنّة الرسول التقريرية أكدت الكثير من العادات العربية، عندما سكتت عنها ورضيت بها ولم يشرع خلافها فأصبحت جزءاً من العادات الإسلامية المبنية على السنّة. ومنها: أنه إذا تكوّنت أعراف جديدة بمقتضى الحاجة، أو إذا وجد العرب عادات وأعرافاً في الأقاليم المفتوحة، وليس هناك نصّ يخالفها في القرآن أو السنّة عملوا بها ثم أدخلوها في التشريع الإسلامي من باب إجماع المجتهدين، أو من باب الأدلّة التشريعية الأخرى كالاستحسان والاستصلاح وغيرهما[1].

ونحن لو استقصينا آراء وفتاوى الأئمة المجتهدين لوجدنا فيها الكثير من الأحكام التي روعي فيها العرف الصالح. فالإمام «مالك» يبني الكثير من أحكامه على عمل أهل المدينة الذي هو في حقيقة الحال ما تعارفوا عليه وقبلوا به، وارتضوه طريقة ومنهاجاً لسلوكهم. وهذا الإمام الشافعي يأخذ بعين الاعتبار تغيّر الأعراف والظروف المحيطة بالزمان والمكان فينشئ مذهباً فقهيّاً في بغداد، ثم عندما ينتقل إلى مصر ينشئ مذهباً آخر نظراً لتغيّر الأعراف في كلا البلدين: وهؤلاء فقهاء الحنفية يراعون الأعراف في العديد من أحكامهم، فإذا اختلف المتداعيان ولا بيّنة لأحدهما فالقول عندهم لمن شهد له العرف. ومن هناك كان أخذ فقهاء المسلمين بالعرف واعتباره مصدراً خصباً في التشريع والفتوى والقضاء، وهو كما يجب مراعاته في تشريع الأحكام وابتنائها عليه يجب أن يراعى في تفسير النصوص فيخصص العرف الصحيح العام، ويقيد المطلق ويترك به القياس[2].

هذا هو العرف الذي أخذ به فقهاء المسلمين، وليس ذلك الذي عَناهُ المستشرقون عندما يُكرِّرون في كل مناسبة أن هؤلاء الفقهاء استمدّوا أحكامهم من الأعراف العربية القديمة وأدخلوها في صلب الشريعة الإسلامية دونما تدقيق أو استناد إلى المصادر الإسلامية المعتمدة كالقرآن الكريم والسنّة النبوية. إذ لا خلاف بين العلماء على الاعتداد بالأعراف المخالفة لأدلّة الشرع وأحكامه بل يجب إلغاؤها، كتعارف الناس على شرب الخمور، والتعامل بالربا، ولعب الميسر، ومشي النساء وراء

(1) صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، المرجع السابق، ص 240.
(2) محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، المرجع السابق، ص 333.

الجنائز، وإضاءة الشموع على المقابر. وغير ذلك من الأمور المحرّمة شرعاً لما يترتب عليها من المفاسد الدينية والاجتماعية الثابتة التي لا تتغيّر بتغيّر الظروف والعادات[1].

كما أن اتفاق العلماء على اعتبار الأعراف الصالحة والاعتداد بها في الاستنباط وتشريع الأحكام من الأمور المعروفة والمشهورة والمباحة شرعاً. خاصة إذا كانت هذه الأعراف لا تخالف دليلاً من الأدلّة الشرعية ولا قاعدة من قواعده الأساسية، كتعارف الناس على العديد من العادات التجارية والخطط السياسية والأنظمة القضائية والاجتماعية التي تتطلّبها حاجاتهم وتستدعيها مصالحهم. ومن هنا كان الإسلام أقرّ الكثير من الأمور التي تعارف عليها العرب قبل الإسلام، بعد أن نظمها لهم كالبيع والرهن والإجارة والزواج، وفرض الديّة على عاقلة القاتل، وبناء الإرث والولاية في الزواج على العصبية. هذا هو العرف الذي طبّقه فقهاء المسلمين وعملوا به في قضائهم وفتاواهم وأحكامهم وليس ذلك الذي عناه المستشرقون بمطلق العرف سواء أكان الذي في الجاهلية مهما كان نوعه أو ذلك الذي وجده المسلمون في الأراضي المفتوحة فأخذوا به دون أن يطوعوه إلى أحكام الشرع. وهكذا فإن الغرض من المصادر الخصبة إلى التشريع والقضاء والفتوى، وفي اعتبار الشريعة والفقهاء له على هذا الوجه دليل على خصوبة الفقه الإسلامي وفتوّته وجدارته للحكم بين الخلق في أي زمان كانوا وفي أي مكان وجدوا حتى يرث الله الأرض ومن عليها[2].

وإذا كان «شاخت» أشار إلى أهمية عصر فقهاء المدينة السبعة في تطور الفقه، فإنه لم يفصل فيه القول تفصيلاً، ولكنه أورد شذرات عن مصدر الفقه في هذا العصر المتمثل في القرآن والسنة والقانون العرفي الجاهلي، ثم انتقل إلى بيان مصادر الفقه الكبرى في هذا العصر وحدّدها بموطأ الإمام مالك مع وصفه الأحدث تاريخيّاً، وكتاب «اختلاف الفقهاء» لابن جرير الطبري، وكتاب «أخبار القضاة» لأبي بكر وكيع القاضي. وأنت ترى أن هذه المصادر لم تكن نتاج العصر الأموي الذي ظهر فيه فقهاء المدينة السبعة، وإنما كان نتاج العصور التالية له، وإن كانت تعطي لمحة واضحة عن تطوّر الفقه في هذا العصر الذي نؤرّخ له، ولكن يجب على «شاخت» منهجياً ألا يذكرها في هذا السياق، وعليه أن يضعها في سياقها طبقاً للتسلسل الزمني لها. كما أن «شاخت»

(1) زكي الدين شعبان، أصول الفقه، المرجع السابق، ص 182.

(2) المرجع السابق، ص 187.

وغيره من المستشرقين الذين عرضنا عليك آراءهم حول تطوّر الفقه في هذه المرحلة لم يبيّنوا لنا خصائص هذا الفقه ومميزاته وظهور مدرستي الحديث والرأي في إطاره، وكل ما عالجوه في مباحث متفرّقة خصائص فقه الفرق الإسلامية التي ظهرت في ذلك العهد طبقاً لما أسلفنا لك بيانه. وعلينا من الناحية المنهجية أن نشير إلى هذه الخصائص حتى نستكمل الموضوع من جميع جوانبه ونتلافى النقص الذي شاب دراستهم.

لقد تميز هذا العصر الذي نؤرّخ لتطوّر الفقه في زمانه بالصراع السياسي على السلطة الذي أدّى إلى انقسام المسلمين إلى شيع وأحزاب متناحرة متنافرة متنافسة. وأدّى هذا الانقسام السياسي إلى ظهور فقه خاص لكل فرقة من الفرق الإسلامية التي أشرنا إليها في إبانها. وكان لهذا الانقسام السياسي أثره على استنباط الأحكام الشرعية واختلاف مصادرها إلى يوم الناس هذا. الأمر الذي أدّى إلى إثراء الفقه الإسلامي من جهة، كما أدّى إلى تعميق الخلافات الفقهية من جهة أخرى.

كما تميّز هذا العصر بتفرّق علماء المسلمين في الأمصار الإسلامية. فقد غادر الصحابة المدينة بعد وفاة عمر، وبعد انتقال الثقل السياسي منها إلى الأقاليم الإسلامية المفتوحة كالكوفة ودمشق. وأدّى هذا الانتقال إلى تخريج جماعة من العلماء من هذه الأمصار على أيدي الصحابة الأوائل فواصلوا المسيرة العلمية التي أدّت في النهاية إلى ظهور المدارس الفقهية السنيّة الكبرى بعد أن تحددت بوضوح مدرستا الحديث والرأي. وكما كان لهذا العامل من إيجابيات كانت له سلبيات أيضاً، فقد تعزّز الاتصال بعضهم اتصالاً علميّاً بسبب بُعْدِ المسافة وصعوبة المواصلات، وكان من نتيجة ذلك اختلاف الأحكام الفقهية، ولم تحدث محاولة للتوفيق بين هذه الأحكام أو نزول فريق على رأي فريق آخر لتمسّك كل قطر بفتاوى علمائه وأحاديثهم.

وتميّزت هذه المرحلة بأمر خطير للغاية وهو وضع الأحاديث النبوية التي استخدمت للدفاع عن المصالح السياسية للفرق الإسلامية، ولقيام بعض أعداء الإسلام من يهود وفرس وروم الذين غلبوا على أمرهم بوضع الأحاديث المكذوبة في التشبيه، وتحريم الحلال، وتحليل الحرام، ومن ضمن هؤلاء «عبد اللّه بن سبأ» وأضرابه الذين تستّروا بالإسلام ليتمكّنوا من تخريبه داخليّاً[1]. ولعلّ أهم ميزة للفقه في هذا العصر ظهور نزعتي أهل الحديث وأهل الرأي التي أدت إلى تكوين المدارس الفقهية الكبرى في العصر اللاحق لهذه المرحلة التي نؤرّخ لها.

---

(1) الشيخ عبد العال عطوة، مدخل لدراسة الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 251.

لقد كان منشأ الاختلاف بين أهل الحديث وأهل الرأي، اختلاف الصحابة في العصر الأول في المسائل الاجتهادية التي لا تنظمها نصوص قرآنية أو حديثية، مع أنهم كانوا لا يتوسعون كثيراً في استخدام الرأي، ويضيقونه في أضيق نطاق. وكان بعضٌ منهم لا يتعدّى ما يستنبطه من الأحاديث فلا يتجاوزها، وبعضهم الآخر يستخدم عقله في إطار المصلحة التي تبنى عليها الأحكام الشرعية فكانوا إذا لم يجدوا نصّاً صريحاً في قضية مطروحة أمامهم قالوا فيها برأيهم. أما أصحاب المنهج الأول فهم «أهل المدينة» وسمّوا بأهل الحديث، وأما أصحاب منهج الرأي فهم من العراقيين وأطلق عليهم أهل الرأي. فالأوّلون يقفون عند ظواهر النصوص بدون بحث في عللها وقلّما يفتون برأي، والآخرون يبحثون عن علل الأحكام وربط المسائل بعضها ببعض ولا يحجمون عن الرأي إذا لم يكن لديهم أثر(1).

ولكن الحقيقة أن الاختلاف بين المدرستين لم يكن بذلك العمق الذي صوّره لنا «جولدزيهر» في كتابه «دراسات محمدية» فأهل الحديث وإن كانوا يعتمدون في المقام الأول على الأحاديث النبوية وغالبيتهم من سكان المدينة وباعتبارها مهبطاً للوحي السماوي ودار إقامة للرسول حتى وفاته فيها، واتخاذها عاصمة للمسلمين في العصور الأولى للإسلام، فقد استند علماؤها إلى الحديث لهذه الأسباب، كما أنهم أوجدوا ثروة عظيمة من أسانيد الأحكام، فكان أهل الحجاز كلما جدّت لهم حادثة يجدون حكمها فيما عندهم من الآثار، ولم يجدوا حاجة إلى استعمال الرأي، ومما ساعد على ذلك طبيعة الحياة البدوية بالحجاز التي تقلّ فيها المشاكل لندرة ما يعرض عليهم من الأقضية والفتاوى التي لم تقع في عهد الصحابة، الأمر الذي زهّد أكثرهم في الرأي وحال بينهم وبين النظر في مقاصد الأحكام وعللها. ولكن أهل الحديث قد استخدموا الرأي في بعض القضايا التي طُرِحت عليهم، ولم ينبذوه جملة وتفصيلاً، اللهمّ إلاّ أصحاب المذهب الظاهري الذين انكروا استنباط الأحكام عن طريق القياس، ولم يأخذوا إلا بظواهر النصوص فجمد الفقه عندهم ولم يتطوّر إلى الأفضل والأمام.

أما بالنسبة إلى أهل الرأي فقد نسبوا إلى العراق، فازدهر الفقه في مدنه كالكوفة والبصرة، وكانت الكوفة عاصمة الدولة الإسلامية إبّان خلافة الإمام عليّ فنزل بها الكثير من الصحابة كابن مسعود، وسعد بن أبي وقاص، وعمّار بن ياسر، وأبي

(1) الشيخ محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 120.

موسى الأشعري، وأنس بن مالك، وابن عباس وغيرهم، وكان أكثرهم استعمالاً للرأي «عبد اللّه بن مسعود». وكان الفقهاء يعتمدون في فتواهم وقضائهم على القرآن والسنّة والرأي، وكانوا يرون أن أحكام الشريعة قُرّرت لمقاصد هدف الشارع إليها وهي تحقيق مصالح الناس. وكانوا يعتمدون قليلاً على الحديث لكثرة الوضع فيه في زمانهم. وكان على رأس مدرستي الرأي «إبراهيم النخعي» تلميذ علقمة بن قيس النخعي، الذي أخذ الفقه بدوره عن «عبد اللّه بن مسعود».

ومما ساعد على انتشار الرأي في أحكام الفقه بالعراق، تميّزه بالحضارة واختلاطه بفارس، وكثرة الأحداث الاجتماعية به، بالإضافة إلى أنهم اكتفوا في الحديث بما أخذوه عن علماء الصحابة الذين سكنوا العراق ولم يقبلوا الحديث إلاّ ما كان مشهوراً بالصحة مما دعا إلى ردّ الكثير من المرويات لاتهامها بالضعف، والسبب في ذلك تفشيّ الأحزاب السياسية في العراق، وكثرة الفتن به، ووجود الموالي بكثرة بين ربوعه، ومع ذلك فإنه من خطل الرأي الجزم بأن هذه المدرسة اعتمدت الرأي في استنباطها الأحكام الشرعية ونبذت الأحاديث بصورة مطلقة. ولكن الحقيقة خلاف ذلك فإن فقهاءها كثيراً ما يستخدمون الأحاديث التي يرونها صحيحة في فتاويهم وأقضيتهم.

هكذا وصلنا في خاتمة هذا المبحث إلى استعراض آراء المستشرقين حول تطوّر الفقه في عهد الدولة الأموية. وبيّنا خصائصه ومميزاته، وأثر الفرق الإسلامية في تطوره كل ذلك من وجهة نظر استشراقية. وقد حاولنا الرد على شبهات المستشرقين في هذه الأمور، بعد أن تتبّعنا آراءهم وفندنا مزاعمهم التي لا تتفق والحقيقة العلمية، فإذا كان ذلك كذلك فما رأي المستشرقين في تطورّ الفقه في عصر الأئمة المجتهدين؟ هذا ما سنحاول دراسته في المطلب التالي.

المطلب الرابع

تطوّر الفقه في عَهد الأئِمّة المجتهدين

إن ظهور المدارس الفقهية الكبرى منذ بداية النصف الثاني من القرن الهجري الثاني عبارة عن تطور طبيعي وحتمي لمدرستي الحديث والرأي. وهذا التطور أملته عدة عوامل على الباحث أن يأخذها جميعاً بعين الاعتبار، حتى يتمكّن من معرفة تطوّر

الفقه في هذه المرحلة الزمنية التي تبتدئ من منتصف القرن الثاني الهجري إلى نهاية القرن الرابع الهجري.

ففي هذه المرحلة أخذ نجم الدولة الأموية في الزوال بعد أن تكالبت عليها المحن من عدة جهات، فهؤلاء الهاشميون يتّحدون مع بعضهم ويتآمرون عليها من أطرافها، ويؤلبون أنصارهم عليها حتى تمكّنوا في النهاية من تدميرها نهائيّاً في معركة «الزاب». وهؤلاء العديد من الأقطار الإسلامية الأخرى التي كانت تابعة لهم خاصة في إفريقيا الشمالية ينقضّون عليها، ويثورون على ولاتها، ويبيدون أحسن فرقها العسكرية ويتركونها جثة ملقاة سهلت على أعدائها من البيت الهاشمي اقتطاعها ومواراتها التراب. وهؤلاء نفر من علماء المسلمين وثقاتهم ينفرون من تصرّفات بعض ولاة بني أمية فيُبدُون معارضة داخلية سلبية ولكنها ناجعة عندما استطاعوا تأليب الشعوب الإسلامية عليها فكانت عاملاً أساسيّاً لا نهيارها. وأولئك قبل هؤلاء جميعاً الخوارج الذين خاضوا معها حرباً ضروساً لا هوادة فيها فلّوا من حدّ سيفها، وأوهنوا من قدرتها، وشلّوا فرقاً كثيرة من عسكرها، الأمر الذي ساعد الهاشميين على القضاء النهائي عليها.

وعندما استولت الدولة العباسية على السلطة بعد حروب طاحنة وأمسكت زمام الأمر قضت على منافسها الداخلي وهو البيت العلوي بعد أن حملت لواء الدعوة العباسية باسمه، ثم قضت على دعاتها الذين مهّدوا لها الثورة في خراسان، أخيراً قضت على «أبي مسلم الخراساني» الذي حمل لواء دولتها، وأباد أعداءها، ومكّن لسلطانها الاستقرار والبقاء. وكانت النتيجة المباشرة لقيام الدولة العباسية انفصال «إسبانيا» عن بقية العالم الإسلامي بعد أن أسّس «عبد الرحمٰن الداخل» إمارته الأموية هناك. وهذا أول انقسام سياسي إسلامي ما لبث أن تلته انقسامات أخرى على مرّ الزمان حتى وصلت الأمة الإسلامية إلى ما عليه الآن من التجزئة والفُرقة والانقسام. وكانت النتيجة الثانية لقيام هذه الدولة انقسام الشيعة إلى فرق متعدّدة أخذت تشتغل في الظلام للسيطرة على السلطة الدينية والدنيوية. وكان نتيجة هذا الانقسام ظهور الفقه الشيعي الذي أشرنا إلى خصائصه في المطلب السابق. أما النتيجة الثالثة لقيام دولة بني العباس فهي اعتمادها على العنصر الفارسي ثم التركي في مواجهة العنصر العربي الذي كان عماد الدولة الأموية الأمر الذي أدّى في النهاية إلى ضعفها وانهيارها ثم سقوطها نهائيّاً أمام الغزو المغولي عام 565 هجرية. وتتمثل النتيجة الرابعة لقيام هذه الدولة

باتساع الحضارة الإسلامية ورقيّها وازدهارها وبلوغها شأواً من التقدّم بحيث أصبحت رائدة الحضارة الإنسانية بعد أن تمثلتها جميعها وصهرتها في بوتقة الحضارة العربية الإسلامية التي استوعبت حضارة الهند والفرس واليونان والرومان. وقد أدّى هذا التطور الحضاري الخصب إلى تطوّر الفقه الإسلامي وازدهاره وسلوكه مناهج جديدة في التعليل والاستنباط أدّى إلى وصوله إلى الذُّرى في عهد الأئمة المجتهدين الذين نؤرّخ لتطوُّر الفقه في زمانهم.

لقد أدّى انتشار الحضارة العربية الإسلامية إلى الاطلاع على الثقافات الإنسانية السابقة في جميع مجالات الحياة الخاصة في ميدان الفلسفة والرياضيات والسياسة والاقتصاد، إلا أن مجال الفقه لم ينل من هذا الازدهار المذهل إلاّ النزر اليسير، لأنه عبارة من علم عربي إسلامي لم يستفد كثيراً من هذا الامتزاج الحضاري العالمي في عهد الدولة العباسية مهما قيل من تأثّره بالقانون الروماني أو بتعاليم الديانتين اليهودية والمسيحية. ولكن الفقه الإسلامي استفاد من هذه النهضة الحضارية من خلال الاهتمام بالعلوم الإسلامية الخالصة التي تعزّزت بالمدارس الفلسفية المختلفة بعد أن دخل علم الكلام مجال الجدل والمناظرة واستتبع ذلك حتماً دخول هذا العنصر الكلامي إلى الفقه الإسلامي الذي ساعده على تقعيد القواعد الفقهية وتطويرها بما يلائم هذه الحركة الحضارية الواسعة، ففي هذا العهد زاد الاهتمام بالدراسات القرآنية، فانتشر حفاظ القرآن في جميع الأقطار الإسلامية وظهر على إثرها علم القراءات الذي تعرّضنا له في الجزء الأول من كتابنا.

وفي هذا العهد وقعت العناية بتفسير القرآن الكريم بالمعنى العلمي للمصطلح، بعد أن كان يفسّر من خلال الأحاديث النبوية، ومن خلال الصحابة. وقد بدأ العلماء يدوّنون التفاسير القرآنية المأخوذة عن ابن عباس وابن مسعود وأبي بن كعب وغيرهم، حتى وصل هذا التدوين التفسيري إلى ذروته عند ابن جرير الطبري الذي أخرج لنا عبقريته في التفسير بالمأثور الذي يعتبر أعظم تفسير للقرآن على مرّ العصور. ثم تتالت التفسيرات الأخرى بعده وهي موصومة بمناهج مفسّريها كالتفسير الصوفي، والتفسير المعتزلي، والتفسير الشيعي، والتفسير العلمي، وقد كان للفقه نصيبٌ في هذه التفسيرات فكثير من الآيات فسّرت طبقاً لما يتطلّبه الفقه من حلول لقضايا ونوازل منظورة يستعان بها في إيجاد أحكام لها عن طريق تفسير هذه الآيات. بل إنه ظهر إلى عالم التفسير ما يمكن أن نطلق عليه علميّاً تفسير الفقهاء الذي بدأ فعلاً منذ عهد

الصحابة عندما كانوا يفزعون إلى الآيات القرآنية لاستنباط الأحكام الشرعية منها. وقد كان لهذا التفسير أثره في اختلاف الأحكام كما ذكرنا لاختلاف المفسّرين على الحكم المستنبط من القرآن، ومع ذلك فقد أدى هذا التفسير إلى تطور الفقه والدفع به خطوات حثيثة إلى الأمام.

أما في هذه المرحلة التي نؤرّخ لتطوّر الفقه فيها، وهي مرحلة قيام المدارس الفقهية، فقد جدّت حوادث جديدة للمسلمين لم يسبق لمن تقدمهم حكم عليها فأخذ كل فقيه يبحث عن حلول لهذه المشاكل المستجدة طبقاً لنصوص القرآن والأحاديث النبوية ثم يصدر حكمه عليها بما ينقدح في ذهنه ويعتقد أنه هو الحق، وكان الفقهاء يتفقون في هذه الحلول ويختلفون.

وقد كان لظهور الفرق الإسلامية أثره في اختلاف التفسير الفقهي للقرآن، فكل فرقة تحاول تطويع النصوص لمبادئها ومعتقداتها، فللخوارج تفسير، وللشيعة تفسير، وللمعتزلة تفسير، ولأهل السنّة تفاسير. إلاّ أن الباحث المدقّق يمكنه ملاحظة عدم ظهور تفاسير فقهية معتبرة في هذه المرحلة التي نتناولها بالدرس والتحليل اللهمّ إلاّ متفرّقات مأثورة عن فقهاء الصحابة والتابعين يرويها عنهم أصحاب الكتب المختلفة. أما بعد هذه المرحلة فقد كثرت التفاسير الفقهية التي أثّرت بكل تأكيد في تطوّر الفقه كتفسير أبي بكر الرازي الجصاص، وكتفسير أبي الحسن الطبري المعروف بالكيا الهراسي الموسوم «بأحكام القرآن». وتفسير أبي بكر بن العربي المعروف «بأحكام القرآن»، وتفسير أبي عبد اللّه القرطبي المعروف بـ«الجامع لأحكام القرآن» وغيرها من التفاسير الشيعية الفقهية الأخرى[1].

تميّز هذا العهد بالإضافة إلى التفسير الفقهي للقرآن بتدوين السنّة بعد أن كانت متفرقة محمولة في صدور الرواة والعلماء. ولكننا أشرنا في الجزء الأول من كتابنا إلى الآراء التي رجحت هذا التدوين إلى عِهد مبكر وهو عهد الرسول والخلفاء الراشدين. ومع ذلك فإن التدوين الرسمي بدأ في هذا العهد، فأخذ العلماء يضمّون الأحاديث ذات الموضوعات الواحدة بعضها إلى بعض كأحاديث الصلاة، وأحاديث الصيام وما شابه ذلك. وأول من ينسب إليه هذا الفضل الإمام «مالك» صاحب الموطأ في المدينة، وابن جريج بمكة، وسفيان الثوري بالكوفة، وحماد بن سلمة، وسعيد بن أبي عروبة

---

(1) د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 436 ـ 437.

بالبصرة، وهشيم بن بشير بواسط، وعبد الرحمٰن الأوزاعي في الشام، ومعمر بن راشد في اليمن، وعبد اللّه بن المبارك في خراسان، وجرير بن عبد الحميد بالري[1].

ثم دُوِّنت السنّة على أساس المسانيد وهو جمع الأحاديث التي جاءت من رواية راوٍ معيّن كتلك التي رواها عمر وعائشة وأبو هريرة وأطلقت عليها مسانيد منسوبة إلى رواتها وأهم هذه المسانيد جميعها مسند ابن حنبل.

ثم دُوّنت السنّة أخيراً على طريقة المواضيع، ولكن مع التحرّي الدقيق بصحتها ككتب الصحاح الستة. وهذا النوع من التدوين يمتاز بجمع الكثير من المرويات لأنها جاءت بعد شيوع الرواية، واستخراج كل محدث ما عنده من الأحاديث لحاجة المسلمين إليها في معرفة أحكام الله. وامتاز كذلك بتمحيص الحديث وبيان الصحيح من الموضوع، وقد أدّت هذه الطريقة في النهاية إلى نشأة «علم الجرح والتعديل» الذي يعتبر من المناهج الإنسانية الخالدة في التثبت من المعلومات الصحيحة ونقض المفاهيم الباطلة ودحضها. وقد طبقه علماء المسلمين على الأحاديث حتى يميّزوا الصحيح من الموضوع وتناول هذا المنهج أسانيد الأحاديث ومتنها على حدٍّ سواء.

وهكذا أصبحت السنّة علماً مستقلاً في هذه المرحلة وساعدت على تطوُّر الفقه وتقدمه وازدهاره لركون الفقهاء إليها واستخدام النصوص الصحيحة منها في استنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية.

ولم تقتصر مميزات هذا العصر على التفسير الفقهي للقرآن أو تدوين الأحاديث وجمعها والتمييز بين صحيحها وموضوعها، ولكنها تعدّتها إلى مناحٍ أخرى كان لها أكبر الأثر في تطور الفقه من جهة، وفي ظهور المدارس الفقهية الكبرى من جهة أخرى؛ أهمها على الإطلاق ظهور «علم الأصول» الذي استخدمه الفقهاء كمنهج علمي صارم لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وهذا العلم يحتاج إلى بيان كاف لأهميته القصوى في تطور علم الفقه سنتعرّض له في مطلب خاص به. وبجانب ذلك ظهرت علوم أخرى ساعدت على تطوّر الفقه منها: اللغة والنحو، والبلاغة والأدب، وعلم الكلام، والفلسفة والفلك وغيرها من العلوم التي ساعدت على ازدهار الفقه وتطويره ليساير المستجدات والنوازل ويقدم لها الحلول الناجعة.

(1) الشيخ محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 151.

إن العوامل الآنف بيانها ساعدت على ازدهار الفقه وتطوّره وجعلته علماً قائماً بذاته يسير في خطى حثيثة نحو الكمال، فتتضح حدوده، وتتبيّن معالمه، وتتبلور مسائله حتى أصبح علماً مستقلاً لوحده، له علماؤه ومختصّوه والقائمون بشأنه. فلمّوا شتاته، وقعَّدوا قواعده، وجذَّروا أصوله، وفرَّعوا قضاياه ومسائله مستخدمين في ذلك تفسير الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية مستنبطين منها عن طريق الاجتهاد بالرأي القواعد الفقهية العملية وبذلك أصبح للمسلمين علم قائم بذاته أطلق عليه «علم الفقه».
وفي هذا العصر بالذات ظهرت المدارس الفقهية الكبرى التي تميّزت في مناهجها بالأخذ بمصادر الفقه المختلفة طبقاً لاجتهادات علمائها، مع استنادات كما ذكرنا إلى مدرستي الرأي والحديث القديمتين. وكان اختلافهما راجعاً إلى مقدار أخذهما بالرأي وقربهما أو بُعْدهما منه، أو أخذهما بالحديث واستنادهما بصورة أساسية إليه. فهذا الإمام أبو حنيفة يأخذ بالرأي ويتوسع فيه كثيراً ولكنه لا يهمل الأحاديث بصورة مطلقة. وهذا داود الظاهري ينكر الرأي ويأخذ بالنصوص دون غيرها، وبين هذين الرأيين ظهرت المدارس الأخرى التي توسّطت بينهما كالمدرسة المالكية والشافعية والحنبلية.
ولكن نظراً لاختلاط العلماء، ورحلتهم إلى الأمصار المختلفة طلباً للحديث والعلم والفقه وكثرة المجادلات العلمية بينهم، تطوّرت هذه المدارس الفقهية حتى فقدت الكثير من خصوصياتها وزالت الحدود الفاصلة بينها حتى ذهب بعض العلماء إلى تصنيف مدرسة أبي حنيفة ومالك والشافعي بمدرسة الرأي، وتصنيف مدرسة ابن حنبل بمدرسة الحديث كما ذهب ابن قتيبة إلى هذا التصنيف[1]. وذهب الشهرستاني إلى تصنيف أبي حنيفة من مدرسة الرأي وتصنيف مالك والشافعي وابن حنبل من مدرسة الحديث[2]. أما نحن فنرى أن الشافعي لا يمكن تصنيفه من إحدى هاتين المدرستين لأنه جمع في الحقيقة بينهما طبقاً للنتائج العملية التي توصلنا إليها في بحثنا[3].

بعد أن عرضنا السمات الأساسية لهذا العصر الذي نؤرخ له، والذي حاولنا أن نعطيَ للقارئ من خلالها الأسباب الرئيسة التي قادت إلى نشأة المدارس الفقهية

(1) ابن قتيبة، كتاب المعارف، ص 216 وما بعدها.
(2) الشهرستاني، الملل والنحل، ص 16.
(3) HADJ, Sassi salem, origines et developpement de la science d'usûl al-fiqh chez al shafci; et Ghazali, thère de doctorat, Paris - sorbonne, 1984.

الكبرى، علينا أن نعود إلى طرح هذا الموضوع من وجهة نظر المستشرقين حتى نتبيّن آراءهم وتفكيرهم وطريقة تحليلهم واستعراضهم له.

فهذا «جولدزيهر» يعالج تطوّر الفقه في هذه المرحلة بشيء من العموميات دون الدخول في التفاصيل المعقّدة، ويرى أنه بجانب مدرسة الحديث التي شابها الكثير من الشك حول صحة الأحاديث المستندة إليها، فقد ظهرت طريقة سادت منذ بدء الفقه، كان أصحابها يستعملون بجانب الأحاديث الصحيحة عندهم وسائل ثابتة لاستنتاج القواعد الدينية، ثم إن هذه العلاقات المتجددة كان من الأفضل تقنينها باستخدام القياس والاستنتاج والرأي الشخصي أيضاً، ولا يترك الحديث عندما يقوم على أساس ثابت، ولكن الاستنتاج الحر يأخذ مكانه بجانبه كطريقة صحيحة للفقه ومطلوبة أيضاً[1].

ويرى جولدزيهر أن أهم عمل أضيف إلى الثقافة العقلية الإسلامية في هذه المرحلة هو ظهور «علم الفقه» ذلك القانون الذي انحطّ بعد ذلك بالتفصيلات الكثيرة في طريقة الحياة الدينية والمعرفة الدينية انحطاطاً سيّئاً[2]. ولكنه لا يبرهن لنا عن كيفية حصول هذا الانحطاط وإنما يرسل القول إرسالاً، ولا يؤصله أو يُجَذِّرُه أو يقدم الأدلّة التي تسنده وبالتالي فإنه بالإمكان اطراحه ما لم يراع المناهج العلمية الثابتة بالخصوص. ونفس الحكم يمكننا إصداره على ما تفوه به في فقرة سابقة من حديثه الذي ذكر فيه أن التعاليم الفقهية والتفصيلات المستعملة قد تأثرت بثقافات أجنبية، كما أن المعارف الفقهية الإسلامية تحمل على سبيل المثال ـ كما حقق ذلك البحث الحديث تحقيقاً ثابتاً ـ آثاراً غير منكورة من الفقه الروماني، سواء في ذلك من الناحية المنهجية، أو من ناحية الأحكام الفرعية[3]. وهذا الحكم الذي أصدره لم يقدم الدليل العلمي على صحته، وإنما ألقاه على عواهنه دونما تدبّر وتبصّر ولا يلتفت إليه شأنه في ذلك شأن بقية أحكام زملائه في هذا الصدد.

وبعد عرض مطوّل لوصف الحركة الدينية للدولة العباسية ومقابلتها بما كانت عليه الدولة الأموية يصل «جولدزيهر» إلى نتيجة مفادها أن المدينة لم تكن وحدها التي

---

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق المترجم، ص 47.
(2) المرجع السابق، ص 47.
(3) المرجع السابق، ص 47. بتصرف والأسلوب من عندنا.

تهتم بروح الفقه الديني في هذا العصر، بل شمل هذا الاهتمام بقية المراكز العلمية المبثوثة في الأقاليم الإسلامية الأخرى خاصة فيما بين النهرين، ومن هنا اتسعت في أجزاء الدولة البعيدة، وتطوّرت في ظلال الخلفاء دراية علم الفقه، وحمل الناس الحديث هنا وهناك، وأخذ الناس يستنتجون ـ مما هو عندهم ـ مبادئ وأحكاماً جديدة[1].

ويؤكد «جولدزيهر» اختلاف وجهات نظر الفقهاء ومناهجهم طبقاً لما يعطي للحديث من أهمية، وطبقاً للاستنباطات المختلفة منها، كما أن العادات السائدة في الأقاليم والحقوق العرفية ساعدت على اختلاف الأحكام في القضية الواحدة وأدّت هذه الاختلافات إلى ظهور مدارس ابتعدت عن بعضها في تفصلات الأحكام وفي المناهج التي تسلكها فسمّيت هذه المدارس مذاهب فقهية وليست فرقاً[2].

ويصف «جولدزيهر» احترام هذه المذاهب بعضها لبعض، ولم يظهر التعصّب المذهبي إلاّ عندما ازداد العجب بين الفقهاء، الأمر الذي كان موضع لوم أهل الجدّ منهم، وهذا الاحترام والتسامح أدّى بالعلماء إلى تغيير مذاهبهم من وقت لآخر لأن هذا التغيير لا يتناول المسائل الدينية، ولا يرتبط بشكل معيّن من الأشكال. وهكذا بقيت في نهاية الأمر مذاهب أربعة تتقاسم العالم الإسلامي[3].

يرى «جولدزيهر» أنه خلال هذا العصر يمكن الحديث عن أصل كبير من أصول الفقه الإسلامي يمثّل فكرة تطوره، ويصوّر العنصر الموفّق للانقسامات الظاهرة بين المذاهب ألا وهو «الإجماع».

وبعد أن يرد «جولدزيهر» الأسس التي يقوم عليها الإجماع كالأحاديث النبوية طبقاً للنظرية الإسلامية، ويشكك في الدليل القرآني الذي قيل: إن الشافعي قد وجده بعد أن اعتكف بداره ثلاثة أيام وهي الآية الكريمة التي فهم منها حجية الإجماع: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾[4]. يرى أن هذا الأصل قد تعزّز لدى المسلمين عندما اعتبروا

(1) المرجع السابق، ص 49. بتصرف.
(2) المرجع السابق، ص 50.
(3) المرجع السابق، ص 50 ـ51 بتصرف كبير.
(4) سورة النساء، الآية: 115.

أن ما أجمع عليه جماعة المسلمين صواب، ويستحق الاعتراف الواجب. ويرى كذلك أن دائرة الإجماع كانت في مبدأ الأمر أقرب إلى الإحساس الجماعي منها إلى المعنى الديني المحدد. ثم تطوّر هذا المفهوم حتى أصبح عبارة عن التعاليم والأفكار المجمع عليها من أهل الحلّ والعقد في زمن معيّن، فهم الذين لهم الحق في بيان الفقه والعلم واستنتاج ذلك، وهم الذين يحكمون بصحة استعمالها[1].

يورد «جولدزيهر» في صفحات طويلة العديد من الأحكام الفقهية المختلفة فيها بين علماء المسلمين كالاختلافات الشكلية في الصلاة وكصحة الصلاة عند صلاة المرأة بجانب المصلّي، وكاستخدام لغة أخرى في العبادة غير اللغة العربية، وكالقضاء والكفّارة للمفطر عن سهو، وتحليل أو تحريم بعض الأطعمة كلحم الخيل مثلاً، ويعيد هذه الاختلافات حسب قوله إلى مبدأ الإجماع[2]. وبالرغم من غموض هذه العبارة وإبهامها فإن المرء يستنتج منها أن الاختلاف في هذه المسائل عائد إلى استعمال الإجماع فيها. فإن كان هذا الفهم صحيحاً من جانبنا فإننا نرى أن «جولدزيهر» قد جانب الصواب، لأن الاختلاف في هذه الأمثلة وغيرها عائد إلى تفسير وفهم النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وليس عائداً إلى مبدأ الإجماع ذاته.

ويقرّر «جولدزيهر» حقيقة هامة مفادها أن الفقه الإسلامي ليس مقصوراً على العبادات وحدها، ولكنه ضمّ فروع الحياة والحقوق المدنية والسياسية والعقوبات، وهذه الأمور تدخل جميعها تحت قاعدة مبنيّة على أساس ديني حتى تلك المتعلقة بالحياة الشخصية أو العامة، ومن هنا يعتقد الفقهاء أن كل حياة المؤمنين موافقة لطلبات الدين[3]. ثم يقرّر حقيقة أخرى في هذا السياق مفادها لا يكاد يوجد جزء مهم من تعاليم الفقه لم تحصل فيه اختلافات في الآراء بين المدارس الفقهية، ثم يضرب الأمثلة تلو الأخرى عن كيفية هذا الاختلاف ولكنه لا يشير إلى أسبابه اللهم إلاّ ما تعرّض له بصورة خاطفة من أن أبا حنيفة وشيعته كانوا في بعض القضايا يرفضون العمل المؤسَّس على كثير من الأحاديث، ويستمدّون الحكم فيها طبقاً لما جاء في القرآن، كمسألة

---

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق المترجم، ص 54، بتصرف كبير.

(2) المرجع السابق، ص 54 ـ 56. بتصرف كبير.

(3) المرجع السابق، ص 56.

حلف يمين المدّعي عند عدم وجود شاهدين، فقد رفضوا هذا الحكم المؤسس على الحديث وأصرّوا على شهادة رجلين أو رجلٍ وامرأتين، ولم يوافقوا على استبدال الشهادة القولية بوسيلة أخرى[1]. والحقيقة أنّ الفقهاء المخالفين لأبي حنيفة وأتباعه يطالبون في المنازعات المالية بشاهد واحد ويمين المدّعي في حالة عدم وجود شاهدين أو شاهد وامرأتين وليس كما ذهب إليه جولدزيهر.

وبعد أن يتعرّض «جولدزيهر» بإسهاب إلى كيفية لجوء الفقهاء إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والتطبيقات العملية التي وسعوا بموجبها دائرة العمل الفقهي وذلك بالتوسيع على الناس وعدم التضييق عليهم ورفع الحرج عنهم في المسائل العملية حتى يصل في نهاية بحثه إلى نتيجتين يراهما ضارّتين، إحداهما: سيادة روح التدقيق والتفصيل في العراق، وظهور الفقه المبني على الخيال والعناية في إيجاد مسائل في الحيل، الأمر الذي أدّى ـ حسب قوله ـ إلى ضياع شرح كلام الله، وتقنين الحياة حسب ذلك[2]. وهذا الرأي صحيح لأنه مبني على كثرة تفريع هذه المدرسة للمسائل، حتى جرتها هذه الكثرة إلى تفريع المسائل الخيالية، وقد قادها إلى ذلك كثرة الأسئلة والجري وراء الفروض، فقد كان الدارسون يعرضون على فقهائهم قضية، فيبدون فيها حكماً، ثم يفرعون منها مسألة أخرى بقولهم: أرأيت لو كان كذا؟ ثم يولِّدون منها مسألة ثالثة، وهكذا دواليك ومن هنا أطلق عليهم أهل الحديث بـ«الأرأيتيين».
وثانيهما: أن رجحان المجهودات ذات الطابع الفقهي، والعمل التفصيلي لمسائله في العلوم الفقهية قد أعطيا تعاليم الإسلام الطابع الفقهي تدريجيًا. وتحت تأثير هذه الطريقة أصبحت الحياة الدينية نفسها موضوعة تحت النظرة الفقهية، التي لا يمكن بالطبع أن تكون نافعة لتقوية التقوى الصحيحة والمعرفة الإلهية. إلا أن «جولدزيهر» يقرّر في النهاية أنه لم يعدم وجود علماء أقوياء جادين، رفعوا أصواتهم لكي يحكموا بشدة على هذا البعد عن المبدأ الديني الذي أظهره الإسلام عند نشأته الأولى. وقد كان لهذا أثره، فأنقذت الحياة الدينية الداخلية من هذه المناقشات اللفظية الفقهية[3].

تعرّض «شاخت» بإسهاب في كتبه وأبحاثه المختلفة إلى نشأة المدارس الفقهية

(1) المرجع السابق، ص 57 والأسلوب من عندنا.
(2) المرجع السابق، ص 63.
(3) المرجع السابق، ص 66.

القديمة والحديثة، مبيّناً أثرها في تطوّر الفقه الإسلامي. فهو في محاضراته التي ألقاها بالقاهرة يشيد بمدرسة الشافعي الفقهية وأثرها في نشأة علم أصول الفقه الذي يرجع تأسيسه إلى الإمام الشافعي ويعتبره أول من أسس مدرسة في تاريخ الشرع الإسلامي. ويصف منهجه في هذا الصدد بأنه قد اتجه إلى تنظيم الفقه، والعمل بلا انقطاع على إيجاد تماسك بين الأحكام المنفردة، وعلى التحاشي عن أي تناقض بين نتائجها الأخيرة. وعزا إليه نشأة القياس الذي يعتبر أحد مصادر الفقه الإسلامي[1].

ويرى «شاخت» أن المذهبين الحنفي والمالكي عبارة عن نزعات عامة كانت قد بدت في نواحٍ مختلفة، وما بينها من خلاف يرجع قبل كل شيء إلى أسباب جغرافية ومدنية عامة: إما بتنوّع القوانين العرفية المندمجة بالفقه، وإما باتحاد العمل والعلم في نواحٍ متماسكة، أما اختلاف الأساليب والطرق الفقهية فليس له إلا المقام الثاني[2].

ويرى «شاخت» أن هذين المذهبين المالكي والحنفي كانا في مرحلتهما القديمة يحتاجان إلى تنظيم محكم، فهما لم يرتّبا صفوف أتباعهما إلا بتأثير المذهب الشافعي وعلى غراره، فاختار كل واحد منهما شخصاً ممتازاً ينتسب إليه بينما ظلّت التسميتان الأصليتان «أهل العراق» و«أهل الحجاز» تطلقان على أصحاب هذين المذهبين حتى بعد عصر مؤسسيها المزعومين أبي حنيفة ومالك، في حين أن أصحاب الشافعي كانوا ينعتون بهذا الاسم منذ أول الأمر[3].

ويرجع «شاخت» سبب اختيار الإمام «مالك» رئيساً لمذهب الحجاز لشهرته الشخصية المتمثلة في نقده الدقيق للأحاديث ورجالها، لا لاجتهاده التشريعي البحت، وللنجاح العظيم الذي لقيه كتابه «الموطأ». أما «أبو حنيفة» فإنه يشغل من حيث تطوّر آرائه مكاناً أقل شأناً بكثير من مكانة أصحابه، أبي يوسف، وزفر، والشيباني، وليس لأبي حنيفة عدا «الفقه الأكبر» أي كتاب صحيح من تأليفه، لأن مسانيده جمعت فيما بعد من أحاديث وردت في كتب أصحابه، والأقوال الواردة عنه في مؤلفات تلاميذه لا يتجاوز غالبها المراجعات العامة، يستندون بها إلى آرائهم الشخصية. وهذا يحمل على الافتراض أنه لا يرجع إلى اجتهاد أبي حنيفة الشخصي من تفاصيل المذهب الحنفي إلا

---

(1) شاخت، ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 101.
(2) المرجع السابق، ص 102.
(3) المرجع السابق، ص 102.

شيء قليل[1]. ويورد «شاخت» أمثلة فقهية عن الإمام أبي حنيفة تتعلّق بكيفية استخدامه للحيل وهي إحدى مميزاته التشريعية التي برز فيها وقعَّد لها القواعد. ومع ذلك فإن «شاخت» لا يصدق مثل تلك الأمثلة ويراها مفتراة وموضوعة أريد بها تعظيم حكمة أبي حنيفة، ويراه في النهاية فقيهاً عمليًّا كثير الحيل، حتى إن الجيل الذي تلاه بالغ في وصفه بتلك الصفة التي لا بد من أن تكون قد بدت له من خصائص أبي حنيفة الشخصية بالحكايات الموضوعة: ومن الغريب ملاحظة أنه في زمن متأخر صار أبو يوسف هو الذي اشتهر عن القصاص بأنه مثال الفقيه المبتكر للحيل العملية[2]، ولعلّ «شاخت» يشير هنا إلى تلك القصص المبثوثة في كتاب «ألف ليلة وليلة» والمنسوبة إلى أبي يوسف.

أما بالنسبة إلى صاحب المذهب الحنبلي فإنه أشار إلى قول بعض فقهاء المسلمين فيه: إنه محدث أكثر منه فقيهاً، ولكن برجوعه إلى «كتاب المسائل» الذي يشتمل على أجوبة الإمام «أحمد بن حنبل» عن المسائل التي وجّهت إليه في جميع أبواب الفقه، كما يشتمل كتاب «المدوّنة الكبرى» على أجوبة «مالك بن أنس»، رجح عنده أنه كان فقيهاً أيضاً بجانب كونه محدثاً، لأنه كما يُعَلِّمُ مذهباً فقهيًّا مفصلاً لا يقتصر على شرح الأحاديث. واعتبر «شاخت» كتابه «المسند» لا يقتصر على مجموع الأحاديث التي جمعها فحسب ولكنه كان كتاباً وضع فيه الإمام «أحمد» الأساس الحقيقي لمذهبه الفقهي[3].

ويذهب «شاخت» في كتابه: «مدخل إلى الفقه الإسلامي» إلى أن المسلمين الثقات المتخصصين قد ازدادوا عدداً وترابطاً، وقد تحوّلوا خلال العقود الأولى من القرن الثاني الهجري إلى تكوين «المدارس الفقهية القديمة». وهذا المصطلح لا يعني في حدّ ذاته تنظيماً محدداً ولا توافقاً مطلقاً حول مذهب واحد داخل كل مدرسة فقهية، ولا تعليماً منظماً، ولا تنظيماً رسميًّا بل ولا وجوداً لمجموعة تشريعية طبقاً للمعنى الغربي للكلمة. ذلك أن أعضاء هذه المدارس هم عبارة عن علماء وفقهاء تميّزوا أمام عامة المسلمين بالورع والتقوى والعلم، وكانت أقدم المدارس الفقهية التي يمثلونها

(1) المرجع السابق، ص 103.
(2) المرجع السابق، ص 105.
(3) المرجع السابق، ص 107.

هي الكوفة والبصرة بالعراق، والمدينة ومكة بالحجاز بالإضافة إلى المدارس السورية. ولم تنشئ مصر مدرسة فقهية خاصة بها ولكنها تأثرت بالمدارس الأخرى خاصة مدرسة المدينة. وكان سبب اختلاف هذه المدارس يعود إلى العوامل الجغرافية، وصعوبة المواصلات والأوضاع الاجتماعية، واختلاف الأعراف والعادات المحلية، ولم تكن ناجمة عن اختلافات أساسية تتعلق بالمبادىء والمناهج[1].

لقد كانت المواقف العامة لهذه المدارس الفقهية تجاه التطبيقات الشعبية الأموية وتنظيماتها الإدارية واحدة مهما كانت ردود الفعل الخاصة التي يمكننا اكتشافها تجاهها. كما كان اتجاهها الأساسي مشتركاً في المراحل البدائية للفقه الإسلامي على الصعيد المذهبي، وقد أصبح هذا العامل المشترك يتناقض تدريجيًّا كلما تحددت الاختلافات بين هذه المدارس وتميّزت بوضوح. على أنه يجب الإقرار بأن تعميق الفقه الإسلامي لم يتحدد في منطقة واحدة، ولكن الأقاليم ذات المراكز الثقافية الهامة حوّلت التطبيقات الشعبية الأموية وأنظمتها الإدارية إلى قواعد فقهية إسلامية، وكان العراق هو المركز الأساسي الذي حصلت فيه هذه التغييرات وبقي محافظاً على مكانته المتميزة هذه طوال القرن الثاني الهجري بكامله. وكان تأثير المدارس الفقهية ينتقل من العراق إلى المدينة وليس العكس، ومن هنا كانت مدرسة المدينة متأخرة دوماً عن مدرسة الكوفة العراقية، كما أن تعاليم المدارس الفقهية المدنية والعراقية القديمة تعكس الأوضاع الاجتماعية للحجاز والعراق، فقد كان المجتمع العراقي أكثر تقدّماً وأقل اختلافاً وأكثر تنظيماً من المجتمع الحجازي[2].

وعمق «شاخت» فكرة إنشاء المدارس الفقهية القديمة في كتابه «أصول الشريعة المحمدية»[3] عندما درس موقف الشافعي تجاه هذه المدارس. ورأى في هذا المقام أن رؤساء المدارس الأربعة لم يكن غرضهم إنشاء مدارس فقهية متميّزة، واستشهد بقول «المزني» مؤلف أقدم الكتب الشافعية الذي ذكر أنه قد استند في كتابه هذا إلى مذهب الشافعي وتطبيقاته لمصلحة من يرغبون ذلك. مع أن الشافعي منع أي أحد أن يقلّده أو يتبع أي شخص آخر. وكان الشافعي في مناظراته مع معارضيه المزعومين لا يطلب

(1) Schacht, Introduction au droit Musulman; op. cit, p. 35.

(2) op. cit, p. 36.

(3) Schacht, Origins of Muhammadan Jurisprudence, op. cit, pp. 6 - 10.

منهم تقليده أو ترسم خطاه ولكنه يدعوهم إلى الاعتراف بسنّة الرسول والاقتداء بها. ثم يسهب «شاخت» في بيان كيفية تكوين مدرستي «مالك وأبي حنيفة» الفقهية، ويرجع أسبابها ـ كما أسفلنا ـ إلى العوامل الجغرافية، ويستشهد بما رواه الشافعي من أنه «ليس في بلد إلا وفيه من أهله الذين هم بمثل صفته ومن يدفعونه عن الفقه، وينسبونه إلى الجهل، أو أنه لا يحلّ له أن يفتي، ولا يحل لأحد أن يقبل قوله، وعلمت تفرّق أهل كل بلد بينهم، ثم علمت تفرّق كل بلد في غيرهم، فعلمنا أن من أهل مكة من كان لا يخالف قول عطاء، ومنهم من كان يختار عليه، ثم أفتى الزنجي بن خالد فكان منهم من يقدّمه في الفقه، ومنهم من يميل إلى قول سعيد بن سالم، وأصحاب كل واحد من هذين يضعفون الآخر، ويتجاوزون القصد، وعلمت أن أهل المدينة كانوا يقدّمون سعيد بن المسيب ثم يتركون بعض قوله. ثم حدث في زماننا. منهم مالك كان كثير يقدمه وغيره يسرف عليه، ويضعف مذاهبه. وقد رأيت ابن أبي الزناد يجاوز القصد في ذمّ مذاهبه ورأيت من يذمّهم. ورأيت بالكوفة قوماً يميلون إلى قول ابن أبي ليلى ويذمّون مذاهب أبي يوسف، وآخرين يميلون إلى قول أبي يوسف ويذمّون مذاهب ابن أبي ليلى، ومَن خالف أبا يوسف، وآخرين يميلون إلى قول الثوري، وآخرين إلى قول الحسن بن صالح...»[1]. فالعوامل الجغرافية هي التي أدّت إلى ظهور المدارس الفقهية، وقد توزّعت هذه المدارس بين العراق والحجاز وسوريا. وانقسمت المدارس العراقية إلى مدرستي الكوفة والبصرة. وفي الحجاز هناك مركزان أساسيان للفقه وهما المدينة ومكة، وشهرة المدينة تعود إلى معرفة معلومات عنها أكثر تفصيلاً من تلك التي عرفت عن مكة. وأما المدرسة السورية فإن الإشارة إليها تبدو نادرة ولكنْ هناك وثائق صحيحة تبرهن على أن رئيسها هو «الأوزاعي»[2].

أما بالنسبة إلى النقطة الثانية التي أشار إليها «شاخت» من قيام هذه المدارس الفقهية بتحويل التطبيقات الشعبية الأموية وأنظمتها الإدارية إلى قواعد فقهية، فقد فصل فيها القول في كتابه «أصول الشريعة المحمدية»[3] وذلك طبقاً لما أوردنا لك تفصيلاً في المطلب السابق.

(1) Ibid, op. cit, p. 6.

(2) باختصار شديد Ibid, op. cit, p. 7 - 9.

(3) Ibid, op. cit, pp. 213 - 223.

ويرى «شاخت» أن العنصر العام الذي يميّز نشاط المدارس الفقهية القديمة يرتكز على أخذ هذه المدارس ـ ولأول مرة ـ بالقواعد القرآنية في استنباط الأحكام الفقهية. الأمر الذي لم يكن مطبقاً في القرن الهجري الأول. وهذه القواعد القرآنية لم تقتصر فحسب على العبادات وقواعد الأخلاق، والشعائر الدينية، والسلوك القويم، وتنظيم قانون الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وإرث ولكنها تعدّت إلى جميع المجالات الأخرى التي لم تنظمها الأحكام القرآنية تفصيلاً. وهكذا فإن العودة إلى الأخذ بالأحكام القرآنية من قِبَلِ الفقه الإسلامي البدائي قد بلغ ذروته وتطابق مع انتشار المدارس الفقهية القديمة بداية من القرن الثاني الهجري(1).

ويعزّز «شاخت» رأيه السابق عندما يدرس بعمق في كتابه «أصول الشريعة المحمدية» أثر العنصر القرآني في تكوين المدارس الفقهية القديمة(2). وقد تعرّضنا لهذا الموضوع بالتفصيل في المطلب السابق ورددنا على الكثير من شبهاته حوله فلا داعي لتكرار ما سبق أن سطرناه من جديد.

ويرى «شاخت» أن أصحاب المدارس الفقهية القديمة لا يشتركون فحسب في موقفهم المشترك إزاء التطبيقات العملية الشعبية الأموية وتنظيماتهم الإدارية، ولكنهم يشتركون كذلك في نظرية تتحدّد فكرتها الأساسية في «السنّة الحية للمدرسة الفقهية». وقد سيطرت هذه الفكرة على تطوّر التعليم الفقهي إبّان القرن الثاني الهجري بأكمله. وقد قدمت هذه الفكرة على وجهين: وجه إعادة الماضي Rétrospectif والتي ظهرت باعتبارها سنّة كـ«عمل» أو «سنّة ماضية» أو «أمر قديم». وهذا «العمل» مثّل بوضوح في جزء منه الأعراف الحقيقية المحلية. ولكنها تحتوي كذلك على صفة نظرية أو مثالية حتى وصلت إلى سنّة آمرة، وهذا العمل المثالي الذي افترض فيه العصمة قد تطوّر طبقاً لسيطرة الأفكار الإسلامية على المجالات القانونية. وقد وجدت هذه الأفكار لدى علماء الدين الذين يمثّلون الأقاليم الجغرافية المختلفة من خلال تعاليمهم لشعب كل إقليم يعترف لهؤلاء المتخصصين بالقدرة في مجال التشريعات الدينية الذين يقرّون آراءهم ويخضعون لقراراتهم(3).

(1) Schacht, Introduction...; op. cit, p: 36.

(2) Schacht, The Origins, op. cit, pp: 224 - 227.

(3) Schacht, Introduction...; op. cit, p: 36.

إن الذي يؤخذ بعين الاعتبار هو رأي الأغلبية فقط. بحيث أهمل رأي المجتمعات الصغيرة. وتكوّن بذلك «إجماع العلماء» الذي يمثل السيطرة المشتركة للمذهب الذي يصل إليه كل جيل ويعبر عن الوجه الثاني للسنّة الحية المتزامنة Synchronique لكل مدرسة على حدة[1]. وقد عبّر عن كيفية عمل هذا الإجماع أحد علماء البصرة بقوله: «كلما التقيت مرة في مكان الدرس بجيل من العلماء الباحثين الذين يساندون في أغلبيتهم ذات الرأي، فإنني أطلق على ذلك «الإجماع» سواء أكان السابقون لهم متفقين معهم في هذه النقطة أم لم يتفقوا. لأن الأغلبية لا تتفق على نقطة وهي تجهل مذهب السابقين حولها. ولأنهم لا يتركون المذهب السابق مثلاً بسبب نسخ مقرر في القرآن أهمل من قِبَل السابقين لهم، أو لأنهم يمتلكون حججاً أكثر أفضل منهم حتى لو لم يقرّروا ذلك»[2]. أمّا في التطبيق العملي فإن القرار الذي سيحدّد بموجبه المعيار متروك إلى الجيل الأخير الذي يمثل كذلك مدرسة فقهية على حدة.

وهكذا يختلف إجماع الفقهاء عن إجماع عامة المسلمين في عدة نقاط أساسية، ذلك أن إجماع الأمة الإسلامية يغطي العالم الإسلامي بأجمعه طبقاً لما تمليه الضرورات، ولكنه إجماع مبهم غامض وعام بينما يكون إجماع العلماء محدّداً جغرافيًّا بمركز المدرسة الفقهية المعنية، وهو دقيق في تفاصيله، ومتسامح، وغير مقتصر عليها، ويعترف بوجود مذاهب أخرى في مراكز جغرافية أخرى. وهذان النوعان من الإجماع معترف بهما من قِبَلِ المدارس الفقهية القديمة على الرغم من أن اكتساب إجماع العلماء له أهمية عملية يسمو بها على إجماع عامة المسلمين. إنه من الطبيعي اعتبار إجماع المسلمين متحصناً من الخطأ، الأمر الذي لا يمكن الإقرار به بصورة مطلقة لإجماع العلماء. وهذا المفهوم الذي أعدّ بعناية فائقة لا يخلو من التأثير الأجنبي فيه[3].

عالج «شاخت» الفكرة الآنف بيانها بعمق كبير في كتابه الآخر: «أصول الشريعة

(1) بتصرف Ibid, op. cit, p. 36.

(2) لم ينسب شاخت هذا القول إلى صاحبه Ibid, op. cit, p. 36.
ولم يبين لنا المصدر الذي استقى منه معلوماته، فكانت ترجمتنا حرفية لما أشار إليه ثم وجدنا هذا القول للإمام الشافعي، انظر كتاب شاخت، أصول الشريعة المحمدية، ص 86.

(3) Ibid, op. cit, p. 37.

المحمدية» تحت عنوان «السنّة الحيّة»[1]. وتعرّض إلى مفهوم السنّة في النظرية الإسلامية القديمة باعتبارها «السلوك النموذجي للرسول» وهذا ما ذهب إليه «الشافعي» منذ استعماله لكلمة «السنّة» و«سنّة النبي». ولكنه ـ أي شاخت ـ يرى أن «السنّة» لا تعني إلا «طريقة الحياة» السابقة. وقد حدّد «جولدزيهر» أصلها عندما أرجعها إلى العرب قبل الإسلام واستقاها المسلمون منهم. بينما يعرّف «مرجليوث» السنّة كمبدأ قانوني كانت أصلاً تعبّر عن المثاليات والقواعد الآمرة التي تطبقها الجماعة ولكنها اكتسبت أخيراً المعنى المحدّد المعبّر عنه «بسنّة النبي»[2]. ثم يستطرد «شاخت» في شرح السنّة طبقاً لمفهوم «الشافعي» ـ وهو الموضوع الذي سنتعرّض له لاحقاً ـ مشيراً إلى مفهومها لدى أهل المدينة والمدرسة العراقية والسورية على حدٍّ سواء، ووصل في خاتمة بحثه إلى أن المفهوم القديم للسنّة طبقاً للمدارس الفقهية القديمة عبارة عن عمل الجماعة المثالي، وأنها لم تجسد بعدُ بصورة مطلقة على أنها مستقاة من الرسول. وأن المدرسة العراقية كان لها السبق في الادعاء بأنها متصلة بالرسول فأطلقوا عليها «سنّة النبي». إن استمرار التطوّر المذهبي لدى المدارس الفقهية القديمة قد سبقه تطوّر فكرة السنّة المنسوبة إلى النبي في الفترة الزمنية السابقة على ظهور «الشافعي»، وهكذا أصبحت هذه المدارس في موقف دفاعي أمام المدّ العارم للسنّة عند ظهوره. وهذا التباين بين المذاهب والسنّة أعطى للشافعي فرصته لتحديد «سنّة النبي» باعتبارها الأحاديث المروية عنه والتي لها حجيتها. وهكذا اختلفت «السنّة الحيّة» عن «سنّة الرسول» إلا أن الأخيرة كانت متأخرة في الظهور عن الأولى[3].

وكما تعرّض «شاخت» في كتابه: «المدخل إلى الفقه الإسلامي» للسنّة تعرّض كذلك لمفهوم «الإجماع» لدى المذاهب الفقهية القديمة بالطرق التي أوردناها لك. إلا أنه شرح هذا المفهوم بعمق وتفصيل كبيرين في كتابه: «أصول الشريعة المحمدية» عندما تعرّض لشرح المفهوم القديم للإجماع، ومفهومه لدى مدرسة المدينة، وعند العراقيين والسوريين، وعند الإمام «الشافعي» ولدى المذاهب الإسلامية المتأخرة[4]. وملخّص قوله في هذا الصدد: إن إجماع العلماء كان عبارة عن رأي ممثلين لمدرسة

(1) Schacht, The Origins...; op. cit, pp: 58 - 97.

(2) Ibid, op. cit, p. 58.

(3) Ibid, op. cit, p. 80.

(4) Ibid, op. cit, pp. 82 - 97.

فقهية معترف بها. وليس مذهباً خاصًّا لعلماء معروفين. وقد احتفظت «السنّة الحية» للمدارس الفقهية بهذه الخاصية في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري. ومع ذلك فإن فكرة الاستمرارية الملازمة لمفهوم السنة باعتبارها التطبيق العملي المثالي، والحاجة الملحّة إلى إنشاء نوع من التبرير النظري لما كان موثوقاً به من رأي الأغلبية، قاد منذ العشرات من السنين الأولى من القرن الثاني الهجري للعودة إلى السنّة الحيّة الماضية وإسنادها إلى بعض الشخصيات الهامة السابقة. فأهل الكوفة أسندوا مذهبهم في الإجماع إلى «إبراهيم النخعي» بالرغم من أن هذه المبادئ القانونية المذهبية الأولية لها علاقة بسيطة بأفكار هذا الفقيه الحقيقية. لأنها تمثل في حقيقة أمرها التعاليم الفقهية لعهد «حماد بن أبي سلميان» باعتباره أول فقيه كوفي يمكن التأكّد من صحة مذهبه، ومن المعروف في العراق نسبة الكثير من مؤلفات الفقهاء إلى أساتذتهم. وكان فقهاء المدينة يسلكون نفس السبيل فينسبون مؤلفاتهم إلى أساتذتهم الذين قَضَوْا نحبهم في السنين الأخيرة من القرن الأولى الهجري أو على الأكثر في بداية القرن الثاني الهجري. وقد اختاروا من بينهم سبعة فقهاء أطلقوا عليهم «فقهاء المدينة السبعة». وهم «سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، وأبو بكر بن عبد الرحمن، وعبيد اللّه بن عبد اللّه بن عتبة، وخارجة بن زيد بن ثابت، وسليمان بن يسار وقاسم بن محمد بن أبي بكر». إن القليل جدًّا من الآراء المنسوبة إلى هؤلاء الفقهاء يمكن اعتبارها صحيحة[1].

وعندما يعالج «شاخت» مفهوم الإجماع لدى المدارس الفقهية المختلفة فإنه يقرّر بديهيات معروفة لدى علماء المسلمين منذ قديم الزمان. فهو يرى أن إجماع أهل المدينة يقتصر على ما أجمع عليه أهل المدينة وحدهم دون سواهم باعتباره حجة يجب الأخذ به. ولكن «الشافعي» يعارض هذا الإجماع عندما يقول في رسالته: «لست أقول ولا أحد من أهل العلم «هذا مجتمع عليه» إلاَّ لما لا تلقى عالماً أبداً إلاَّ قاله لك، وحكاه عمن قبله كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا، وقد أجده يقول «المجمع عليه» وأجد من المدينة من أهل العلم كثيراً يقولون بخلافه، وأجد عامة أهل البلدان على خلاف ما يقول المجتمع عليه»[2]. وهكذا فإن «الشافعي» يرفض مفهوم

---

(1) Schacht, Introduction...; op. cit, p: 37.

(2) الشافعي، الرسالة، طبعة الحلبي، ص 534.

إجماع أهل المدينة، لأن الأمر المجمع لديه بالنسبة إليه ليس هو اجتماع بلد، بل هو اجتماع العلماء في كل البلاد. ثم إنه يرى أن المسائل التي ادّعي فيها إجماع أهل المدينة عليها كان من أهل المدينة من يرى خلافها. ويرى أهل المدينة أن إجماعهم مقدم على خبر الواحد، لأن حكاية الجماعة أقوى من حكاية الواحد. ولكن «الشافعي» لا يقرّ بهذه النتيجة ونراه يناقشها باستفاضة في «كتابه الأم» ويصل بموجبها إلى نتيجة أخرى مفادها أنه يقدم خبر الواحد على الإجماع بالرأي أيّاً كان سبب الإجماع إلاّ إذا تبيّن أن الإجماع بني على النقل، ورواه جماعة عن جماعة الرسول، وهو ما يسمى خبر العامة، فيقدم حينئذٍ على خبر الانفراد، ويكون أوثق، وتكون الحجية فيه بالسنّة لا بإجماع أهل المدينة أو إجماع العلماء جميعاً[1].

ولا يأتي «شاخت» بجديد عندما يقرّر النتيجة السابقة ولكنه يعرضها طبقاً لما وردت في كتب «الشافعي» ويضيف إليها اختلاف أهل المدينة في المسألة الفقهية الواحدة، وما من مسألة فقهية جعل المخالف دليله إجماع أهل المدينة إلاّ كان لهم مخالف فيها، وهو نفس الرأي الذي ذهب إليه «الشافعي» عندما يقول: «قد أوضحنا لكم ما يدلكم على أن ادّعاء الإجماع بالمدينة وفي غيرها لا يجوز، وفي القول الذي ادعيتم فيه الإجماع اختلاف. وأكثر ما قلتم «الأمر المجتمع عليه» فمختلف فيه»[2].

أما مفهوم الإجماع عند العراقيين فهو ليس «إجماعاً مكانيّاً» ولكنه يمتد نظرياً ليشمل جميع الأصقاع الإسلامية. ولكن من الناحية الواقعية فإن الإجماع العراقي يتميز ببعض المظاهر المكانية «المحلية» هو الآخر. وقد عبّر عنه «الشافعي» صراحة في رسالته، وسطّره أبو يوسف في كتبه حينما أشار إلى «إجماع كل علمائنا». ويقصد بهذه العبارة إجماع العلماء العراقيين. كما أشار إلى ذلك «الشيباني» عندما قال: «رأي أبي حنيفة ورأي علمائنا بصورة عامة» وهذا التعبير الأخير هو الذي كان مستخدماً عند الإمام «مالك» عندما يعبّر عنه «بالعمل عندنا»[3].

لقد كان الإجماع عند العراقيين مجهولاً كما هو الحال بالنسبة إلى أهل المدينة،

---

(1) الشافعي، الأم، ج7، ص 222 وقد عبَّرنا عن هذه النتيجة بأسلوبنا.

(2) الشافعي، المرجع السابق، ص 248.

(3) Schacht, The origins, op. cit, p: 85.

أشار شاخت إلى مصادر الفقهاء الذين أوردنا آراءهم في كتابه هذا.

وكان يُمثِّلُ رأي الوسط، ولا يهتمون برأي الأقلية إلاّ نادراً. وكان «الشيباني» في «موطّئه» يرجع دائماً إلى رأي أبي حنيفة وغيره من علماء العراق بصفة عامة. وقد أورد في آثاره العديد من الأحكام المنقولة عن إبراهيم النخعي مع آراء أبي حنيفة. وهكذا فقد فهم رؤساء المدرسة العراقية كأبي حنيفة وأبي يوسف والشيباني وأتباعهم الإجماع بأنه يمثّل المذهب المرتبط باسم «إبراهيم النخعي». ولكن هذا لم يكن مانعاً لهم من الاختلاف معه أحياناً أو مع غيره[1].

ويختتم «شاخت» بحثه حول الإجماع العراقي بقوله: إنه لم يوجد بصورة عامة أي خلاف جوهري بين عمل الإجماع وطريقة الأخذ به في كلا المدرستين العراقية والمدنية، باستثناء تطوير العراقيين لهذه النظرية أكثر مما فعل أهل المدينة، وهذا الأمر يعود إلى خاصية العراق الجغرافية، وجهود علمائه الفردية[2].

ونحن قبل أن نستمر في إيراد وجهة نظر المستشرقين حول تطوّر الفقه في عهد الأئمة المجتهدين، نلاحظ أن «شاخت» قد ركّز على نقطتَين رئيستين عندما درس هذا التطور، **أولاهما**: أنه لم يجعل للسنّة النبوية تلك الحجية منذ عهد الرسول، ولكنه أرجع ظهورها إلى عهد «الشافعي» وما قامت به المدرسة العراقية من إطلاقها «سنّة النبي» على «السنّة الحيّة». **وثانيتهما**: فصّل القول في مفهوم الإجماع لدى أهل المدينة وأهل العراق مستنتجاً قلّة اختلافهما حول هذا الموضوع بصرف النظر عن بعض الفروقات الظاهرة بينهما والتي تمثل في اعتبار أهل المدينة أن إجماعهم هو الصحيح، واعتبار أهل العراق أن إجماع علماء المسلمين هو الأصل.

أما بالنسبة إلى الشبهة الأولى التي حاول «شاخت» أن يؤكد من خلالها أن «الشافعي» هو الفقيه الأول الذي حدد السنّة بأنها المثل في سلوك النبي، خلافاً لأسلافه الذين كانت السنّة بالنسبة إليهم لا ترتبط ضرورة بالنبي، ولكنها تمثل الآثار ـ ولو تصوّراً ـ التي كان عليها العمل بين الجماعة مكونة العرف، فكانت على قدم المساواة مع ما يجري عليه العمل من عاداتهم، أو ما كانت تأخذ به عامتهم على وجه الخصوص، فإنَّ ردودنا عليها قد سطرناها في الفصل الثاني من الجزء الأول من كتابنا، وندعو القرّاء إلى العودة إليه منعاً للتكرار. ولكن الذي نود توضيحه في هذا المقام أن

(1) Schacht, The origins, op. cit, p: 85.

(2) Ibid, op. cit, p. 87.

مفهوم «السنّة» دون نسبتها إلى «سنّة النبي» اختلف من عصر لآخر لاختلاف المفاهيم التي كانت تؤدّي إليها كلمة «السنّة». إلاّ أن هذا المفهوم قد تحدد فعلاً منذ عصر النبي باعتباره أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته، وأصبحت مصدراً تشريعيّاً من مصادر الفقه الإسلامي منذ ذلك التاريخ، وكثيراً ما تعرّضنا لدورها التشريعي في الأدوار السابقة لتطوّر الفقه، وبالتالي فإن حجيتها، ونسبتها إلى الرسول لم تكن من إبداعات المدرسة العراقية، ولم تكن من اختراعات الإمام «الشافعي» ولعلّ من المناسب أن نتعرّض الآن باختصار لرأي «الشافعي» حول السنّة طبقاً لما أوردناه في رسالتنا المكتوبة باللغة الفرنسية[1]. حتى نوصل هذا المفهوم عنده. فهو يضع السنة الثابتة في مرتبة القرآن للاستدلال بها في الأحكام الشرعية لأنها تعتبر وحياً شأنها في ذلك شأن القرآن. وعلاقتها بالقرآن تتحدد في بيان مجمله، وتخصيص عامه، والإتيان بأحكام جديدة ليست منصوصة فيه[2]. وقد خصص «الشافعي» للسنّة مكاناً واسعاً في «رسالته» أسهب القول في أصلها، وحجيتها، ومكانتها بالنسبة إلى القرآن فاستغرقت خمساً وأربعين صفحة. واستخلصنا من هذه الدراسة أنه يضع السنّة الثابتة في مرتبة القرآن عند استنباط الأحكام لأنه يعتبرها وحياً من الله. وأنه يأخذ بأخبار الآحاد شريطة أن يكون إسنادها صحيحاً، واشترط في قبول أحاديث الآحاد شروطاً دقيقة في الراوي، كأن يكون ثقة في دينه معروفاً بالصدق في حديثه، وأن يكون عاقلاً لما يحدِّث فاهماً له، وأن يكون ضابطاً لما يرويه، وأن يكون قد سمع الحديث ممن يروي عنه، وألاّ يكون مدلّساً، وألاّ يكون الحديث غير مخالف لحديث أهل العلم إن أشركهم في موضوعه، وأخيراً أن ينتهي الحديث موصولاً إلى النبي أو إلى من انتهى إليه دونه إن انتهى عند تابعي. وأخيراً فإن الإمام «الشافعي» تفرد في القول بنسخ القرآن للقرآن ونسخ السنّة للسنة وعدم وقوع النسخ بينهما. ولعلّ أهم نتيجة يمكن الإشارة إليها في هذا الصدد أن «الشافعي» قد ميّز النسخ عن تقييد المطلق وتخصيص العام، وجعلهما من نوع البيان، وكثير من المتقدمين من الصحابة والتابعين من بعدهم كانوا يسمون المطلق نسخاً، وتخصيص العام نسخاً حتى كان منهم من يجعل الاستثناء نسخاً. وهكذا جعل

(1) Hadj sassi salem, origine et developpement de la science d'usul al-fiqh, these de doctorat, op. cit, pp. 64 - 79.

(2) انظر تفاصيل ذلك في المرجع السابق، ص 65 ـ 73.

التخصيص والتقييد من باب بيان المراد بالنصّ، وجعل النسخ رفع حكم النصّ بعد أن يكون ثابتاً[1].

ولعلّنا نضيف إلى ما سبق أن أسهبنا فيه في «رسالتنا الموسومة بـ«مناهج علم الأصول عند الشافعي والغزالي» أننا نوافق على ما ذهب إليه «شاخت» من أن «الشافعي» قد اعتمد فقط على أعمال الرسول الثابتة بالرواية عنه، وقيل بصفة خاصة الآثار المنسوبة إلى نفسه. وهذا صحيح لأن السنّة في حاجة إلى ما يخلصها من الأوشاب اللاحقة بها على مرّ العصور وهي مهمة تحتاج إلى مجهود علمي كبير، ولا يضير الشافعي ما نسبه إليه «شاخت» من أنه قَبِلَ آثار الصحابة، وآراء التابعين وحتى بعض ثقات المتأخرين متخذاً منها معاضداً له في حجاجه، لأن تلك الآثار والآراء كانت تمثل امتداد التراث التشريعي والفقه الإسلامي، ولا يمكن تجاهل ذلك عندما يراد تجريد السنّة مما لحق بها من عناصر أخرى نتيجة تطوّر الفقه الإسلامي على مرّ العصور والأيام.

أما بالنسبة إلى ما ذكره «شاخت» حول مفهوم «الإجماع» وتطوّره منذ القدم حتى تميّزت خصائصه لدى المدارس الفقهية القديمة طبقاً للوصف الذي أتى به في كتبه وأبحاثه المختلفة، فإننا لا نود الاستطراد في الرد عليه في هذا المقام حتى لا نخرج عن الإطار الذي رسمناه لأنفسنا في هذا الكتاب، ولكننا نود إيضاح حقيقة هامة وأساسية وهي أن الإجماع قد اختلف في وقوعه منذ القدم، واختلف في الأسانيد التي يعتمد عليها، واختلف في العصور التي وقع فيها. واختلف في نوعيته حالة كونه صريحاً أو ضمنيّاً. وأخيراً اختلف في حجيته. ولكن مفهوم الإجماع لدى المدارس الفقهية القديمة لا يقصد به إجماع الأمة الإسلامية قاطبة على أمر من الأمور الدينية، لأن ذلك مستحيل الوقوع عقلاً وواقعاً. ولعلّ من ذهب إلى هذا الرأي استند إلى إجماع الأمة الإسلامية على ما هو معروف من الدين بالضرورة. ولكن هذا لا يُعَدُّ إجماعاً طبقاً للمفهوم العلمي للإجماع الذي نراه ينعقد بإجماع مجتهدي الأمة الإسلامية في عصر من العصور على أمر من الأمور الدينية. وهذا المفهوم هو الذي ذهبت إليه المدارس الفقهية القديمة منها واللاحقة لها، وإن كان قد انصبّ الخلاف بينها حول العصور التي يقع فيها الإجماع ونوعيته. فنحن رأينا أن أهل المدينة لا يَعْتَدُّون إلاّ بإجماع أهل

(1) Ibid, op. cit, pp. 78 - 79.

المدينة وعملهم. ورأينا آخرين كالمعتزلة وغيرهم ينكرون الإجماع كـ«إبراهيم النظّام» وشيعته ولكلٍّ حجة. ورأينا آخرين يعتبرون الإجماع هو الصادر باتفاق جميع المجتهدين في عصر من العصور، وهذا التعريف يشترط معرفة أشخاص المجتهدين الذين يقف الإجماع على اتفاقهم ومعرفة رأي كل واحد منهم في المسألة التي يراد الوقوف على رأيهم فيها، وكلا الشرطين متعذّر بحسب الحاجة كما ترى. يضاف إلى ذلك أن رأي المجتهد لا بدّ من أن يكون صريحاً لا ضمنيّاً إذ لا ينسب إلى ساكت قول. وأخيراً فلا بد من تحقيق الاتفاق من جميع المجتهدين فلو خالفه واحد منهم لما انعقد الإجماع لأنه ما دام قد وجد اختلاف وجد احتمال الصواب في جانب والخطأ في جانب. وهذه الشروط كما ترى مستحيلة التحقيق بعد عصر الصحابة وبالتالي تكون أكثر استحالة في العصور اللاحقة لهم.

ونحن لو فصلنا القول في هذا الموضوع لما خرجنا منه، وما علينا إلاّ الاقتصار على مفهوم الإجماع لدى «الشافعي» الذي حدده «شاخت» في عدة نقاط منها: موافقته أولاً على مفهوم إجماع العلماء. ثم اعترافه بإجماع الأمة كلها وأخيراً رفضه لحجية الإجماع وإنكار وجوده أصلاً[1].

ونحن نورد لك مفهوم «الإجماع» عند «الشافعي» طبقاً لرسالته الأصولية وبعض آرائه المبثوثة بالخصوص في كتابه «الأم». فهو لم ينكر الإجماع في المرحلة الأخيرة من تطويره لهذا المفهوم كما ذهب إلى ذلك «شاخت»، ولكنه اعترف دوماً بحجية الإجماع، ورآه المصدر التالي للتشريع بعد القرآن والسنّة. وأنه هو الذي بحث له عن دليل يعضده في القرآن الكريم، والدليل على عدم إنكاره له ما ورد عنه في كتاب «الأم» وقد سأله مناقشه في صدر مناظراته: «فهل من إجماع؟» قلت: نعم بحمد الله كثير في جملة الفرائض التي لا يسع أحداً جهلها، فلذلك الإجماع هو الذي لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحداً يعرف شيئاً يقول لك ليس هذا بإجماع»[2]. ولعلّ هذه العبارة هي التي استنتج منها «شاخت» أن الشافعي يقول بإجماع الأمة قاطبة في مرحلة من مراحل تفكير ولم يقصر على إجماع العلماء المجتهدين، حالة كونه اعتبر الإجماع منعقداً وموجوداً بما هو معلوم في الدين بالضرورة.

---

(1) Schacht, The origins, op. cit, p: 89.

(2) الشافعي، الأم، الجزء السابع، ص 157.

ومما يدل على حجية الإجماع عند «الشافعي» ما رواه في رسالته عن ابن سليمان بن يسار عن أبيه أن عمر بن الخطاب خطب الناس بالجابية فقال: «إن رسول الله قام فينا كمقامي فيكم فقال: أكرموا أصحابي، ثم الذي يلونهم، ثم الذين يلونهم، يظهر الكذب حتى إن الرجل ليحلف ولا يستحلف، ويشهد ولا يستشهد، ألاَ من سرّه بحبحة الجنة، فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذّ، وهو من الاثنين أبعد، . . . الخ»[1].

فالحديث السابق الذي استشهد به «الشافعي» يدل على ضرورة ملازمة الجماعة، ولا تعني هذه الملازمة ملازمة الأبدان، ولكن يقصد بها ملازمة الجماعة الإسلامية من التحليل والتحريم والطاعة فيها، وذلك طبقاً لما بيّنه في فقرة لاحقة من كتابه الرسالة[2]. وبغض النظر عمّا قيل في قراءته للقرآن ثلاثمئة مرة حتى وجد الآية التي تعزز حجية الإجماع فإننا نكتفي بما أورده صراحة في رسالته من حجية الإجماع ونكتفي بها دون النظر في حجج أخرى تحتمل الشك والتخمين.

وإذا كان «الشافعي» أقرّ بحجية الإجماع خلافاً لماذا ذهب إليه «شاخت» فإلى من ينسب إليه الإجماع؟، إلى الأمة الإسلامية بأكملها أم إلى العلماء المجتهدين فقط؟.

لقد رأينا من بعض المقاطع السابقة التي أوردناها لك إقرار «الشافعي» بحجة إجماع الأمة لها، ولكنه قصر ذلك على ما هو معروف في الدين بالضرورة، غير أنه حدّد المجمعين بالعلماء المجتهدين عند قوله في كتابه «الأم»: «لست أقول ولا أحد من أهل العلم: هذا مجتمع عليه، إلاّ لما لا تلقى عالماً أبداً إلاّ قال لك، وحكاه عمن قبله كالظهر أربع، وكتحريم الخمر وما أشبه ذلك»[3]. وهذا النص يدل على أن الإجماع معقود للعلماء المجتهدين دون سواهم، لأنهم هم الذين يعرفون الحلال والحرام في الأمور غير المنصوص عليها في كتاب الله وسنّة رسوله. فإذا كان أساس الإجماع هو الوصول إلى رأي شرعيّ يبين الحلال والحرام وغيرها من الأحكام الشرعية فلا مناص من ألاّ يكون ذلك إلاّ من العلماء المجتهدين.

---

(1) الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، المرجع السابق ص 373 ـ 474.

(2) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 475.

(3) الشافعي، الأم، كتاب الشعب، الجزء السابع، 1968، باب إبطال الاستحسان، ص 270 ـ 277.

ويعترف «الشافعي» بإجماع الصحابة ولكنه لا يعتبره، لأنه يكون دليلاً على أنهم سمعوا من رسول الله سنّة فيما اجتمعوا عليه، ولكنه يأخذ رأيهم بعين الاعتبار لأنهم اجتهدوا في المسائل المطروحة أمامهم، وهم لا يغفلون عن السنّة في موضع ذلك الاجتهاد، فلا بدّ من أنهم اجتهدوا حيث لا يقوم نصّ من السنّة أو أثر عن الرسول على خلاف ما اجتمعوا عليه، ولكن إذا حكوا سنّة فيما اجتمعوا عليه كانت السنّة هي الحجة[1].

وكان الإمام «الشافعي» واضحاً في معارضته لإجماع أهل المدينة كما ذهب «شاخت» إلى ذلك، فالإمام «مالك» يرى أن إجماع أهل المدينة حجة على المسلمين وعليهم الأخذ به، ويرد عليه «الشافعي» في رسالته، بعد أن يقرّ لهم بأن عملهم مقدم على حديث الآحاد، فيقول: «لست أقول، ولا أحد من أهل العلم «هذا مجتمع عليه» إلاّ لما لا تلقى عالماً أبداً إلاّ قاله لك، وحكاه عمن قبله كالظهر أربع، وكتحريم الخمر وما أشبه هذا، قد أجده يقول: المجمع عليه، وأجد من المدينة من أهل العلم من يقول بخلافه، وأجد عامة أهل البلدان على خلاف ما يقوم «المجمع عليه»[2].

ونستنبط من المقطع السابق أن «الشافعي» يرى أن الأمر المجتمع عليه ليس هو اجتماع بلد، بل اجتماع علماء المسلمين في جميع البلاد الإسلامية، وإن ما يدّعيه الإمام «مالك» من أن المسائل المجمع عليها في المدينة كان من أهل المدينة من يرى خلافها كما أن البلدان الإسلامية الأخرى تخالفها.

ولعلّ أهم بحث دبّج حول إبطال القول بحجية إجماع أهل المدينة ذلك البحث الرائع الذي كتبه الأستاذ «برونشفج» والذي أبان فيه بعمق وتحليل عظيمين أن أهل المدينة قد اختلفوا مع بعضهم في العديد من المسائل المطروحة أمامهم، كما أن العديد من الأصقاع الإسلامية الأخرى خالفتهم في ذلك، ويستشهد بتلك الرسالة التي وجهها «الليث بن سعد» إلى أستاذه الإمام «مالك» مشيراً فيها بحصول ذلك الخلاف على عديد من الوقائع بين علماء المدينة ذاتها[3].

---

(1) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 472.

(2) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 534 ـ 535.

(3) Robert Brunschvig; Poléymique Mediévales autour du rite de Malik; etudes d'islamologie, Tome second Maisonneuve et Larose, Paris, 1976, pp: 65 - 101.

وهكذا فإن الإمام «الشافعي» يقول بحجية الإجماع، ويضعه بالنسبة إلى استنباط الأحكام بعد القرآن والسنّة، ولا يعتد إلاّ بإجماع العلماء المجتهدين في جميع الأقطار الإسلامية. ولكنه عالج هذا الموضوع في كتابه «الرسالة» بصورة موجزة ولم يفصّل القول فيه تفصيلاً، وعلى الباحث الذي يرغب في الاطلاع على آرائه الرجوع إلى كتاب «الأم» بأجزائه السبعة، وأما نحن فنكتفي بهذا القول للرد على شبهات «يوسف شاخت» ولمن يريد المزيد عليه الرجوع إلى رسالتنا المشار إليها آنفاً[1].

وهكذا بعد أن عرضنا آراء «شاخت» حول النقطتين السابقتين المتعلقتين بتطوّر الفقه الإسلامي في عهد الأئمة المجتهدين نعود إلى بيان آرائه الأخرى حول هذا التطور في هذا العصر لاستكمال الموضوع من جميع جوانبه.

بعد أن تعرّض «شاخت» للسنّة والإجماع لدى المدارس الفقهية القديمة يخصص فصلاً لتطور القياس عندها. فهو لا يرى أن الاجتهاد بالرأي في المسائل الفقهية قد مارسه أول الأمر المتخصصون والقضاة. ويرى أن الاجتهاد بالرأي قد بدأ منذ زمن مبكر، وسواء أكان هذا الاجتهاد تحكميّاً أو استمد عن طريق الجهد المنطقي فإن بداية انطلاقته كانت غير دقيقة وبدون توجيه أو منهجية محددة غير أنه تطوّر شيئاً فشيئاً إلى نظام صارم دقيق[2].

فالاستدلال الشخصي يطلق عليه «الرأي» ويعني في مفهومه الخاص «الرأي السليم المحترم» فإذا اتسع هذا الرأي ووصل إلى نظام منطقي سواء أكان مستمدّاً من أحكام قائمة أو قرارات موجودة أطلق عليه «القياس». فإذا عكس الاختيار الشخصي، وعدل المجتهد عن مقتضى قياس جليّ إلى مقتضى قياس خفي، أو عن حكم كلّي إلى حكم استثنائي لدليل انقدح في عقله رجّح لديه هذا العدول. سمّي ذلك «استحساناً». أما الاستدلال الخاص فيطلق عليه «الاجتهاد» أو «الاجتهاد بالرأي» وهو الذي يقوم به شخص متخصّص مؤهل لذلك يطلق عليه اسم «المجتهد». لقد كانت هذه

---

(1) Hadj sassi salem, origine et developpement de la science des usûl al-fiqh, op. cit, pp. 92 - 118.

تحت عنوان: مفهوم الإجماع وحجيته وسنده عند الشافعي:

(2) Schacht, Introduction...; op. cit, p: 41.

المصطلحات مجهولة في الزمن المبكر وظهرت إلى الوجود في عصر «الشافعي» الذي استخدم الرأي والقياس والاستحسان استخداماً فنياً[1].

لقد مثّلت المدرسة العراقية الأخذ بالرأي والقياس سواء قد استند في ذلك إلى الاجتهاد الشخصي أو القياس الأصولي. وكان أقدم حكم من هذا القبيل ظهر في المذهب الحنفي، والقاضي باعتراف المتهم أربع مرات قبل تطبيق الحدّ عليه في جرائم الزنا، قياساً على الشهود الأربعة في هذه الحالة والمنصوص عليه في القرآن. وهذا الحكم ناتج فقط عن تطبيق القياس ولم يكن مستنداً فيه إلى أي حديث كان. وانتشر هذا الحكم في الحجاز بعد أن أسند إلى حديث نبوي. وهذه النتيجة التي تمّ التوصل إليها عن طريق القياس استخدمت كذلك في تطبيق عقوبة الحدّ على السارق بحيث يلزم اعترافين من المتهم قياساً على ضرورة شهادة شاهدين الواجبة في هذه الحالة. وهذا الحكم أسند إلى حديث مروي عن عليّ وعاضده بعض أعضاء المدرسة العراقية خاصة قاضي الكوفة ابن أبي ليلى معاصر الإمام «أبي حنيفة». وقد أكّد هذا الأخير أنه إذا كان تطبيق حدّ السرقة على السارق يقتضي اعترافين، فإن اعترافاً واحداً يكفي لمسؤوليته المدنية، مع أنه لا يمكن تطبيق الحد إلاّ بعد تسوية الدين المدني حتى ولو اعترف المتهم للمرة الثانية بارتكاب ما نسب إليه[2].

واستخدمت المدرسة العراقية في تحديد قيمة السرقة المطبق عليها حدّ القطع بخمسة دراهم قياساً على أصابع السارق الخمسة، وهذا هو مذهب ابن أبي ليلى وأحد المذاهب المنسوبة إلى ابن مسعود. وهناك رأي آخر أخذت به هذه المدرسة في تحديد النصاب الموجب تطبيق حدّ السرقة عليه بعشرة دراهم قياساً على الحد الأدنى لمهر الزوجة. ولكن أهل المدينة لا يعترفون بالحد الأدنى للمهر، غير أن الإمام «مالكاً» اعتنق مذهب العراقيين في هذا الحكم، وحدّد نصاب السرقة المطبق عليه الحد بنصف دينار الذي يعادل ثلاثة دراهم واعتبره الحد الأدنى للمهر. ولكن المدرسة العراقية

---

(1) a) Ibid, op. cit, p. 41.
b) Schacht, the origins, op. cit, p. 90.

(2) a) Schacht, Introduction, op. cit, p. 42.
b) Schacht, the origins, op. cit, p. 106.

وجدت هذا القياس غير مناسب فاستندت في دعمه إلى الأحاديث النبوية التي ظهرت في ذلك الوقت لمصلحة مذهبها[1].

ونحن نرى أن هذا العهد الذي نؤرّخ له وهو ظهور المدارس الفقهية الكبرى قد اتسم بالنزاع في مادة الفقه، لأن كل مدرسة حاولت الاستناد إلى أصول مختلفة باستثناء القرآن والسنّة لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية. فهم قد اختلفوا في كيفية استنباط الأحكام من السنّة، واختلفوا كذلك في كيفية استنباطها من الإجماع كما أسلفنا فيهما القول. وحصل ذات الاختلاف على الاجتهاد بالرأي والقياس والاستحسان. فهذه المدرسة العراقية اعتمدت على الرأي الذي طورته فأصبح من الناحية الفنية قياساً أو استحساناً حسب الأحوال. والأمثلة السابقة التي أوردها «شاخت» تدل على منهجية هذه المدرسة في استخدام القياس في المسائل الفقهية. ولكن الذي لا نجد له دليلاً يعضده ما يؤكده دوماً من التجاء هذه المدرسة إلى الأحاديث النبوية «الموضوعة» لتعزيز موقفها حيال هذه القضايا الفقهية.

وملخص القول في هذا الموضوع: أن الأخذ بالاجتهاد بالرأي كان قد لجأ إليه الصحابة والتابعون عندما لم يجدوا نصّاً صريحاً في القرآن أو السنّة يحكم بعض القضايا المطروحة أمامهم. وتدل الوقائع التاريخية والأحاديث النبوية الصحيحة على أن الرسول قد أقرّ عليه معاذاً عندما أرسله قاضياً إلى اليمن، كما أن رسالة «عمر القضائية» ورد فيها الأخذ بهذا الأصل مهما أنكر «ابن حزم» أو المستشرقون ذلك. وقد كان لانتشار الفقهاء في الأمصار أثره في الأخذ بالرأي، لأنهم لا يتمكنون جميعاً من معرفة السنن التي يمكن أن يجدوا فيها حلولاً للمشاكل المطروحة أمامهم. ولكن هؤلاء الفقهاء خشوا التوسع في الرأي الذي ربما قد يكون مخالفاً لبعض السنن التي لا يعلمونها فضيّقوا من دائرته واشترطوا على الفقيه الذي يستنبط الأحكام بالرأي أن يستند إلى أصل معيّن يعضده ويرجع إليه في فتواه. وهذه الطريقة تطوّرت بعدئذٍ من الناحية الفنية حتى أصبحت قياساً واستحساناً واستصحاباً حسب الأحوال، وبرع فيها العراقيون. ولم يقتصر هذا الأمر على المدرسة العراقية وحدها، لأن هذا التطبيق امتد إلى مدرسة الحديث، وأخذ به الإمام «مالك» في بعض القضايا طبقاً لما أشار إليه

(1) a) Schacht, Introduction, op. cit, p. 42.

b) Schacht, the origins...; op. cit, p. 107 - 108.

«شاخت». وبالرغم من اعتماد هذه المدرسة على الأحاديث في المقام الأول فإنها طبقت الرأي في العديد من المسائل التي لا تحكمها النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وما مصطلح «المصالح المرسلة» الذي اخترعه الإمام «مالك» وطبقه في فقهه إلاّ دليل على أخذه بمبدأ الرأي في التشريع لأن المصالح المرسلة في حقيقة أمرها ليست إلاّ نوعاً من الاستحسان.

لقد اشتد الخلاف في هذه المرحلة التي نؤرّخ لها بين أهل الحديث وأهل الرأي. وقدم كل فريق الحجج التي تعضده وتقوّي مركزه. فأهل الحديث يرون أن الشريعة أرفع وأسمى من أن تكون مجالاً للرأي والاجتهاد الشخصي، ولا تستند إلاّ إلى النصوص القرآنية والأحاديث النبوية التي تَعْصِمُ الفقيه من الزلل والخطأ خلافاً للرأي الصادر من الإنسان مهما كانت درجة ثقافته وعلمه لأنه معرض للخطأ والصواب.

ولعلّ أعظم من دافع عن القياس واعتبره حجة شرعية هو الإمام «الشافعي» الذي ضبط قواعده وبيّن حدوده، وحدّد الشروط اللازم توافرها في الفقيه الذي يستخدم القياس في الاستنباط، وقدم له بمقدمتين هامّتين؛ **أولاهما**: إن ما يكون من أحداث ونوازل، ففيه حكم للإسلام... وإذا كان للشارع حكم في كل قضية وحادثة أو نازلة فلا بدّ من أنه قد نبّه إلى بيان ذلك الحكم، إما بنصّ عليه، أو بإشارة إليه، أو بدلالة تدل الطالب له وتهديه إلى معرفة، إذا تحرّى أن يعرف. وإن معرفة الأحكام من دلالتها يكون بالاجتهاد والاستنباط وإلحاق الأشباه بأشباهها، والأمثال بأمثالها، فهو لا محالة سائر إلى القياس[1]. **وثانيهما**: إن العلم بأحكام الشرع قسمان: علم إحاطة يتناول الظاهر والباطن... وهذا علم يقيني لا يسع أحداً أن يشك فيه، والقسم الثاني علم في الظاهر، والحقيقة التي اختص الله بعلمها مغيبة عنه لا يسعه أن يعلمها على التحقيق، وهذا علم يكون على طريق الترجيح والظن لا على طريق الجزم والقطع الذي لا يعتريه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه، العلم بالأحكام على النحو الأول يكون باثنين بنص الكتاب، وبنصّ السنّة المتواترة. وهذان السبيلان اللذان يشهد بهما فيما أحلّ أنه حلال، وفيما حُرِّم أنه حرام، وهو الذي لا يسع أحداً جهله، ولا يشك فيه[2].

ويستمر «الشافعي» في إيراد الأمثلة والنصوص لتأييد وجهة نظره حول القياس

(1) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 477.

(2) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 482.

الذي يراه الاجتهاد بعينه، ولا يتم الاجتهاد إلاّ بتحرّي معاني النصوص وعللها، ثم إلحاق الشبيه بما يشبهه، وأنه يقسم القياس بالنسبة إلى وضوح العلّة، وخفائها، ومقدار توافرها في الأمر غير المنصوص عليه إلى أقسام ثلاثة: أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل كحرمة ضرب الأبوين المستفاد من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ فإنه إذا كان قول ﴿أُفٍّ﴾ منهيّاً عنه فأولى بالنهي الضرب. وأن يكون الفرع مساوياً للأصل لا يزيد عليه ولا ينتقص عنه في الرتبة كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ فإن العبد يقاس على الأمَةِ في هذا التصنيف إن ارتكب ما يوجب الحدّ بالجلد. وأن يكون الفرع أضعف من علة الحكم في الأصل. وهكذا ترى كيف أن «الشافعي» قسم القياس وأصّله، وقعّد له القواعد وجعله مصدراً من مصادر الفقه الإسلامي. وقد شرح «شاخت» هذا التقسيم باستفاضة وأورد جميع الأمثلة التي جاء بها «الشافعي» في رسالته[1]. وقد قمنا بدورنا بشرح معنى القياس ومراتبه، وحدوده وتفصيلاته في رسالتنا بالفرنسية المشار إليها، ونحيل القارئ إليها لمن يرغب في المزيد من الاطلاع[2].

وفي مقابل من يستحسن القياس، ويدافع عنه، ويعمل به في استنباط الأحكام العملية، نرى الظاهريين ممثلين بـ«داود بن عليّ» وابن حزم الأندلسي يرفضون القياس جملة وتفصيلاً، ولا يعملون به ويجادلون معارضيهم حوله بكل ما أوتوا من حجة وبرهان لأنهم اعتمدوا على ظاهر الكتاب والسنّة. وهكذا اختلفت المدارس الفقهية حول هذا الأصل التشريعي اختلافاً بيّناً. وقد تجلّى الخلاف كذلك حول الاستحسان الذي رفضه «الشافعي» في رسالته ونسبت إليه قوله: «من استحسن فقد شرّع». ومقابل ذلك أخذ به الأحناف واعتبروه أحد المصادر الفرعية للفقه وقعَّدوا له القواعد وضربوا له الأمثال. ونحن أوردنا حجج الطرفين في رسالتنا تفصيلاً ووصلنا إلى نتيجة مفادها أن الإمام «الشافعي» رفض الاستحسان المبني على الهوى والتلذّذ والمصلحة الشخصية والذي لا يستند إلى النصوص الشرعية. ولكن لو محصنا بعمق مفهوم الاستحسان

(1) Schacht, the origins, op. cit, pp. 122 - 126.

(2) Hadj sassi salem, origine et developpement de la science des usûl al-fiqh, these de doctorat, op. cit, pp. 109 - 143.

وقد أوردنا ضمن هذه الرسالة آراء شاخت وردودنا عليها انظر ص 112 ـ113 من الرسالة.

الذي قالت به المدرسة الحنفية وشرحه «الشاطبي» بعمق في موافقته[1] لوجدنا أن الإمام «الشافعي» لا يرفض مثل هذا الاستحسان الذي لا يستند إلى الهوى والمصلحة الشخصية، ولكنه يستند في مجمله إلى النصوص المبثوثة في الكتاب أو السنة، فإن لم يكن هناك نص صريح أو مؤول استخرجت المعاني في الأشياء المنصوص عليها، ثم يلحق الحكم الذي لا يجد فيه النص إلى أقرب الأمور المنصوص عليها وصفاً فيه، أو ما يشترك معه في معنى الحكم، فالمال لفظي مادي، لا أمر يتصل بالذوق أو النفس، لأن الإمام «الشافعي» لا يعتد بالفهم الشخصي في الشريعة، بل يعتد دائماً بالفهم الموضوعي المادي. وهذا ما ذهب إليه الأحناف في الاستحسان لأنه عندهم عبارة عن عدول المجتهد عن مقتضى قياس جليّ إلى مقتضى قياس خفي، أو عن حكم كليّ إلى حكم استثنائي لدليل انقدح في عقله رجّح لديه هذا العدول، وهكذا فإن الاستحسان ليس الاستدلال بالهوى والتلذّذ والمصلحة الشخصية ولكنه استدلال بقياس خفي، ترجح على قياس جليّ أو هو ترجيح قياس على قياس يعارضه، بدليل يقتضي هذا الترجيح أو استدلال المصلحة المرسلة على استثناء جزئي كلّي. وهكذا فإن الخلاف بين (الشافعية) والأحناف حول مفهوم الاستحسان يتحدد في عدم الاتفاق على تحديد معناه. ولو اتفقوا على تحديد معناه ما اختلفوا في الاحتجاج به[2].

هكذا تطور الفقه تطوراً كبيراً إبّان ظهور المدارس الفقهية الكبيرة، وقد انصبّ الاختلاف على المصادر الأصولية العقلية التي تستنبط منها الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية كالإجماع والقياس والاستحسان وغيرها. وقد تطرّقنا بإيجاز إلى بيان هذا الاختلاف ورأي المستشرقين فيه وركّزنا بصورة خاصة على آراء الإمام «الشافعي» بالخصوص باعتباره المؤسس الحقيقي لعلم أصول الفقه الذي يعتبر المنهج العلمي الذي يسلكه الباحث لاستنباط الأحكام من أدلّتها التفصيلية. وقد رأينا أن الاختلاف قد وقع بين المدرستين القديمتين مدرسة الحديث بالحجاز، ومدرسة الرأي بالعراق، ودرسنا الأسباب الحقيقية التي أدّت إلى ظهور المدارس الفقهية السنية الكبيرة عليهما، ومدى تأثير هذا الاختلاف في تطوّر الفقه وتقدّمه بحيث أصبح صالحاً لإيجاد الحلول الناجعة الفعالة لسائر الحوادث والمستجدات في كل زمان ومكان. ونحن وإن تعرّضنا

(1) الشاطبي، الجزء الرابع، ص 207.

(2) Hadj sassi, Origine et developpeement; op. cit, pp. 150 - 152.

بإيجاز إلى هذه المصادر فإننا قصدنا من ذلك بيان المصادر التي اختلفت فيها هذه المدارس وأثرها في تطوّر الفقه على أننا سنعود في مبحث لاحق إلى دراسة هذه المصادر تفصيلاً لبيان صلاحية الفقه الإسلامي في كل زمان ومكان.

ولندع «شاخت» قليلاً لعلّنا نعود إليه بمناسبة حديثنا عن تطوّر الفقه في عهد الدولة العباسية وتطوّره لدى المدارس الفقهية اللاحقة. ونعود إلى عرض آراء «كولسون» حول تطور الفقه في عهد الأئمة المجتهدين لاستكمال الموضوع من جميع جوانبه، وللرد على بعض شبهاته. فها هو نجده في الفصل الثالث من كتابه «في تاريخ الفقه الإسلامي» يبتدئ حديثه عن هذه الفترة بالتقاء جماعات من العلماء تحلّقت في مجالس علمية وأخذت تصدع بآرائها حول معايير السلك التي يمكن أن تعبر عن التطبيق الصحيح للأخلاق الدينية الإسلامية بعد أن أخفقت المحاكم الأموية في أن تستوعب على نحو دقيق جوهر قواعد التشريع الإسلامي، وقد أدى ذلك كله إلى نشأة المدارس الفقهية الأولى في العقود الأخيرة للعهد الأموي[1].

ويرى «كولسون» أن تطور الفقه الإسلامي في هذه المرحلة لم يستند إلى ما أصدرته المحاكم الإسلامية من أحكام، ولكنه نشأ لرغبة الفقهاء في بناء قانوني مخالف لعمل المحاكم لأنهم رجال دين أكثر من كونهم رجال قانون، ومن هنا اصطبغ تناولهم التشريعي في أساسه بالصبغة المثالية الدينية. وقد قادت الظروف التاريخية إلى التمييز بين الفقه النظري للفقهاء والعمل القانوني للمحاكم، بيد أن العباسيين تمكنوا بقدر لا بأس به من التوفيق بين هذين الاتجاهين، فقاموا بتعيين قضاة يمثلون المذاهب القائمة وعيّنوا آخرين مستشارين لهم مثل أبي يوسف الذي تقلّد كلا المنصبين في آن واحد، ولكن الخلاف اتسع فيما بعد بين الفكر النظري والتطبيقات العملية حتى مثّلَ طابعاً أساسياً لتاريخ التشريع الإسلامي[2].

ثم أشار «كولسون» إلى كيفية تكوين مدرستي المدينة والكوفة الفقهيتين، مشيراً إلى ما يميزهما عن بعضهما من حيث الأعراف المحلية، ويضرب الأمثلة تلو الأخرى لبيان اختلافهما في الأحكام التطبيقية العملية. ومن هنا يرى بداية انطلاقة الفقه الإسلامي في المدارس الفقهية الأولى الذي برز على هيئة الرأي والاجتهاد الشخصي

(1) Coulson; A history of islamic law, op. cit, p. 37.

(2) Coulson, A history; op. cit, p. 38.

لكل فقيه. وقد أدى اتفاق فقهاء قطر من الأقطار إلى ظهور «الإجماع» بين أعضاء المدرسة الواحدة. وحين ثبت الإجماع ظهرت «سنّة المدرسة» التي يراد بها مجموعة الآراء والأصول المتعارف عليها في كل مدرسة، والتي يعمل رجال المدرسة الفقهية على عرضها ونصرتها. وهذه السنّة لا تتوافق مطلقاً مع السنّة التي جرى العمل عليها في المحاكم الأموية[1].

ونحن لم نفهم المعنى الذي يقصد به «كولسون» بـ«سنّة المدرسة» أو السنّة التي جرى عليها العمل في المحاكم الأموية. لأنه مفهوم السنّة في الفقه الإسلامي هو سنّة النبي القولية والفعلية والتقريرية ولا شيء غير ذلك ولعله أراد بهذه المصطلحات ما استقرّ عليه العمل في المدارس الفقهية المختلفة كمدرسة المدينة أو الكوفة أو البصرة أو غيرها. أو ربما يقصد بها تلك الآراء التي تنادي بها هذه المدارس وتطبقها في فتاويها وأحكامها. أما أن تكون «السنّة» خلاف ذلك فهو مرسل من القول لا يُعْتَدُّ به، ولا يجب على عالم مثله تقريره والنص عليه في معرض حديثه.

ثم تعرض «كولسون» إلى كيفية تطور الرأي الشخصي والاجتهاد حتى أصبح «قياساً» بالمعنى الفني للمصطلح. وهو في ذلك لم يخالف ما ذهب إليه «شاخت» في تحليلاته التي أشرنا إليها بل إنه ضرب نفس أمثلته واستشهد بها في معرض حديثه. وقد سلك نفس منهج أستاذه «شاخت» عندما تعرّض إلى كيفية ظهور مصطلحات «الاستحسان» و«الاستصلاح» وغيرهما.

ولكن الرأي الخطير الذي قرّره «كولسون» في سياق هذا التطور إشارته ـ مثل أستاذه شاخت ـ إلى التشديد المتزايد على مفهوم السنّة أو الآثار الثابتة. وهكذا يرى أنه تمت صياغة الرأي الفقهي في شكل يرجع بأصوله على الماضي، فنسب إلى الأجيال السابقة أصول ما دار على ألسنة فقهاء هذه الفترة من آراء. وكانت هذه الآراء ترد في البداية بدون أسانيد، ولكنها ما لبثت أن ألحقت بها شخصيات مشهود لها بالورع والتقوى وأمكن بهذه الأسانيد ردّ الآراء الفقهية المتأخرة إلى الأجيال الأولى للمسلمين عبر سلسلة من الرواة[2].

وهو في هذا التحليل لا يخرج عمّا قرّره «شاخت» من اصطناع سلسلة الرواة

---

(1) Ibid, op. cit, p. 39.

(2) Ibid, op. cit, pp. 40 - 41.

لإضفاء صفة الشرعية على الأحاديث الموضوعة بأخرة والتي وصفها بأنها «اعتباطية» ونحن تعرضنا في الجزء الأول من كتابنا إلى هذه الشبهة ودحضناها جملة وتفصيلاً وبرهنّا على أن سلسلة الإسناد تعود إلى عصر الصحابة وتتابعت على مرّ العصور بتلك الدقة المتناهية من التحقق في عدالة الرواة وأمانتهم، كما تناولت متن الأحاديث أيضاً. وقد تطوِّرت هذه المناهج الصارمة لدى المسلمين حتى أنشأوا بموجبها علم «الجرح والتعديل» الذي ساهم في غربلة الأحاديث الصحيحة من الأحاديث الموضوعة. وبالتالي فإن هذه الشبهة داحضة من أساسها ولا تحتاج إلى بيان أكثر مما بيّناه آنفاً.

وفي مواجهة مدرسة الرأي ظهرت مدرسة الحديث التي أطلق عليها «كولسون» «جماعة المحدثين» التي اتخذت موقفاً أكثر تحفظاً وأشد تمسكاً بالقيم والمعايير القرآنية. وضرب مثالاً على ذلك بتفسير المتشدد للربا الذي نتج عنه قاعدة مفادها أن استبدال سلعة معينة، كالذهب والفضة، والأقوات الغالبة بمثيلتها لا يكون مباحاً إلاّ إذا تساوت السلعتان في الوزن أو الكيل وكان التبادل في الحال. وكان فقه أهل المدينة قد ارتضى مبادلة التبر بوزن أقل منه ذهباً مضروباً، على أساس مقابلة الفرق بتكلفة الضرب. وهكذا اعتبر أهل الحديث هذا التبادل نوعاً من الربا المحرم. ويستنتج «كولسون» من ذلك أن هذا الاتجاه المحافظ في فقه أهل الحديث غلب عليه طابع السلبية إلى حدّ فقد معه الإحساس بالظروف العملية ومتطلباتها[1].

ولكن الفتوى المتعلقة بالربا لم تكن من اختراع أهل الحديث، لأنهم استندوا فيها إلى الأحاديث النبوية المبثوثة في الكتب الصحاح والتي ورد فيها نهي النبي عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح إلاّ سواء بسواء، عيناً بعين، فمن زاد أو ازداد فقد أربى. وقد اعتبر «الشافعي» هذا الحديث صحيحاً وعرف منه علّة التحريم[2]، ليقيس على هذه الأمور المنصوصة غيرها ما لم يُنَصُّ عليه، فاستنبط من تحريم هذه الأصناف، وما اختصت به وما جرى الناس في التعامل بها، أن تعلم تحريم الذهب بالذهب إلاّ مثلاً بمثل ويداً بيدٍ «ثمنيته» أي كونه مقوِّم الأشياء، وعلّة تحريم بقية الأصناف كونها مطعوماً للناس،

---

(1) Ibid, op. cit, p. 42.

(2) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 523. وأورد «الحديث ذاته» في كتابه الأم ج3، ص 12.

فالعلة حينئذٍ هي الثمنيّة في الذهب واتحاد الجنس إنْ بيع الذهب بذهب، وكونها مطعوماً في الباقي مع اتحاد الجنس، فإن توافر الجزءان حرم التأجيل في أحد العوضين، وحرم التفاضل أي زيادة أحدهما، وإن وجد جزء العلة، الثمنية أو كونه مطعوماً من غير اتحاد الجنس حلّ التفاضل، وحرم التأجيل في أحد العوضين، ولم يجعل «الشافعي» التقدير بالكيل أو الوزن جزءاً من العلة لأنه لو جعله كذلك ما جاز بيع العسل والسمن ـ وهما موزونان بالدراهم والدنانير ـ إلى أجل قياساً على عدم جواز بيع الذهب بالفضة إلى أجل. وقد اتفق العلماء على صحة الأجل في البيع الأول دون الثاني، وعلى ذلك لا يصلح التقدير علّة للتحريم ولا جزء علّة له[1].

وقد علّق الشيخ «أبو زهرة» على أن الحديث السابق مروي عن عبادة، وهو حديث صحيح أخرجه مسلم وأبو داود والدارمي والترمذي. وأشار إليه «أحمد محمد شاكر» في هامش «رسالة الشافعي» وأشار إلى ما ذكره الشوكاني عنه بالخصوص وإلى تكرار الشافعي له عدة مرات. وبالتالي فإن ما ذهب إليه «كولسون» ليس صحيحاً لأن هذا الحكم لم يكن نتاج مدرسة الحديث. يضاف إلى ذلك أن هذه المدرسة وإن قالت بهذا الرأي الذي اعتبره «كولسون» فإنما تكون قد استندت فيه إلى الحديث السابق وليس اختراعاً من عندها كما أراد «كولسون» ذلك.

ويأتي «كولسون» في معرض حديثه عن مدرسة الحديث بفرضية جديدة لم نجد لها أصلاً في كتب الأحاديث أو الفقه على حدٍّ سواء. وذلك عندما افترض أن أهل هذه المدرسة نسبوا، خطأً، كثيراً من القواعد والأحكام إلى النبي، وأنهم كانوا يضعونها على هيئة قصص أو أخبار عما قاله الرسول أو فعله في مواقف معينة، وهو وإن كان ينفي عنهم التعمّد في الكذب أو التزوير. ولكنه يرى أن هذه المدرسة إذ تفعل ذلك فإنها كانت مقتنعة بأن الرسول كان سيتخذ نفس الحكم الذي ذهبوا إليه لو واجهته المشكلات التي وقعت لهم. وهكذا فقد وضعوا له الأسانيد لإضفاء صفة الشرعية عليه والتأكد من صحته[2]. وهذه الشبهة قد رددنا عليها هي الأخرى في مناسبات عديدة،

(1) أ ـ محمد أبو زهرة، الشافعي، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ص 306 ـ 307، بدون تاريخ.

ب ـ Hadj sassi, origine et developpement, these, op. cit, p. 136 - 137.

(2) Coulson; A history... op. cit, p. 42 - 43.

وبيان خطلها واضح لا يحتاج إلى برهان خاصة وأن الرسول قد توعّد بالنار وسوء المآل لمن يضعون الأحاديث عنه مهما كان الغرض من وضعها، كما أن رجال الحديث وضعوا علم الجرح والتعديل للتأكد من صحة الأحاديث وطرح الموضوع منها.

ويصل «كولسون» إلى نتيجة بعد عرضه للعوامل التي ميّزت مدرسة الحديث عن مدرسة الرأي مفادها حدوث تعارض في الأدلة بين حجية السنة وإجماع علماء قطر من الأقطار الإسلامية، ولم تُبْذَلْ أية جهود في هذه المرحلة لحل هذا التعارض على نحو منهجي، وهكذا تزاحمت في النظر التشريعي اجتهادات الفقهاء، وإجماعات علماء الأمصار والأخبار المروية عن النبي في تأليف غير متناسق ضارباً ثلاثة أمثلة وردت في كتاب الموطأ للإمام مالك للاستشهاد بها في صحة نتيجته[1].

وفي ردنا على هذه النتيجة نحيلك إلى رسالتنا التي تعرضنا فيها لحلِّ التعارض الناشئ عن تزاحم هذه المصادر طبقاً لما أورده «الشافعي» في رسالته الأصولية، والتي نوجزها لك في هذه العبارات المختصرة لنبرهن لك عن عدم صحة نتيجته القائلة: إنه لم تُبْذَلْ أية جهود منهجية لحل هذا التعارض.

يرى الإمام «الشافعي» أن الأحاديث لا يمكن أن تعارض كتاب الله، ولا تكون مناقضة لما نصّ عليه نصّاً محكماً لا نسخ فيه، بقوله: «كل ما سنّ رسول الله مع كتاب الله من سنّة فهي موافقة كتاب الله في النصّ بمثله، وبالجملة بالتبيين عن الله، والتبيين يكون أكثر تفسيراً من الجملة»[2]. وللتوفيق بين ما يظهر من التعارض بين الكتاب والسنّة، وفيما بين الأحاديث، فإن «الشافعي» يقترح معرفة ما إذا كان أحد النصين منسوخاً ولا يعلمه العلماء أجمعهم، فيجب اللجوء إلى الرجحان، فإذا كنا أمام نصين مكافئين فنصير إلى الأثبت من الحديثين[3]. أما إذا كنا أمام حديثين متساويين فنفضل الحديث الذي يتسق مع القرآن، وعلى العموم فإن الأفضلية تعطى دوماً للحديث الصحيح دون سواه. ويستمر الشافعي في إيراد المناهج التي يتمكن الفقيه بموجبها من التوفيق بين النصوص المتعارضة ظاهريًا وذلك طبقاً لما سطرناه بالتفصيل في

(1) Ibid, op. cit, p. 43.
(2) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 212.
(3) المرجع السابق، ص 216.

رسالتنا[1]. وهذا المنهج الذي سكله «الشافعي» سبقه إليه العديد من فقهاء المسلمين قبله، وتنهار بالتالي فرضية «كولسون» المتعسفة بالخصوص.

وبعد أن يعرض «كولسون» الأمثلة الواردة في كتاب الموطأ ليستدل بها على صحة فرضيته التي دحضناها آنفاً يصل إلى نتيجة مفادها اختلاف منهجي مدرسة الحديث والرأي طبقاً لتلك الأمثلة السابقة، وهو اختلاف لا يراه قليلاً، ويرى أن أصولهما المشتركة تتمثل في الأحكام الظاهرة الواردة في القرآن، وفي الآثار المسندة إلى النبي أو الخلفاء الراشدين كما احتفظ به التشريع العملي الأموي. كما أن الاستنتاجات التي توصل إليها فقهاء الكوفة لا تختلف عنها في المدينة إلى حدّ كبير. غير أن حرية الاستدلال الشخصي أدّت إلى أحكام مختلفة كما حاول البرهنة عليها آنفاً. لأنه يرى من الطبيعي أن يتأثر الفكر الفقهي بالظروف البيئية السائدة في كل بلد. ثم يضرب الأمثلة تلو الأخرى ـ كما فعل «شاخت» ـ لتفسير أوجه الاختلاف بين فقهاء الكوفة والمدينة، ولكن جانبه الصواب في العديد منها، وقد أشرنا إلى بعض منها فيما يتعلق بولاية المرأة من تزويج نفسها من عدمه وبيّنا خطل رأيه، وقد أورد هذا المثال ذاته في هذا السياق وقاس عليه اختلاف المدرستين حول من يرث ميتاً لم يترك صاحب فرض ولا عصبة؟. ووصل إلى نفس النتيجة التي وصل إليها من خلال مثاله المتعلق بالولاية في الزواج. ولا نجد ضرورة لسرد هذا المثال والرد عليه طالما فعلنا مع نظيره ما نود إيضاحه الآن منعاً للتكرار.

وعندما يقرر «كولسون» اختلاف هاتين المدرستين في الكثير من القواعد الفقهية للأسباب التي أوردها في كتابه، فإنه يقر كذلك بوجود اختلافات في الرأي داخل المدرسة الفقهية ذاتها، وضرب أمثلة على ذلك بالاختلاف القائم بين أبي يوسف والشيباني في عدة أحكام فقهية خاصة فيما يتعلق بالوقف، فالشيباني يقيس الوقف على الهبة، وحجته في ذلك أن الوقف هبة العين الموقوفة لله وتعود منفعتها للمنتفعين بها. وقد حكم بناء على ذلك بأن تسلم الموقوف للقائم على إدارته هو شرط لصحة الوقف. أما أبو يوسف فإنه متأثر إلى حدّ كبير بالاعتبارات العملية المتمثلة في وجوب تيسير إنشاء الوقف والتشجيع عليه. وبناء عليه قضى أن مجرد إعلان الواقف، يكون كافياً في حد ذاته لصحة الوقف، ولو لم يسلّم العين الموقوفة، وهذا من شأنه أن يؤديَ

(1) Hadj sassi salem, origine et developpement, op. cit, pp. 76 - 80.

ـ كما عرف عنه ـ إلى أنه من حق الواقف الاحتفاظ بحقه في الانتفاع بغلة الموقوف مدى حياته[1].

وأخيراً فسّر «كولسون» تحول مدرستي الحديث والرأي إلى الإمام «مالك وأبي حنيفة» على التوالي بناء على تدوين الكتب الفقهية. وهو تفسير لا يستند إلى أسس صحيحة. فإذا كان الأمر محتملاً بالنسبة إلى الإمام «مالك» لأنه دون موطّأه، فإن الأمر يختلف بالنسبة إلى الإمام أبي حنيفة. وقد حاول «كولسون» أن يعزز تفسيره عندما ذكر أن الشيباني هو مؤلف كتب مدرسة الرأي ونسبها إلى أستاذه أبي حنيفة. وهذا التفسير ليس صحيحاً لأن نسبة هذه المدارس إلى مؤسسيها ترجع إلى شهرة كل واحد منهم في بلده. فقد اشتهر الإمام «مالك» بالفتيا والتدريس بالمدينة، واشتهر عنه أخذه بالأحاديث وطرحه الرأي إلا فيما ندر فنسبت مدرسة الحديث إليه، أما الإمام «أبو حنيفة» فقد اشتهر باستخدام الرأي في العراق، وترأس الفقهاء هناك بلا جدال، وطبقت شهرته الآفاق فنسبت مدرسة الرأي إليه. كما أننا لا نوافق «كولسون» على رأيه القائل: إن المؤسس الحقيقي للمدرسة الحنفية هو الشيباني، ولكنه وجد في أبي حنيفة أصلاً يدعمه فتعلق به على حدّ قول «ساخاو Sachau»: «كلبلاب التف حول جذع قوي لشجرة بلوط». وكذلك الأمر بالنسبة إلى «ابن القاسم» باعتباره المؤسس الحقيقي للفقه المالكي. والسبب في ذلك ـ حسب رأينا ـ أن أبا حنيفة قد أسس المدرسة الحنفية ووضع العديد من الكتب حول فقهها، ولكنها ضاعت كبقية كتب التراث الأخرى وبقيت كتب «الشيباني» محفوظة إلى يومنا هذا. وهذا الأمر لا يدل على أن «الشيباني» هو المؤسس الحقيقي لهذه المدرسة بمجرّد وجود كتبه محفوظة من الضياع. لأن الذي قعّد القواعد الفقهية الحنفية ووضع أصولها، ونظمها وأفتى الفتاوى بموجبها هو الإمام «أبو حنيفة» الذي شهد له القاصي والداني بالغزارة في العلم والتقوى في السلوك، والبعد عن الجاه والسلطان. أما بالنسبة إلى ابن القاسم فإن شهرته الواسعة وعلمه الغزير لم يسعفاه بأن يكون مؤسِّساً للمدرسة المالكية التي ترجع في حقيقتها إلى جهود الإمام «مالك» والذي لا يزال موطؤه شاهداً عليها.

وأخيراً يرى «كولسون» أن التوفيق بين هذه الآراء المتضاربة وإيجاد وحدة تشريعية متماسكة يقتضي عملاً وجهوداً جبارة تكون نافعة من داخل الفقه ذاته، وهنا

---

(1) Coulson; A history... op. cit, p. 51.

ظهر الرجل المناسب تماماً للقيام بهذا الدور ألا وهو «محمد بن إدريس الشافعي»[1].

وقبل أن نتطرق إلى دور الإمام «الشافعي» الفعّال في التوفيق بين المدرستين الحجازية والعراقية، وعمله الخلاق في إنشاء علم أصول الفقه الإسلامي وجعله صالحاً للتطبيق في كل زمان ومكان، يجدر بنا أن نشير إلى كيفية تطور هذا الفقه إبّان الدولة العباسية في عهدها الأول طبقاً للتسلسل الزمني حتى نتمكن من إبراز خصائصه في هذه المرحلة، ونتعرّف بالتالي إلى كيفية تطوّره وندرس بعمق المدارس الفقهية المتأخرة عن المدرستين الرئيستين السابق الإشارة إليهما لنصل في النهاية إلى «الشافعي» ونبيّن دوره الأساسي والمبدع في هذا المجال.

بعد سقوط الدولة الأموية تحت ضربات العباسيين عام 132هـ تحدّدت المعالم الرئيسة للفقه الإسلامي في نهاية ذلك العهد. وكان المجتمع الإسلامي يتمتع بنظام قانوني مُرْضٍ. وكان العباسيون الأوائل احتفظوا بالطابع الإسلامي للقوانين السارية، ودفعوا بها دفعات قوية إلى الأمام، ولكي يظهر العباسيون في أعين المسلمين اختلافهم عن النظام السياسي السابق لعهدهم، فقد حاولوا التميُّز عنهم في جميع مناحي الحياة لهذه الأسباب السياسية والعائلية فأفصحوا عن نيّتهم لتأسيس دولة الله على أرضه. ولتطبيق هذه السياسة فقد اعترفوا بالقانون الديني طبقاً لتعاليم المسلمين الثقات الورعين المتخصصين كقاعدة وحيدة مقبولة في الإسلام. وحاولوا تطبيق نظرياتهم المثالية على الوقائع، فأخذوا يستميلون بانتظام العلماء المتخصصين بالفقه الإسلامي ويأتون بهم إلى بلاطهم، ويستشيرونهم في القضايا التي تدخل ضمن اختصاصاتهم. فالكتب التي دبجها «أبو يوسف» بناء على طلب الخليفة «هارون» في القانون المالي والجنائي وغيرها من المواضيع ذات العلاقة بهما، والتي وصلت إلينا تعكس هذا الاتجاه الذي سلكته الدولة العباسية . غير أن الحكام العباسيين الأوائل ومستشاريهم الدينيين كانوا غير قادرين على استمالة المجتمع الإسلامي بكامله إلى جانبهم. يضاف إلى ذلك أن الخلفاء أنفسهم لم يكونوا صادقين في ترجمة المُثُلِ الدينية إلى وقائع حقيقية. وهكذا ظهر جليًّا إلى العيان أن حكم الله على الأرض الذي حاول العباسيون الترويج له ما هو إلا تغطية لاستبدادهم والذي لا حدود له. وهكذا لم يستطيعوا تحقيق الهوية المستديمة للفقه بين النظرية والتطبيق. وهكذا فإن خلفاءهم لم يفتقدوا الإرادة

(1) Ibid, op. cit, p. 52.

لتحقيق ذلك فحسب ولكنهم أصبحوا غير قادرين على مواصلة هذه الجهود[1].

لقد نجح العباسيون ـ كما يقول شاخت ـ في إيجاد ترابط مستديم بين عمل القضاة والشريعة الإسلامية. وقد مهد لهذا الاتجاه بداية من العصر الأموي، ولكن هذا الاتجاه قد تأكد نهائيًّا في العصر العباسي حينما أصبح من شروط القاضي أن يكون متخصصاً بالشريعة الإسلامية. فهو لم يعد في هذا العهد مجرد «كاتب عدالة» للحكومة. لأنه أصبح يعين من قِبَلِ الحكومة المركزية مباشرة، ومنذ تعيينه في هذا المنصب وحتى عزله عنه فإنه يطبق فقط الشريعة المقدسة بدون تدخّل من الحكومة. إلا أن هذا الاستقلال يظل نظريًّا من الناحية الواقعية. ذلك أنه كلما ازداد استبداد الحكام العباسيين أصبحت السلطة الزمنية أقل استعداداً للسماح بوجود نظام مستقل استقلالاً حقيقيًّا عنها. ومن ثمّ فإن القضاة لم يعودوا قابلين للعزل طبقاً لمشيئة الحكومة المركزية فحسب ولكنهم أصبحوا يعتمدون على السلطة السياسية لتنفيذ أحكامهم، الأمر الذي يكتسب أهمية خاصة في إدارة العدالة الجنائية[2].

إن الاتجاه المركزي للعباسيين الأوائل الذي قادهم إلى تعيين القضاة من قِبَلِ السلطة المركزية قادهم كذلك إلى إنشاء منصب قاضي القضاة، الذي كان في الأصل عبارة عن وظيفة شرفية تمنح لقاضي العاصمة الذي يستشيره الخليفة عادة حول إدارة العدالة. وأول من تقلّد هذا المنصب «أبو يوسف» الذي عينه فيه «هارون الرشيد»، وهو لم يقتصر على استشارته في المسائل المالية والفقهية فحسب ولكنه كلّف بتعيين قضاة الأقاليم أيضاً. وهكذا أصبح قاضي القضاة أهم مستشاري الخليفة، كما أصبح تعيين القضاة وعزلهم أهم عمل أُنيط به. ويعتقد «شاخت» أن الأهمية التاريخية لهذا المنصب كان نصيبها الإهمال من قِبَلِ منظري الفقه الإسلامي لأن أصله يعود إلى وظيفة «موباذان» الفارسي. وإدخاله من ضمن الأنظمة الإدارية الإسلامية في الفترة المبكرة للدولة العباسية قد توافق دون نقاش مع العناصر الفارسية الدخيلة. وقد أشار المؤلّفون العرب القدماء إلى هذا التماثل القائم بين النظامين[3].

ويرى «شاخت» ـ كما أشرنا آنفاً ـ أن الدولة العباسية استمدت من الأنظمة

---

(1) Schacht, op. cit, p. 49.

(2) Ibid, op. cit, p. 50.

(3) Ibid, op. cit, p. 50.

الفارسية «ديوان المظالم» الذي ينظر في الشكاوى الناجمة عن الأخطاء القضائية، أو الامتناع عن النظر في الدعاوى وأية أعمال قضائية أخرى يزعم أنها ليست شرعية كما ينظر في صعوبة تنفيذ الأحكام القضائية الناجمة عن تدخل موظف الدولة أو الأفراد المتنفّذين. وهكذا تكوَّنت مع مرور الأيام محاكم نظامية تنظر في هذه المظالم خاصة فيما يتعلق «بالملكية» وهو الاختصاص المنوط نظريًّا بالقاضي العادي. وقد أدّى هذا التضارب في الاختصاص إلى التنافس بين النظامين، كما يدل على انهيار سلطات القضاء المبكرة[1].

وكما استمدت الدولة العباسية «ديوان المظالم» من النظام الفارسي استمدت كذلك وظيفة «مفتش الأسواق» من النظام البيزنطي. وقد صبغته الدولة العباسية بالصبغة الإسلامية طبقاً للأحكام القرآنية التي تدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد اكتسبت هذه الوظيفة تسمية «المحتسب» بدلاً من «مفتش الأسواق». وبالرغم من أهمية هذه الوظيفة التي ما زالت نظريًّا معمولاً بها إلى يومنا هذا في بعض البلدان الإسلامية فإنها فقدت أهميتها وفعاليتها منذ زمن موغل في القدم طالما لم تعد اختصاصاتها متفقة والقوانين الإسلامية الصارمة[2].

ولعل أهم ما يتميز به الفقه الإسلامي في هذه المرحلة عدم أحقية الخليفة إصدار التشريعات. ذلك أنه بالرغم من اعتباره الحاكم المطلق للمجتمع الإسلامي فإنه لا يتمتع بسلطة التشريع. ولكنه يصدر القرارات الإدارية في حدود الشريعة المقدسة. هذا الاتجاه الذي يمكن نسبته إلى الماضي ـ خاصة زمن الدولة الأموية بعد أن رفض «عمر بن عبد العزيز» أي دور للخلفاء في الاجتهاد بالرأي في القضايا المنصوص عليها في القرآن أو في السنّة الصحيحة ـ فإنه يخفي في حقيقته ما قام به خلفاء المسلمين بالمدينة وخاصة حكّام بني أمية الذين تدخلوا بفعالية في تكوين الفقه الإسلامي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وقد قاد هذا الاتجاه إلى عدم الفصل بين السلطتين الإدارية والقضائية، علماً بأن الخلفاء اللاحقين وبعض الولاة العلمانيين كثيراً ما أصدروا قوانين جديدة. أما فيما يتعلق بالتشريع فإن الساسة كثيراً ما يفسرون تدخلهم فيه بأنه عبارة عن تطبيق أحكام الشريعة ووضعها موضع التنفيذ في حدود سلطتهم السياسية. ولكن هذا

---

(1) Ibid, op. cit, p. 50.

(2) Ibid, op. cit, p. 51.

الادعاء في حقيقة أمره عبارة عن وهم تمّ المحافظة عليه أطول مدة ممكنة حتى عندما تتناقض أو تتطاول على القوانين المقدسة[1].

ونحن نرى أن ما ذهب إليه «شاخت» في الفقرة السابقة فيه كثير من الغلو، وعدم الحقيقة. فلم يَدَّعِ الخلفاء الراشدون ولا الأمويون وبالتالي العباسيون التشريع في المسائل الفقهية خاصة تلك الثابتة بالقرآن والسنّة الصحيحة. ولكنهم اجتهدوا دوماً كما رأينا في مباحث سابقة ـ لإيجاد الحلول الشرعية للمسائل المطروحة أمامهم التي لم ينصّ عليها القرآن أو السنّة. حتى إن «عمر بن عبد العزيز» الذي استشهد «شاخت» بمقالته قد بيّن صراحة أنه يحق للخليفة الاجتهاد برأيه في المسائل التي لا نصّ من قرآن أو سنّة فيها. وبالتالي فإنه لم يكن وهماً ما صرح به دوماً أولئك الحكام السياسيون من أنهم لا يقومون بمهمة التشريع، ولكنهم يقتصرون على تفسير الأحكام وتطبيقها والعمل على احترامها. ولم نر أحداً منهم أصدر تشريعات دينية إسلامية تتنافى والشريعة الإسلامية. ولكن كل ما يمكن أن يسند إليهم قيامهم بتفسير تلك النصوص الثابتة تفسيرات وتأويلات قد تخرجها عن مضامينها الحقيقية. يضاف إلى ذلك أنه لا يمكن مقَابَلَةُ الأوضاع التشريعية والإدارية في ذلك الزمن بما هو معروف لدينا في الوقت الحاضر من الفصل بين السلطات، باعتبارها مفهوماً غربيًّا حديثاً أثبتت التجارب الحديثة غالباً عدم جدواه. وإذا ذهبنا أبعد من ذلك وفحصنا الحوادث التاريخية بدقة رأينا أن القضاة المسلمين كانوا مستقلّين في قضائهم إلى أبعد الحدود، وكانوا يتمتعون باحترام كبير أمام الخلفاء والولاة وأصحاب الإدارة الإسلامية، وكانت لأحكامهم القدسية المطلقة في تنفيذها، وكثيراً ما قرأنا عن تلك القضايا التي حكم فيها لمصلحة الرعية ضد الأمراء وأبناء الخلفاء، وقد تعزّز هذا المفهوم إبّان ازدهار الدولة الإسلامية، وتمّت المحافظة عليه حتى إبّان انهيارها واضمحلالها. أما فيما يتعلق بحق الخلفاء أو قاضي القضاة بعزل القضاة متى عَنَّ لهم ذلك فإننا نجد هذا التطبيق معمولاً به حتى في أكثر البلدان الحديثة ادعاءً للديمقراطية، فكم من قضاة عزلوا في المجتمعات الغربية الحديثة لأنهم أصدروا أحكاماً قضائية لا تتفق واتجاهات الساسة والحكّام فيها. وكم من قضاة نكّل بهم ونقلوا إلى أماكن نائية لأن أحكامهم لا تتفق والسياسة العامة للدولة التي يتبعونها. وكم من تصفيات تحدث لرجال القضاء عند حدوث تغييرات في أنظمة

---

(1) Ibid, op. cit, p. 52.

الحكم، أو عند التثبت من أنهم لا يحترمون أصول مهنتهم، ويسيئون إلى سمعتهم. ومن هنا فإن اقتصار هذا الأمر على الدولة الإسلامية خاصة في هذا العصر الذي نؤرّخ له لهو نوع من التجافي عن الحقيقة، وانحراف عن الأحكام العلمية الصارمة، وتزوير للوقائع التاريخية الثابتة.

ويتعرّض «شاخت» أخيراً إلى كيفية تطور الفقه الإسلامي في هذه المرحلة، والتي تتميز بمحاولة تقنينه وتدوينه. وعزا هذا الفضل في بدايته إلى «ابن المقفع» الذي دبّج رسالته في الصحابة إلى «أبي جعفر المنصور» في أواخر أيامه، وذلك عندما لاحظ اختلاف الفقهاء والقضاة في الفتاوى والأحكام التي يصدرونها. وقد ورد فيها «ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المِصْرَيْنِ وغيرهما من الأمصار والنواحي اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال، فيستحلّ الدم والفرج بالحيرة، وهما يحرمان بالكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة فيستحل في ناحية منها ما يحرّم في ناحية أخرى، غير أنه على كثرة ألوانه نافذ المسلمين في دمائهم وحرمهم يقضي به قضاة جائر أمرهم وحكمهم مع أنه ليس مما ينظر في ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فريق إلا قد بخّ بهم العجب بما في أيديهم والاستخفاف ممن سواهم فأقحمهم ذلك في الأمور التي يغضب لها من سمعها من ذوي الألباب»[1].

وعندما لاحظ «ابن المقفّع» هذا الاختلاف في الأحكام في الأقطار الإسلامية بل وفي قطر واحد بعينه، اقترح على الخليفة المنصور ـ كحلّ لهذا الإشكال الناجم عن الأحكام القضائية المختلفة، والاجتهادات الفردية والاختلاف بين المدارس الفقهية ـ أن تجمع هذه الأحكام والسير ويراجعها الخلفاء على التوالي، ويقرّر الخليفة لوحده ما يراه بشأنها «فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية فترفع إليه في كتاب ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنّة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك، وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله ويعزم له عليه، وينهى عن القضاء بخلافه وكتب بذلك كتاباً جامعاً لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً، ورجونا أن يكون اجتماع السير قربة لإجماع الأمر برأي أمير المؤمنين

(1) ابن المقفّع، رسالة في الصحابة، منشورة في كتاب «آثار ابن المقفع»، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 353، بدون تاريخ،

وعلى لسانه ثم يكون ذلك من إمام آخر آخِر الدهر إن شاء الله»[1].

ويستنتج «شاخت» من نصّ الرسالة التي نقلناها لك من «ابن المقفع» ذاته أنه يحق للخليفة أن يصدر أوامر ملزمة للإدارة المدنية والعسكرية وبصورة عامة في كل ما يتعلق بأمور مما لا سوابق فيها إلا أنه يجب عليه الاستناد في ذلك إلى القرآن والسُّنّة. ولكن هذه السنّة ـ طبقاً لرأي ابن المقفع ـ ليست تلك المستندة إلى السنّة الصحيحة المروية عن الرسول والخلفاء الراشدين. وإنما يقصد بها التنظيمات الإدارية للحكومة الأموية، وبناء عليه فإن الخليفة يكون حرّاً في تحديد وتدوين السنّة طبقاً لما يراه مناسباً[2].

لم يتعرض «شاخت» إلى المنهج الذي اقترحه «ابن المقفّع» لتدوين الأحكام والسير وتوحيدها منعاً للخلاف فيها. وهذا المنهج نراه يتحدد في عدة معايير منها: النظر إلى أحق الفريقين بالتصديق وأشبه الأمرين بالعدل فيؤخذ به ويترك سواه، ومنها: إذا كان سبب الخلاف يرجع إلى استنباط الأحكام بطريقة القياس، فإنه يجب الرجوع إلى القياس الذي يستدل به على المحاسن، فإذا كان ما يقود إليه حسناً معروفاً أخذ به، وإذا قاد إلى القبيح المستنكر ترك[3].

ويرى «شاخت» أن «ابن المقفّع» كتب رسالته هذه في عهد حاولت فيه الدولة العباسية أن تجعل من القانون الإسلامي هو القانون الأوحد للدولة، ولكن في الوقت الذي بدأ فيه هذا القانون في التكوُّن، فإن الدعاية الثورية التي حملت العباسيين إلى سدة الحكم تزامنت مع تلك الدعاية المسرفة الداعية إلى تكوين «دولة إلهية» مستندة إلى «بيت النبي». وهكذا فإن مرافعة «ابن المقفّع» الداعية إلى سيطرة الدولة على القانون كانت متناسبة مع الاتجاه السائد في بداية العصر العباسي. ولكن ذلك كان مرحلة مؤقتة لأن الإسلام الأرثوذوكسي رفض الانضواء تحت لواء الدولة العباسية في مجال القانون، ثم إن السلطة المطلَقة التي مارسها الخلفاء والولاة والسلاطين ومَنْ في حكمهم في تعيين وعزل القضاة لم تستطع تعويض غيابهم عن مراقبة القانون ذاته. وقد نتج عن ذلك ابتعاد الفقه الإسلامي عن التطبيقات العملية، ولكنه اكتسب بمرور الزمان

(1) ابن المقفع، المرجع السابق، ص 354.

(2) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 53.

(3) ابن المقفع، رسالة في الصحابة، المرجع السابق، ص 354.

سلطة فعالة من الناحية المادية والمعنوية على المسلمين. وبعد أربعين سنة من كتابة «ابن المقفّع» رسالته للمنصور دبّج «أبو يوسف» كتابه «الخراج» لـ«هارون الرشيد» وبمقَابَلَةِ النصين يتضح لنا سرعة تطور الفقه الإسلامي خلال القرن الثاني الهجري[1].

وهكذا نصل بعد العرض الآنف بيانه إلى تطور الفقه عند المدارس الفقهية اللاحقة للمدارس القديمة لنبين كيفية تطوره في هذه المرحلة والخصائص التي تميز بها، ومساهمة الإمام «الشافعي» في الدفع به خطوات كبيرة إلى الأمام.

لقد تحولت المدارس الفقهية القديمة في العصر العباسي الأول والتي تعود نشأتها إلى التقسيمات الجغرافية إلى نوع جديد من المدارس الفقهية لا تستند إلى التقسيمات الجغرافية بقدر استنادها إلى أسماء مؤسسيها. ذلك أن المتخصصين بالعلوم الدينية في كل وحدة جغرافية من الأجزاء الرئيسة للعالم الإسلامي طوّروا حدًّا أدنى من التوافق المذهبي. وفي منتصف القرن الثاني الهجري فإن الأفراد بدأوا يتبعون الخطوط العريضة للمدارس الفقهية المعروفة مع احتفاظهم بحق الانفصال عن رؤساء تلك المدارس في تفاصيل أية نقطة فقهية معروضة للنقاش بدلاً من تأسيس مدرسة فقهية خاصة بهم. وقد قاد هذا الاتجاه في بداية أمره إلى تكوين مجموعات متجانسة ومتميزة داخل كل مدرسة فقهية رئيسة. وهكذا وجد داخل المدرسة الفقهية العراقية بالكوفة مجموعة «أتباع أبي حنيفة» التي تضم «أبا يوسف والشيباني». ولكن بالإضافة إلى ذلك فإن لأبي يوسف أتباعه. وحدث الشيء ذاته في مدرسة المدينة، فهناك أتباع الإمام «مالك»، الذين يعتبرون كتابه «الموطأ» المرجع الوحيد لهم، لقد كانوا في البداية يمثلون قسماً من أهل المدينة، ونفس الشيء كان بالنسبة إلى أتباع أبي حنيفة في الكوفة. ولكن نظراً للنشاط التأليفي لأتباع «أبي حنيفة» خاصة الشيباني في العراق، وأتباع «مالك» في إفريقيا الشمالية بالاشتراك مع عوامل أخرى بعضها طارئ، قاد الغالبية الكبرى لمدرسة الكوفة القديمة إلى التحوُّل إلى مدرسة الأحناف، والمدرسة القديمة للمدينة إلى المدرسة المالكية، وكونت مدارس البصرة ومكة القديمة مع مجموعة أخرى من مدرسة الكوفة مدرسة سفيان الثوري. أما المدرسة السورية القديمة فقد تحولت أيضاً إلى مدرسة الأوزاعي التي لم يكتب لها البقاء طويلاً.

وهكذا فقد تحولت المدارس الفقهية القديمة إلى مدارس «شخصية» إلاّ أن

---

(1) Schacht, Introduction, op. cit, p. 53.

المدارس التي تكونت على أساس شخصية مؤسسيها وأتباعهم قد اكتملت في منتصف القرن الثالث الهجري. وهو تطور طبيعي ومنطقي ابتدأ داخل كل مدرسة فقهية وعجّل به نشاط الإمام الشافعي[1].

احتل «الشافعي» مكانة مرموقة لدى المستشرقين، واعتبروه المؤسس الفعلي لعلم أصول الفقه الذي كان العامل الرئيس لتطوير علم الفقه والدفع به دوماً إلى الإمام لمواجهة كلِّ المستجدات الطارئة على الحياة الإنسانية، والتي يجد الفقه عن طريقه المنهج العلمي لمواجهة هذه المستجدات في أي زمان ومكان. والمطلع على ما كتبه المستشرقون حول هذه الشخصية الإسلامية المتميزة يستغرب من تقديرهم له، وثنائهم عليه، واعترافهم بفضله في تطوير الفقه. فها هو «كولسون» يصفه بـ«الأستاذ المهندس لعلم الأصول»، ويراه أنه ـ لدراسته العميقة ومعرفته الوثيقة لمدارس المدينة والعراق وسوريا ـ استطاع بما له من اتساع نظر، وعمق إدراك أن يضيف جديداً إلى التفكير الفقهي. واعتبره أيضاً بأنه ظهر إلى المسرح كفارس عصره الذي تطلّع إلى حلّ ما تعقّد من خيوط الجدال المتشابكة، وقدم حلاًّ أقام النظام مقام الفوضى السائدة[2].

ويرى «كولسون» أن عظمة «الشافعي» تتمثل في وضع علم أصول الفقه واصفاً علمه في هذا المجال بالعظم والإبداع الذي لا يبارى في تاريخ التشريع الإسلامي. وقد انطلق من ذلك لتحقيق وحدة الفقه، والابتعاد عن الاختلافات التي تفرق من وحدته فأقام نظرية متجانسة تحدد المصادر التي تستنبط منها الأحكام الفقهية وذلك طبقاً لما دبجه في رسالته التي تحتوي على الأسس الناضجة لنظريته الأصولية[3].

ويستطرد «كولسون» في إيراد أصول الفقه الأساسية للإمام «الشافعي» طبقاً لما أسلفنا ذكره في المباحث السابقة. ولكنه يحدد بعض خصائص هذه المصادر كالقرآن الذي لم يقتصر فقط على بيان القوة الملزمة لأحكامه التشريعية ولكنه أشار إلى وسائل تفسير هذا القدر من الأحكام والبناء عليها واستخلاص مصدر آخر يليها وهي السنّة النبوية باعتبارها المصدر الثاني للفقه بعد كلام الله مباشرة، ولعلّ أهم خاصية أطلقها على السنّة الثابتة أنها موحاة إلى النبي من الله شأنها في ذلك شأن القرآن. وهكذا فإن

(1) Ibid, op. cit, p. 55.

(2) Coulson, A history...; op. cit, p. 53.

(3) Ibid, op. cit, p. 55.

اعتراف «الشافعي» بالسنّة كمصدرٍ مكمّل للقرآن في التعرّف بالإرادة الإلهية هو أهم مساهمة قدمها هذا الفقيه للتشريع الإسلامي. وهو إذ فعل ذلك فإنما قضى على أساس الاختلاف حولها طبقاً لما ذهبت إليه المدارس الفقهية القديمة التي تعتبر «السنّة» المرويات الخاصة بمدرسة معينة. وهكذا حلّ «الشافعي» مفهوم السنّة النابعة من معين واحد محلَّ المرويات المتداولة في الأمصار المختلفة فيما بينها باختلاف منشئها إلى اقتلاع سبب الخلاف بين المدارس الفقهية وبثّ الوحدة في النظر التشريعي، وباختصار فإن «الشافعي» يذهب إلى أن هناك لوناً واحداً من المرويات هو الذي يصح أن يكون إسلاميّاً أصيلاً[1].

ولم تقتصر مساهمة «الشافعي» بالنسبة إلى السنّة على هذا المقدار فحسب ولكنه أضاف إليها بعداً آخر عزّز من مكانتها التشريعية عندما اعتبرها مفسرة للقرآن ومبيّنة له. ولعب دوراً أساسيّاً في إزالة التعارض بين نصوص الأحاديث التي قد تبدو متعارضة ـ والتي أشرنا إليها في فقرة سابقة ـ ويمكن تلخيصها هنا باعتبار أحد الحديثين المتعارضين تخصيصاً للحكم العام الوارد في الحديث الآخر، فإن لم يتيسر هذا فيرجَّح أحدهما على الآخر بقوة إسناده فإن تساويا في قوة الإسناد فيفترض نسخ الحديث المتقدم بالحديث المتأخر عنه. أما إذا حصل تعارض ظاهري بين القرآن والسنّة فإن «الشافعي» ـ كما رأينا ـ لا يذهب إلى نسخ القرآن للسنّة ولا إلى نسخ السنّة للقرآن. لأنه لا ينسخ القرآن إلاّ القرآن وكذلك بالنسبة إلى السُّنّة التي لا تنسخها إلاّ سنّة مثلها. فالسنّة ـ حسب قوله ـ لا تنسخ القرآن، لأن وظيفتها تفسيره لا معارضته، كما لا ينسخ القرآن السنة لأن في ذلك إبطالاً لدورها في تفسيره، ويقرّر «الشافعي» أن القرآن لو عارض سنّة سابقة عليه لجاءت عن النبي سنّة أخرى تتفق مع الوحي اللاحق[2].

وثالث مصدر للأصول عند «الشافعي» هو «الإجماع»، ويراه «كولسون» إجماع العامة لا إجماع الفقهاء المجتهدين في الأقطار الإسلامية. وهذا المفهوم ليس صحيحاً إطلاقاً كما أسلفنا القول فيه. «فالشافعي» لم يقصد بإجماع المسلمين ذلك الذي يتمثل في اتفاقهم كافة سواء الفقهاء والعوّام، وذلك بالرجوع إلى نص «الشافعي» ذاته الذي أشرنا إليه والذي يعبّر صراحة عن إجماع الفقهاء المجتهدين لا عن إجماع أمة

---

(1) Ibid, op. cit, p. 57.

(2) Ibid, op. cit, p. 58.

المسلمين كافة بقوله: «فلست أقول ولا أحد من أهل العلم «هذا مجتمع عليه» إلاّ لما لا تلقى عالماً أبداً إلاّ قاله لك وحكاه عمن قبله كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا»[1].

والمصدر الرابع لأصول الفقه عند «الشافعي» هو «القياس» ولم يأت «كولسون» بجديد حوله. وقد فصلنا القول في هذا المصدر تفصيلاً فندعوك إلى العودة إلى ذلك إذا رغبت في الاستزادة منه.

ويختتم «كولسون» حديثه عن «الشافعي» بأن منهجه يمثل نوعاً من التوفيق بين الوحي الإلٰهي والعقل الإنساني في التشريع أدّى إلى تحقيق وحدة النظر الفقهي والبعد به عن الخلاف[2]. وهو الدور الذي لعبته المدارس الفقهية اللاحقة للمدارس القديمة والتي ميزت الفقه في هذا الدور بهذه الميزة التوحيدية التي حاول الفقهاء الجدد ترسيخها والعمل بمقتضاها كما فعل «الشافعي».

أما «شاخت» فقد خصص القسم الأكبر من كتابه: «أصول الشريعة المحمدية» «للشافعي» وأثره في تطور الفقه الإسلامي ولم يترك شاردة ولا واردة تخصّه إلاّ أشار إليها في ثنايا كتابه ذاك. بل ونعتقد أن هذا الكتاب كان عليه أن يتخذ عنواناً آخر يتصل بأثر «الشافعي» في تطور الفقه الإسلامي. وهذا الاهتمام يدل على مكانة «الشافعي» السامية لدى هؤلاء المستشرقين، ويدل على ما قدمه من جليل الأعمال في هذا الميدان عند اختراعه أصول الفقه الذي قُوبِلَ في ذلك بأرسطو باعتباره منشئ «علم المنطق». وهذه الإشادة بـ«الشافعي» لم تقتصر على المستشرقين وحدهم ولكن سبقهم إلى ذلك المؤلِّفون العرب المسلمون القدماء منهم والمحدثون حتى أُطلق عليه بحق أعظم شخصية فقهية أنجبتها الأمة الإسلامية على مرّ العصور.

يرى «شاخت» أن «الشافعي» الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري كان منتمياً إلى مدرسة المدينة، واستمر باعتباره عضواً في تلك المدرسة عندما اعتنق المبدأ الأساسي لأهل الحديث، وحاول تطويع أعضاء المدارس الفقهية القديمة خاصة مدرسة المدينة إلى طرق الجدال القوية. كما حاول تقديم مذهبه الجديد كنتيجة

---

(1) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 534 _ 535.

(2) Coulson, A history... op. cit, p. 60 - 61.

طبيعية لمقدماتهم المنطقية الخاصة بهم التي يجب عليهم بالتالي قبولها. ولكن قبول فكرة «الشافعي» تعني قطع العلاقة مع مدرسة المدينة بل ومع جميع المدارس الفقهية القديمة الأخرى. وهكذا يعتبر «الشافعي» أول مؤسس لمدرسة فقهية لا تستند إلى العوامل الجغرافية بمقدار ما تستند إلى شخصية مؤسسها. ولكن كثيراً ما عبّر «الشافعي» عن عدم رغبته في تأسيس مذهب فقهي خاص به، وأن آراءه الشخصية لا تعني شيئاً، وأنه مستعد دوماً لتعديلها إذا كانت متعارضة ـ دون علمه ـ مع الأحاديث النبوية. وهكذا كتب أحد أتباعه المباشرين «المزني» كتابه «المختصر» كمختصر لمذهب الشافعي والذي قرر فيه أن هذا الأخير قد منع أي شخص من تقليده هو أو غيره. غير أن الحركة المذهبية التي فجرها «الشافعي» اعترف بها كمذهب خاص به، ووضع على قدم المساواة مع المذهبين الحنفي والمالكي على حدٍّ سواء[1].

وعندما يتعرض «شاخت» لجهود «الشافعي» في تطوير الفقه فإنه يرى أن سبب شهرته لا تعود إلى وضعه لعلم أصول الفقه لأن هذا العلم قد تطور وأصبح أكثر تنظيماً مما قام به «الشافعي» في القرن الثالث الهجري. ولكن شهرة «الشافعي» ـ حسب قوله ـ تعود إلى أنه رفض إجماع العلماء المجتهدين وجسّد السنّة الحية للمدارس الفقهية القديمة لكي يستطيع اتباع سنّة النبي دونما تحفّظ، وحدد مفهوم الإجماع في الأمة الإسلامية أجمعها. ذلك أن النظرية القديمة كانت تعتبر إجماع العلماء معصوماً من الخطأ شأنه في ذلك شأن إجماع الأمة الإسلامية قاطبة. والسبب في ذلك كما يقول «شاخت» أن «الشافعي» عندما وسّع من مفهوم «سنّة النبي» فإنه أراد أن يضعها في المقام الأول قبل إجماع العلماء، ومن هنا كان تفريقه بين «السنّة» وبين محتوى الأحاديث المرفوعة إلى الرسول. وهكذا أصبحت هذه الأحاديث تكوّن القاعدة الأساسية للفقه والتي يجب تحديدها من قِبَلِ «إجماع العلماء». وهو الأمرالذي حدا بمثل كل مدرسة فقهية حرية تحديدها عن طريق التفسيرات وغيرها. ومن ثمّ فإن مبادرة «الشافعي» لإحلال السنّة المرفوعة إلى الرسول محلَّ السنّة الحيّة والإجماع باعتبارها أعلى حجة فقهية كانت سريعة الزوال بالنسبة إلى نتائجها. طالما أن المدرسة الشافعية ذاتها وجب عليها قبول تغيير النظرية الفقهية لمؤسسها، وهو الأمر الذي يلمس منه

---

(1) a) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 56.

b) Schacht, The origins...; op. cit, pp. 6 - 9 - 321.

ذلك النفوذ الذي مارسته فكرة الإجماع على الفقه الإسلامي. وقد تبع ذلك أن النظرية الفقهية السائدة ونظام أصول الفقه ليس لهما إلاّ علاقة ضئيلة بالمذهب الوضعي لكل مدرسة(1).

والكلام الآنف بيانه يحتاج إلى بيان، فالإمام «الشافعي» لم يرفض إجماع العلماء المجتهدين، ولم يحدد مفهوم الإجماع بالأمة الإسلامية كافة، وقد أوردنا لك العديد من المقاطع التي تبيِّن خطل هذا الرأي في مناسبات عديدة. وأشرنا إلى أن مفهوم إجماع الأمة الإسلامية يتحدد فيما هو معلوم من الدين بالضرورة كالصلاة والصيام وغيرها، كما أن «الشافعي» قد صرّح في مناسبات عديدة في أصوله بحرمة النظر الفقهي على من لم يستجمع آلته. كما أن تلاميذه وأتباعه قد حدّدوا الإجماع في العلماء المجتهدين ولم يسندوه إلى الأمة الإسلامية قاطبة. وهذا «الغزالي» في «مستصفاه ومنخوله» يرفض إجماع العوّام إلاّ في المسائل التي تتفق مع قدرتهم في التفكير. وبالرغم من أن «الغزالي» يعرف الإجماع على أنه اتفاق أمة محمد على أمر من الأمور الدينية(2). ولكنه يعطي الأهمية الكبرى لإجماع المجتهدين في القضايا التي تتطلب الاجتهاد في المسائل الفقهية والفنية، لأن إجماع الأمة الإسلامية في هذه القضايا لا معنى له(3).

كما أننا لم نفهم مرامي «شاخت» من قوله حول تفرقة «الشافعي» بين مفهوم السنّة، وتلك السنّة المرفوعة إلى النبي وأثرها على الإجماع بصفة عامة. ولعل ذلك يعود إلى عدم استيعابنا لفكرته التي عبّر عنها بصورة غامضة مبهمة مجملة. وقد رجعنا إلى كتابه «أصول الشريعة المحمدية» علّنا نستجلي هذا الغموض والإبهام، فرأينا بعد بحث طويل في ثناياه أن «شاخت» يشير إلى مصادر «الشافعي» الأصولية ويحددها في القرآن، وسنّة الرسول والإجماع والآثار المروية عن الصحابة والآخرين، والقياس والمعقول. فهو يقول في كتابه «الرسالة»: إن جهات العلم هي القرآن والسنّة والإجماع والآثار والقياس الذي يعتمد على تلك المصادر. فالعالم عليه أن يفسر الآيات القرآنية

---

(1) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 57.

(2) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، القاهرة، 1322هـ، الجزء الأول، ص 173.

(3) أ ـ الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، ج1، ص 181.

ب ـ hadj sassi salem, origine et developpement op. cit, pp. 197 - 201.

الغامضة طبقاً لسنّة الرسول، فإذا لم يجد ذلك في السنة فعليه الرجوع إلى إجماع المسلمين، فإن لم يجد فيه فعليه الرجوع إلى القياس[1].

ثم يفصل «شاخت» القول في الأصول التي اعتمدها الشافعي بالنسبة إلى قوتها وحجيتها بحيث يعتبر القرآن والسنة هما الأصلين الرئيسين والإجماع والقياس تابعين لهما: ولم يضع «الشافعي» في رسالته المصدرين الآخرين على مستوى المصدرين الأولين من حيث القوة والحجية غير أنه يعترف بشرعية الأحكام التي تستنبط من هذه المصادر الأربعة جميعاً. والسنّة تأتي في المرتبة الثانية بعد القرآن للاحتجاج بها عند «الشافعي» فالحكم الذي لا وجود له في القرآن يبحث عنه في السنّة أو الإجماع. ويأتي الإجماع بعد السنّة في المرتبة، وقد بيّنا رأي «الشافعي» حول الإجماع في فقرات سابقة من هذا المطلب وتعليق «شاخت» عليه، ورددنا على تلك التعليقات والتحليلات، وبالتالي فإننا لا نود إعادتها من جديد، ولكننا نود تأكيد أن الإجماع الذي قال به الإمام «الشافعي» لا يختلف عن ذلك الذي قالت به بقية المدارس الفقهية القديمة. وهو إجماع العلماء المجتهدين لا إجماع الأمة الإسلامية بكاملها كما يفهم من بعض حديث «الشافعي».

وإذا كان الأمر كذلك فإننا نعود إلى تقصي تطور الفقه الإسلامي في هذه الحقبة الزمنية. ونستنتج من التطور الفقهي الذي ترسمنا خطوطه في هذا المطلب منذ نشأة المدارس الفقهية القديمة إلى نشأة المدارس الفقهية اللاحقة والممثلة في الدرجة الأولى بالمدرسة الشافعية. إن النظرة الإسلامية الفقهية القديمة كما يطلق عليها «شاخت» هذا المصطلح، تحدد أصول الفقه في القرآن وسنّة النبي المعبّر عنها بالأحاديث المعترف بها، وإجماع علماء الأمة الإسلامية والقياس.

ويرى «شاخت» أن جوهر هذه النظرية يكمن بصورة خاصة في تطوير مفهوم الإجماع الذي أريد به إجماع العلماء المجتهدين، وقد وجد أصل هذه النظرية في مؤلفات الطبري. بينما يطلق «الشافعي» على القرآن والسنّة المصدرين الأصليين، ويطلق على الإجماع والقياس المصدرين الفرعيين المستندين إلى المصدرين الأصليين، ويعترف «الطبري» بالمصادر الثلاثة الأولى، ولا يشير إلى القياس صراحة

(1) Schacht, the origins,op. cit, p. 134.

بهذا المصطلح الفني ولكنه يطلق عليه مصطلحات أخرى تدل عليه «كالمتوازي» و«المتشابه» وغيرها. أما الحنابلة المتأخرون فإنهم يعتبرون القياس مصدراً أصوليّاً ولكنهم لا يضعونه في مستوى الأصول الأخرى، ويعتبرون الاستحسان والاستصلاح مصدرين قابلين للنقاش. وهكذا فإن اعتبار القياس أحدَ المصادر الفقهية التي تستنبط منها الأحكام العملية كانت نتيجة توافق بين مذهب «الشافعي» الذي حدد مفهوم «الرأي» و«الاستسحان» وبين رفض كل استدلال شخصي في القانون الديني[1].

لقد اشتركت المدارس الفقهية اللاحقة في العديد من عناصر النظرية الفقهية القديمة. ولا تزال بعض آثار الاختلاف المذهبي باقية في بعض منها. ومثال ذلك فإن الاستخدام القديم لمفهوم «الرأي» تطور وأصبح شرعيّاً لدى الحنفيَّة عندما أطلقوا عليه مصطلح «الاستحسان» عندما يؤدي تطبيق القياس إلى نتائج غير مرغوب فيها. ولكن هذا لا يعني إطلاقاً أن أتباع مدرسة الأحناف يستطيعون أو استطاعوا استخدام آرائهم الحرة التقديرية بدون ضابط، مثلهم في ذلك مثل أتباع أية مدرسة فقهية أخرى. ولكن هذا يعني ببساطة أن المذهب الرسمي لأي مدرسة في بعض الحالات المحددة لا يستند إلى القياس الصارم بقدر اعتماده على الحماية الحرة للرأي الشخصي طبقاً لما عبرت عنه حجج تلك المدرسة. فالإمام «مالك» وأتباعه قد استخدموا هم الآخرون «الاستحسان» في بعض الحالات عند أخذهم بعين الاعتبار المصلحة العامة. وأطلقوا عليه مصطلح «الاستصلاح» الذي لا يختلف في حقيقته عن «استحسان» الأحناف ويستند إلى الحجج ذاتها. وقد استخدم الشافعية والحنابلة مصطلح «الاستصلاح» أيضاً. غير أن مفهوم الإجماع لا يزال موضوع اختلاف بين هذه المدارس. فالمالكية يعترفون بجانب إجماع العلماء «بإجماع أهل المدينة» باعتبارها معقلاً لسنّة الرسول[2]. أما الشافعية فإنهم يَعتدُّون بإجماع الفقهاء والمجتهدين، والحنابلة ينكرونه في بعض ما أُثِرَ عن ابن حنبل.

تعرض «شاخت» بتفصيل كبير إلى مفهومي «الاستحسان» و«الاستصلاح» في كتابه: «أصول الشريعة المحمدية»[3]. وفرّق بين استحسان أهل العراق واستحسان أهل

---

(1) Schacht, Introduction, op. cit, p. 57.

(2) Ibid, op. cit, p. 57.

(3) Schacht, the origins, op. cit, pp. 111 - 118.

المدينة. ومجمل قوله يتحدد في العدول عن قياس صارم إلى أمر فيه مصلحة معينة. واستند كذلك إلى ما رواه عن الحنابلة بأن الاستحسان لديهم اعتبار بعض القضايا جائزة استحساناً بالرغم من أنها ضد القياس. وكثيراً ما أسند «الشافعي» إلى العراقيين قولهم: القياس يقتضي كذا ولكننا نستحسن كذا، أو القياس في هذه المسألة يقتضي كذا، والاستحسان يقتضي كذا. بل ويذهب «شاخت» إلى أبعد من ذلك عندما يقرن الاستحسان بالاستصلاح عندما يقول: إن الاستحسان كان يأخذ بعين الاعتبار المصلحة العامة ثم تحوّل أخيراً عند المالكية إلى الاستصلاح[1].

والحقيقة أن الاستحسان ليس كما ذكر «شاخت». وقد أسلفنا القول فيه، ونضيف إلى ما ذكرناه أن هذا المصدر ليس من قبيل الرجوع إلى الرأي الشخصي والهوى والتلذذ كما فهم «الشافعي» ذلك. وهكذا دافع الحنفية عن هذا الأصل الذي يستند إلى أدلة شرعية باعتباره قياساً خفيت علّته لدقتها وبعدها عن الذهن الواقع في مقابل قياس ظهرت علته لتبادرها إلى الذهن أولاً. وباعتباره كذلك استثناء مسألة جزئية من أصل عام لدليل خاص يقتضي هذا الاستثناء سواء أكان نصّاً أم إجماعاً أم ضرورة أم عرفاً أم مصلحة أم غيرها. ومن هنا كان تنوع الاستحسان تبعاً للدليل الذي يثبت به، فأحياناً يكون استحساناً بالنص كالوصية فإنها تمليك مضاف إلى زمن زوال الملكية، وهو ما بعد الموت، والقياس أن القاعدة المقررة في التمليك أنه لا يجوز أن يضاف إلى زمن زوال الملك، ومقتضى ذلك بطلان الوصية وعدم جوازها، ولكنها استثنيت من ذلك استحساناً للنص الوارد بجوازها، وهو قول تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖۚ﴾ وقوله الرسول: «**إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم عند وفاتكم زيادة في حسناتكم ليجعلها لكم زيادة في أعمالكم**»[2]. وأحياناً يكون الاستحسان بالإجماع وذلك عندما يفتي المجتهدون في حادثة على خلاف الأصل العام أو القاعدة المقررة في أمثالها. ومثال ذلك أن الاستحمام في الأماكن العامة غير محددة الأجرة أو الماء المستهلك أو مدة البقاء فيها. فالقياس في هذا المثال يقتضي عدم جوازه لجهالة الأجرة والماء والمدة والجهالة من الأمور التي تفسد العقد، ولكنه جاز استحساناً لعدم إنكاره من أهل العلم، فكان هذا إجماعاً منهم على الجواز[3].

---

(1) Ibid, op. cit, Marge, p. 111.

(2) زكي شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 158.

(3) المرجع السابق، ص 160.

وأحياناً يكون الاستحسان بالضرورة والحاجة. فقد مثل الفقهاء له بطهارة سؤر سباع الطير كالصقر والنسر والغراب والحدأة، لأن هذه الحيوانات تأكل النجاسات ومناخيرها لا تخلو منها فيتنجّس الماء الذي تشرب منه فحكم العلماء بطهارة سؤرها استحساناً رعاية لضرورة سكان الصحارى على الشرب من تلك المياه(1). وأحياناً يكون الاستحسان بالقياس الخفي، وبالعرف والمصلحة. وكل ذلك استناداً إلى نصوص ثابتة. وبالتالي فإن هذا الأصل لا يرجع فيه إلى التلذذ والهوى كما قال «الشافعي»، وليس ابتغاء مصلحة عامة مقابل قياس صارم كما قال «شاخت».

يستطرد «شاخت» في بيان تطور الفقه الإسلامي طبقاً لمفاهيم المدارس الفقهية اللاحقة للمدارس القديمة. ويرى أن المذهب الفقهي الذي أعدّه «الشافعي» وطوره وقعّد له القواعد الأصولية لم يرض أهل الحديث الذين يأخذون بحرفيته. نعم لقد استند المذهب «الشافعي» إلى سنّة النبي ولكنه اعتمد على منهجية غاية في التطور قامت على الاستدلال والنظر الشخصيين وعلى القياس بمعناه الفني. أمّا أهل الحديث فإنهم يفضلون عدم استخدام الاستدلال الإنساني في المجال الفقهي واختاروا بقدر الإمكان الاستناد في أي نقطة في مذهبهم إلى «حديث الرسول». ولذلك فهم يفضلون «الحديث الضعيف على القياس الجلي». وهكذا تكاثر عددهم غير أنهم لم يستطيعوا تغطية جميع الحوادث المستجدة بالأحاديث الفقهية فلجأوا إلى الاستدلال الشخصي بحذر ورويّة قصروه على المسائل الأخلاقية، وكان مختلفاً تمام الاختلاف عن التفكير الفقهي المنظم الذي ابتدعه «الشافعي» ووصل به إلى حدّ الكمال من الناحية الفنية. وأول من عبّر عن هذا الاتجاه الإمام «أحمد بن حنبل» وأكمله من بعده أتباعه.

لقد اعتبرت المدارس الفقهية الأخرى «أحمد بن حنبل» وأتباعه ليسوا أهل مدرسة فقهية ولكنهم محدِّثون. ثم أصبحوا ذوي مدرسة فقهية بعد ذلك، وبالرغم من قلتهم قياساً بالمدارس الفقهية الأخرى، فإن هذه المدرسة ضمّت بين صفوفها نسبة مدهشة عالية من العلماء من الطراز الأول في جميع مناحي العلوم الإسلامية. ويبدو أن هؤلاء المحدِّثين الذين ظهروا في القرن الثالث الهجري لم يعيروا اهتماماً كبيراً للنظرية الفقهية سوى ما يتعلق بالفكرة العامة بحجية الأحاديث، غير أن علماء الحنابلة عندما

---

(1) عبد الوهاب خلاّف، علم أصول الفقه، المرجع السابق، ص 81.

وصلوا متأخرين استطاعوا إنشاء نظام مذهبي كامل النظام. واعتنقوا النظرية الفقهية «القديمة» التي لا تعتمد على السنّة فحسب ولكنها تستند أيضاً إلى الإجماع، كما إنهم معجبون بالقياس وقد رجعوا في ذلك إلى «ابن تيمية» الذي رفض الوظيفة العالمية لإجماع العلماء وأكد في الوقت ذاته القياس الذي حسنه على طريقته[1].

وفي الوقت الذي ظهرت فيه حركة المحدِّثين التي ولدت المدرسة الحنبلية أسس «داود بن خلف» المتوفى عام 270 هجرية المدرسة الظاهرية، وهي المدرسة الوحيدة التي تدين بوجودها وباسمها لمبدأ نظرية فقهية. ذلك أنها تعتمد على ظاهر القرآن والسنّة ورفضت أي اجتهاد شخصي معتبرة إياه ضد المبادىء الدينية، كما رفضت استخدام القياس أو الاستدلال الشخصي مهما كان نوعه. وتطبق هذه المدرسة المبادئ المجردة طبقاً للنصوص الظاهرة دونما أخذ بعين الاعتبار لأية تطبيقات عملية. كما تعتبر إجماع الصحابة هو الإجماع الوحيد والصحيح شرعاً وما عداه فهو باطل ولا تَعْتَدُّ به. إلا أن التفكير الفقهي الظاهري طبقاً لما أبانت عنه كتابات «ابن حزم» يشابه في العديد من النقاط المذهب الحنبلي بصورة خاصة ومذاهب المحدِّثين بصورة عامة. ولكنه يعود بصورة أساسية إلى حرفية النصوص التي نجدها عند الخوارج، وصعوداً إلى القرن الأول الهجري وفي حركة المعتزلة العقدية في القرن الثاني الهجري[2].

وهذا «ابن تومرت» المتوفى عام 524 هجرية والمؤسس الحقيقي للحركة الدينية والسياسية للموحدين في إفريقيا الشمالية يقول باستناد الفقه الديني إلى القرآن، والسنّة والإجماع. وهذا المصدر الأخير يتحدد بإجماع الصحابة دون سواهم. ولكنه بالنسبة إلى السنّة فإنه يعطي الأفضلية «لعمل أهل المدينة» على الأحاديث. بحيث أصبح عمل أهل المدينة يجسِّد حجته الأساسية، وموطأ الإمام «مالك» مرجعه الرئيس. ويأخذ بالقياس في حدود ضيقة، ويعارض بشدة علم الفروع الذي وضعته المدرسة المالكية والذي تدرسه وتطبقه سلطات المرابطين في إفريقيا الشمالية في عصره. كما يرفض في الوقت ذاته حجة المجتهدين ورؤساء المدارس الفقهية الأخرى التي عارضها بحجية «الإمام المعصوم» ويرى أن تقليدهم هو جهل مطبق. إن هذه النظرية ذات الجذور الظاهرية قد طورت خلال حكم أمير الموحدين الثالث «أبو يعقوب بن يوسف» عن

---

(1) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 59.

(2) Ibid, op. cit, p. 60.

طريق إنشاء إدارة للعدالة مستندة إلى المبادئ الظاهرية. ولكن يبدو أن هذه الحركة لم تنتج أدباً فقهياً فنيًّا خاصاً بها[1].

ويبدو لنا أن أصول «ابن تومرت» لا تبتعد كثيراً عما رواه «شاخت» إلا في مسألة أخذه بالقياس ولو في حدود ضيقة.

ذلك أن نظرة الموحدين إلى الفقه لا تختلف عموماً عن الأفكار والقواعد التي عبر عنها «الغزالي» بقوة في كتابه «إحياء علوم الدين» وخلاصة منهجهم إحلال المنهج العقلي لتقرير الأمور الشرعية بالدراسة المباشرة لأصول «القرآن والحديث» محل المنهج المتبع آنذاك في الشمال الإفريقي والأندلس وهو دراسة فروع المسائل الفقهية حسب مذهب الإمام «مالك»[2].

وقد حدد «ابن تومرت» الأصول التي ينبغي على أتباعه تحصيلها ـ طبقاً لمؤلفاته المجموعة في «أعز ما يطلب» المطبوع في الجزائر سنة 1903م ـ بالحديث المرفوع إلى النبي، ومعرفة السند، ومعرفة نصّ الحديث، وتمييز الصحيح من السقيم في هذا النصّ ومعرفة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي. وهو في ذلك لم يخرج عن المنهج الذي اتبعه أئمة المذاهب الفقهية باستثناء التفسير المجازي باعتباره منهج العقليين.

أما بالنسبة إلى القياس أو الرأي الشخصي الذاتي، فإن «ابن تومرت» أنكره إنكاراً شديداً ويراه «ظنًّا»، والظن لا يفيد في علم الدين، فهو لا يغني عن الحقّ شيئاً، وهو أيضاً، مع الجهل والشك، مصدر للخطأ. ولهذا فهو ينافي العلم[3].

ويظهر «جولدزيهر» في هذا الميدان عندما يقرر في مقدمة نشرة «لوسياني» لكتاب «ابن تومرت»: «أعز ما يطلب» «أن العنصر الجوهري في مذهب ـ ابن تومرت ـ المتعلق بأسس الفقه يمكن أن يتلخص في هذه القاعدة: «العقل ليس له في الشرع مدخل»، أي أنه لا مجال للبرهان العقلي في قواعد الدين. والأصول الموضوعية المادية للشرع هي التي ينبغي أن تتخذ أساساً للتشريع ـ أي القرآن والحديث الصحيح وإجماع الأمة، المؤسس على النقل المتواتر ـ وبهذا يستبعد نهائيًّا

---

(1) Ibid, op. cit, p. 60.

(2) أَلْفردْ بِلْ، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي، 1969، ص 274.

(3) المرجع السابق، ص 275.

العنصر الذاتي، الشخصي، وما يسميه باسم «الظن» أي الفرض والرأي، ونضيف نحن قائلين: إن الظن اتخذ ـ على شكل إجماع الأمة ـ مكانته الواجبة بين الأصول المنظمة للقانون، منذ ابتداء التفكير الفقهي في الإسلام»[1].

ويبدو لنا من المقطع السابق استنتاج نقطتين؛ أولاهما: خطأ «شاخت» فيما ذهب إليه من أن «ابن تومرت» كان يأخذ بالقياس في أضيق نطاق لأنه رفض الأخذ بالرأي الشخصي الذاتي ووصفه بالظن الذي طرحه جملة وتفصيلاً. وثانيتهما: خطأ «جولدزيهر» الذي يراه يأخذ بإجماع الأمة، وهذا ليس صحيحاً فإنه لا يأخذ بإجماع الأمة الإسلامية على إطلاقها، كما لا يأخذ بإجماع العلماء المجتهدين إلا في عصر الصحابة دون غيره.

أما ما قصد به «شاخت» من قوله بقيام «أبي يعقوب بن يوسف» بإنشاء إدارة للعدالة مستندة إلى المبادئ الظاهرية، فإنه أراد الإشارة إلى قيام هذا الأمير الموحِّدي بفرض مذهب الموحدين في العقيدة والشريعة على كل أمبراطورية الموحدين، وذلك طبقاً لما قاله «عبد الواحد المراكشي» في كتابه «المعجب»: «وفي أيامه انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرد ما فيها من حديث رسول الله والقرآن. ففعل ذلك فأحرق منها جملة في سائر البلاد، كمدونة سحنون، وكتاب ابن يونس، ونوادر ابن أبي زيد ومختصره، وكتاب التهذيب للبرادعي، وواضحة ابن حبيب، وما جانس هذه الكتب ونحا نحوها»[2]. ويستمر «عبد الواحد المراكشي» في قوله: «وكان قصده في الجملة، محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث. وهذا المقصد بعينه هو مقصد أبيه وجدّه إلا أنهما لم يظهراه، وأظهره يعقوب هذا...»[3].

وأخيراً يشير «شاخت» في نهاية بحثه حول المدارس الفقهية اللاحقة بظهور العديد من المدارس الفقهية المستندة إلى شخصيات إسلامية معروفة كمدرسة «أبي ثور»

---

(1) ابن تومرت، أعز ما يطلب، نشرة لوسياني، الجزائر، 1903، ص 44.

(2) عبد الواحد المراكشي، «المعجب في تلخيص أخبار المغرب»، ط2، نشرة دوزي، ليدن، 1881، ص 201 وما بعدها.

(3) المرجع السابق، ص 214. ذكره والمرجع المبين في الرقم السابق أَلْفِردُ بِلْ، A. BEL، المرجع السابق، ص 279.

المتوفى عام 240 هجرية ومدرسة «الطبري» المتوفى عام 310 هجرية، ولكن منذ عام 700 للهجرة تقريباً اختفت هذه المدارس جميعها ولم يبق منها إلا الأربعة الرئيسة وهي: الأحناف والمالكية والشافعية والحنبلية، ويستعرض «شاخت» في إيجاز انتشار كل مدرسة من هذه المدارس في الأصقاع الإسلامية. ويسهب قليلاً في تطور المدرسة الحنبلية التي جدَّدها «ابن تيمية» المتوفى عام 728 هجرية. وكادت من بعده أن تختفيَ من الوجود لو لم يقيض لها محمد بن عبد الوهاب الذي جدَّد ما اندرس منها. وقد استند هذا الأخير في مذهبه التجديدي إلى أفكار «ابن تيمية» وقد نظر أصحاب المدارس الفقهية الأخرى إلى أتباع هذه الحركة باعتبارهم من الضّالين المبتدعين. إلا أنهم ردوا لهم اعتبارهم بعد نجاحهم السياسي في الجزيرة العربية. وهكذا انتشر المذهب الحنبلي في نجد وبعض أقسام الحجاز وعلى أطراف الخليج بتأثير السعودية[1].

عالج «كولسون» دور المدارس الفقهية اللاحقة في تطور الفقه الإسلامي في معرض حديثه عن وقوف مراحل نمو الفقه، وذلك عند إشارته إلى نظرية «الشافعي» الفقهية التي أرست نوعاً من التوفيق بين الأوامر الإلٰهية واستخدام العقل الإنساني في التشريع، غير أن آماله في تحقيق وحدة الفقه قد ضاعت كما يقول «كولسون» بسبب ردود الفعل الناجمة عن بحثه المتعلق بحجية السنة. وهكذا أسفر رأيه ذلك عن قيام ثلاث مدارس فقهية أخرى بالإضافة إلى تلك التي كانت موجودة في عصره[2].

ويعزو «كولسون» ظهور المذهب «الشافعي» إلى تلك النظرية التي نادى بها حول حجية السنّة بالرغم من نهي «الشافعي» أتباعه عن ترسم خطاه واتباع أفكاره. وبالإضافة إلى ذلك ظهر المذهب الحنبلي الذي يستند إلى القرآن والسنّة النبوية، وقد جمع مؤسسه في مسنده أكثر من ثمانين ألف حديث. كما ظهر في الوقت ذاته المذهب الظاهري الذي يعتمد على المعنى الظاهر الجلي لنصوص القرآن والحديث. وبذلك سمّي أتباعه بأهل المذهب الظاهري. وكان من أبرز أتباع هذا المذهب «ابن حزم» الذي رفض بشدة القياس الفقهي واعتبره ضلالاً وزيغاً حتى أدت أفكاره تلك إلى حرق كتبه الغزيرة علناً في إشبيلية[3].

---

(1) Schacht, Introduction, op. cit, p. 61.

(2) Coulson, A history..; op. cit, p. 70.

(3) Ibid, op. cit, p. 71.

وقبل أن نستطرد في إيراد أفكار «كولسون» حول تطور هذه المدارس الفقهية، نود الإشارة إلى أن ما نسب إلى الإمام «ابن حنبل» من أحاديث جمعها في مسنده لا تتعدّى الستين ألفاً. ومن هنا كان اعتباره من قِبَلِ العديد من فقهاء المسلمين محدِّثاً أكثر من كونه فقيهاً. أما بالنسبة إلى إحراق كتب ابن حزم في الأندلس فإن كان الظاهر لهذا الإحراق هو تأليب الفقهاء عليه، وتحريضهم الأمراء، وشكواهم من أنه يهاجم مالكاً والأئمة الأربعة، ويخرج على الناس بفقه لا يتصل بفقههم بنسب أو سبب، فإن السبب الباطن لهذا العمل المزري المشين هي السياسة التي انغمس فيها «ابن حزم» إلى أذنيه في فترة من فترات حياته. فقد كان أبوه وزيراً، وأصبح هو الآخر وزيراً، ثم تقلّب في هذه الوظائف العالية طبقاً لتقلب السياسة واختلاف أنظمة الحكم المتوالية، فمرة وزيراً، ومرة أخرى سجيناً، ومرة ثالثة منفيًّا. وقد ألب عليه الساسة «أبا الوليد الباجي» الذي عاد من الشرق فناظره وتغلب «ابن حزم» عليه ولكن أولئك الساسة غلبوا الباجي عنوة عليه، وهذا الانتصار لم يكن بالحجة والبرهان بمقدار ما كان بالقوة والسلطان. ولعل السبب الرئيس في إحراق كتبه ما شنّه «ابن حزم» من حملة شعواء على ملوك الطَّوائف الذين يتحكمون في رقاب الأندلس. ووصفه إياهم بتلك الصفات المقذعة التي جاء في بعض منها:

مـمّـا يـزهـدنـي فـي أرض أنـدلـس أسـمـاء مـقـتـدر فـيـهـا ومـعـتـضـد
ألـقـاب مـمـلـكـة فـي غـيـر مـوضـعـهـا كالهر يحكي انتفاخاً صولة الأسد

و«المعتضد» هذا الذي هجاه «ابن حزم» انتقم لنفسه منه أشد انتقام وأخبثه وأقذره على الإطلاق وذلك عندما أحرق كتبه بعد أن قال فيه هذا العالم العظيم: «أخلوقة لم يقع في الدهر مثلها، فإنه ظهر رجل حضري بعد اثنتين وعشرين سنة من موت «هشام بن الحكم المؤيد» وادعى أنه هو، فبويع له وخطب له على جميع منابر الأندلس في أوقات شتى، وسفكت الدماء، وتصادمت الجيوش في أمره»[1].

إن إحراق كتب «ابن حزم»، وإحراق كتب «ابن رشد» وغيرهما قد هزّ وجداننا من الأعماق، وهو الذي دعانا إلى هذا الاستطراد لأننا لا نجد جريمة أبشع من إحراق الكتب مهما كان قصد مؤلفيها، ولكن الذي يسلونا عن ذلك ما قاله «ابن حزم» في الخصوص.

---

(1) ابن حزم، رسالة نقط العروس، تحقيق الدكتور شوقي ضيف، 1951، ص 83.

دعوني من إحراق رق وكاغد ... وقولوا بعلم كي يرى من يدري
وإلا فعودوا للمكاتب بدأة ... فكم دون ما تبغون لله من ستر
فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي ... تضمنه القرطاس، بل هو في صدري
يسير معي حيث استقلت ركائبي ... وينزل إذ أنزل ويدفن في قبري

ونحن إذ نستسمح القارئ على هذا الاستطراد الذي قصدنا من ورائه تفنيد رأي «كولسون» حول ظروف إحراق كتب «ابن حزم»، وإن كانت العاطفة الجياشة تغلبت عندنا في هذه الواقعة على المناهج العلمية الصارمة، فإننا نعود إلى رأي صاحبنا حول تطور الفقه الإسلامي طبقاً لظهور هذه المدارس الفقهية، فهو يقرر ـ بعد إشارته إلى ظهور المدرستين الحنبلية والظاهرية ـ أن المدارس الفقهية كالمالكية في المدينة، والأحناف في الكوفة أخذت بحذر أطروحات «الشافعي» لأنهم لا يريدون مراجعة أصولهم طبقاً لنظريته، مع أنهم في الوقت ذاته مضطرون إلى الاعتراف بصحة أصوله، وهكذا حاولوا التوفيق بين أصولهم وأصوله بحيث قد تمّ ذلك بسهولة[1].

ونحن نرى أن الأحناف والمالكية لم يأخذوا بحذر أفكار الشافعي الأصولية، لأنهم كانوا لا يبتعدون كثيراً عنه في هذه الأصول خاصة القرآن والسنّة. وإن كانوا متأخرين عنه بالنسبة إلى المصطلحات الفنية التي عبّر عنها «الشافعي» بدقة أكثر مما كانت معروفة لديهم. أما بالنسبة إلى الأصول الأخرى كالإجماع فإن المالكية وإن كانوا يَعْتَدُّونَ بإجماع أهل المدينة ويضعونه في المقام الأول فإنهم لا ينكرون إجماع علماء المسلمين. وبالنسبة إلى الأحناف فإنهم يعترفون بحجية الإجماع إذا توافرت شروطه. وهو الأمر الذي لا يختلفون فيه عن «الشافعي» كما أسلفنا القول فيه. أما بالنسبة إلى القياس فإن المالكية يأخذون بمفهوم الاستصلاح القريب من مفهوم الاستحسان لدى الأحناف والذي هو في حقيقته عبارة عن قياس أفصح عنه «الشافعي» وحدّده، وقعّد القواعد التي تميزه عن غيره، وأضفى عليه الصبغة الفنية الصرفة. ومن هنا يمكننا الاستنتاج بعدم وجود فوارق أساسية بين أصول هذه المدارس وأصول الشافعي حتى يمكننا القول: إنها أخذت أصوله بحذر شديد.

وينتهي «كولسون» في نهاية تحليله لهذه المرحلة إلى نتيجة مفادها أن الخلاف

(1) Coulson, A history.. op. cit, pp. 71 - 72.

الأصولي الذي تسببت فيه أطروحات «الشافعي» قد انتهى، وأخذت السنّة مكانتها في التشريع الإسلامي. وأخذ المسلمون بالقياس والنظر العقلي لمواجهة الوقائع العملية يضاف إلى ذلك أن الأحناف والمالكية قد اعترفوا في أصولهم بحجية السنّة بعد أن وفقوا أفكارهم ولو شكليًّا مع أطروحات الشافعي[1].

ونحن نستغرب جدًّا من هذه النتيجة الختامية التي لا تستند إلى أدلّة علمية ولا إلى وقائع تاريخية لإثباتها. ذلك أن حجية السنّة لم تتقرر في هاتين المدرستين في هذا العصر بعد أو وفقت بين فقهها الثابت وبين أفكار «الشافعي» الأصولية وقد رأينا إبان عرضنا الطويل لتطور الفقه الإسلامي كيف أن هذه الحجية كانت أمراً مسلَّماً به منذ عهد الصحابة الأوائل مروراً بعهد الخلفاء الراشدين والدولة الأموية، ولم نجد مسلماً واحداً أو مدرسة واحدة أنكرت حجية السنة، أو حطت من مكانتها، أو تجاهلت دورها التشريعي إلا بعض الفرق الإسلامية المنشقة عن فرقها الأصلية كفرقة «السكاكية». وما عدا ذلك فإن إجماع المسلمين قاطبة قد انعقد لحجية السنة واعتبارها مصدراً أساسيًّا للتشريع تأتي في المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم منذ الزمن الإسلامي المبكر إلى يوم الناس هذا.

هكذا عرضنا عليك تفصيلاً تطور الفقه الإسلامي في عهد الأئمة المجتهدين، تعرضنا فيه إلى كيفية نشأة ونمو المدارس الفقهية الكبرى، والأسباب الأساسية التي أدت إلى قيامها، ومساهمتها في تطوير الفقه الإسلامي. وركزنا بصورة أساسية على دور «الشافعي» المبدع والخلّاق في هذا الميدان. ونوّهنا بآراء المستشرقين حوله. كما عرضنا لك في هذا السياق تطور الفقه من وجهة نظر استشراقية ورددنا على كثير من القضايا والمسائل التي رأينا من اللازم التعرض لها لأنها لا تتفق والموضوعية العلمية، وقادنا السياق كذلك إلى تحليل العديد من القضايا الفرعية التي تدخل ضمن موضوعنا لاستكماله من جميع جوانبه. وهنا تقتضي منا منهجيتنا تتبّع هذا التطور الفقهي في العصور اللاحقة، فما حالة الفقه يا ترى في عصر التقليد؟ هذا ما سنبحثه في المطلب القادم إن شاء الله.

---

(1) Ibid, op. cit, pp. 72 - 73.

المطلب الخامس

الفقه في دَور التقليد

رأينا في المطالب السابقة كيفية تطور الفقه منذ عصر النبي عليه الصلاة والسلام حتى عهد الأئمة المجتهدين. فقد بدأ صغيراً ثم أخذ ينمو ويترعرع حتى أصبح شابّاً، ثم تحول فصار كهلاً مكتمل النمو، حافلاً بشتى أنواع المعارض والمعلومات، متميزاً بالتطور والتقدم الذي ساير الأوضاع الإسلامية المتطورة دوماً إلى الأفضل والأمام، حتى وصل إلى ذروته في عهد الدولة العباسية بتكوين المدارس الفقهية الكبرى التي زادت في نموه وتطوره، فكثرت أصوله، وتحددت معالمه، وأُرسيت قواعده.

وقد ارتبط الفقه ونموه بتطور الدولة الإسلامية واتساعها، وبنوعية الحضارة والثقافة التي استوعبتها، وبحركة المد والجزر السياسية التي أثرت في نموه سلباً وإيجاباً. وقد تلازم تطور الفقه بتطور الدولة الإسلامية، فسايرها في نهضتها، وقدم لها الحلول الناجعة في جميع القضايا الجديدة التي واجهتها، وأصبح المعبّر الفعلي والحقيقي عن ازدهارها وعظمتها وحضارتها.

وعندما انتاب الدولة العباسية الضعف والهوان، وتفرقت أشتاتاً تفرُّق أيدي سبأ، واستأثر بالأمر مَنْ ليس له بأهل. انعكس ذلك كله على الفقه الإسلامي. فقد وقف بعد تطوره في عهد الأئمة المجتهدين. بل إنه قد تأثر بتأسيس المدارس الإسلامية القديمة منها واللاحقة بها. ذلك أنه صار لكل مدرسة أتباع يتعصبون لها، ويدافعون عن فقهها ومبادئها دفاعاً مشوباً بالتعصب والهوى أكثر من استناده إلى الحجج والأدلة العلمية. فركد الاجتهاد، ووقف في إطار هذه المدارس الشهيرة. وعكف كل فقيه يؤلف المدونات الفقهية داخل إطار المدرسة التي ينتمي إليها. وبلغ التعصب مداه عندما حرَّموا على المرء الانتقال من مدرسة إلى أخرى وكأنه أصبح الانخراط في سلك إحداها التزاماً دينياً لا يجوز للمنخرط فيها اعتناق الأفكار الفقهية لمدرسة سواها.

لم يكن هذا التعصب المذهبي معروفاً إبَّان عهد الأئمة المجتهدين. بل إن المدارس الفقهية الكبرى كانت عنواناً للتسامح المطلق فيما بينها. ولم يحدث أي

خلاف جوهري بينها مما قد يؤدي إلى القطيعة النهائية بين بعضها بعضاً، بل كانت هذه المدارس تتبادل الرأي والجدال المبني على الاحترام والتقدير الكاملين طبقاً لمعايير أدب الجدل والمناظرة.

إن الحالة السياسية السيئة التي مرت بها الدولة العباسية في نهاية عهدها جعلت الفقهاء والعلماء ينكمشون على أنفسهم، ويلتفون حول إمام معين فيروِّجون أفكاره، ويتعصبون لفتاويه، ويلازمونه ملازمة الظل، ولا يحيدون عنه قيد أنملة، حتّى لقد بلغ التعصب المذهبي في هذا العهد أن وضعت بعض الأحاديث النبوية لتغليب مدرسة على أخرى وفقيه على آخر. وحتى بلغ الأمر أن اعتبر المقلدون أقوال الإمام التابعين له والدائرين في فلكه وفتاويه كأنها نصوص شرعية لا سبيل إلى الحيدة عنها.

ومما ساعد على اتساع حركة التقليد وجود تلك المدوّنات الفقهية القديمة التي دبجها رؤساء المدارس الفقهية القديمة وأتباعهم. وقد احتوت تلك المدونات على معظم الحلول التي ينشدونها، خاصة وأن الدولة الإسلامية قد وقفت عن الاتساع في هذه الحقبة الزمنية من تاريخها، فعكفوا على تلك المدونات يقرؤونها ويشرحونها، ويستقون منها أحكامهم، ويعتمدون عليها في فتاويهم. وقد قصر نظرهم عن غيرها، فلم يتعدّوها إلى سواها. فانغلقت عليهم دائرة التفكير حولها. فأصبحوا بقوة الأشياء مقلدين لأولئك الأئمة المجتهدين بحيث لم يتعدَّ مجهود من لحقهم الاجتهاد داخل المذهب ذاته الذي ارتضاه العالم المحقق مذهباً له.

ومما ساعد على سيادة روح التقليد انقسام الدولة العباسية وضعفها، الأمر الذي لازمه عدم اهتمام الدول المنبثقة منها بتشجيع انتشار العلم وتكوين العلماء. فلم تواكب الفقه تلك النهضة التي كان ينبغي أن تكون كذلك لو وجد التشجيع الكافي كما كان الشأن في الزمن الماضي. فقلّ العلماء وقلّت دُورُ العلم، وأصبح الركود والجمود يسودان الأمة الإسلامية، وقد كان انعكاس ذلك سيئاً على تطور الفقه الذي أصبح جامداً في تلك القوالب التي صبّته فيها المدارس الفقهية القديمة.

ولعل من الأسباب التي أدت إلى سيادة التقليد، والإقلال من دور التجديد والابتكار في الفقه عدم إعطاء الفرصة الكافية للقضاة للاجتهاد بآرائهم في القضايا المطروحة أمامهم، مثلما كانوا يفعلون في السابق، بحيث كانت لهم الحرية المطلقة في إصدار أحكامهم طبقاً للمصادر الفقهية التي يجدونها للأئمة لاجتهاداتهم

واستنباطهم دونما تقيُّد بمدرسة فقهية معينة. أما الآن فإن حرية اختيار الدليل، واستخدام سلطة القاضي التقديرية قد تقلصت، وفرض عليه الاجتهاد داخل المذهب الذي ارتضته الحكومة القائمة المعيَّن من قِبَلِها، فأدى هذا التحديد في سلطة القاضي الاجتهادية إلى ترسم المذهب المفروض عليه فتقلصت تبعاً لذلك اجتهادات القضاة الشخصية وترعرع روح التقليد داخل المذهب الواحد الذي تطبقه الحكومة المعنية.

ولعل الطامة الكبرى التي أدت إلى نمو التقليد والقضاء على روح الاجتهاد والتجديد تلك الفتاوى التي أصدرها بعض العلماء والتي حرمت الاجتهاد بعد أن دبّت الفوضى الفقهية، فخاف أولئك العلماء قيام بعضٍ منهم بالاجتهاد في المسائل الفقهية وهم ليسوا أهلاً لها، ليمنعوا أدعياء الاجتهاد من تضليل الناس باسم اجتهادهم المزعوم، بحيث إنه لم يكن أمامهم إلاّ هذا السبيل فأدت هذه الفتاوى إلى شيوع التقليد، وغلق باب الاجتهاد، فأصاب الفقه الجمود واستمر كذلك حتى العصر الحاضر الذي تجدد فيه الفقه لأسباب سنعرض لها في حينها.

هكذا تميز هذا العهد بروح التقليد، فذهب روح الاجتهاد والتجديد، وأصبح سمة العصر بحيث لا تجد عالماً إلاّ اتخذ مذهباً معيناً يتلقى العلم على علمائه، ويرجع إلى مؤلفاته وفتاويه، ولا يجشم نفسه الاجتهاد في المسائل والأقضية المطروحة أمامه، ولا يؤلف كتاباً يستقل به عن مقلده، فإذا علت همة هذا العالم المقلد فإنها لا تتعدى تأليف كتاب في أحكام إمامه، أو يختصر مؤلَّفاً سبقه إليه إمامه، أو يجمع ما تفرق في كتب شتى ولا يجيز لنفسه أن يقول برأي يخالف فيه فقيهه حتى قال أحد فقهاء الحنفية «أبو الحسن عبد الله الكرخي»: «كل آية تخالف ما عليه أصحابنا فهي مؤولة أو منسوخة، وكل حديث كذلك فهو مؤول أو منسوخ»[1].

إن هذه الحالة التي أتينا على وصفها تدل على الانحطاط الذي وصل إليه الفقه في هذه المرحلة. وقد رأينا آنفاً كيف كان الفقهاء الكبار لا يجوِّزون التقليد، ويمنعون الناس من ترسم خطاهم، ويدعونهم إلى إعمال الجد والرأي، وقد ضربنا لك الأمثلة بالإمام «الشافعي» الذي منع الناس من تقليده، وكانت له الشجاعة الأدبية ليصرح في

(1) الشيخ محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 279.

مناسبات عديدة بأنه قد يراجع نفسه في حكم فقهي أصدره إذا ظهر له سبب يقتضي العدول عنه. وهذا هو منهج بقية الفقهاء الآخرين. فهذا الإمام «أبو حنيفة» يدعو العلماء إلى البحث والاجتهاد ويطالبهم بتقديم الدليل العلمي الذي يستندون إليه حتى نسب إليه قوله: «لا ينبغي لمن لا يعرف دليلي أن يفتي بكلامي». وقوله: «هذا رأي النعمان بن ثابت، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن منه فهو أولى بالصواب»[1]. وهذا إمام المدينة يقول في هذا الصدد: «ما من أحد إلاَّ وهو مأخوذ من كلامه ومردود عليه إلاَّ صاحب هذه الروضة». وهذا «الشافعي» الذي قدمنا لك دليله على منع التقليد يقول: «إذا رأيتم كلامي يخالف الحديث، فاعملوا بالحديث، واضربوا كلامي عرض الحائط»[2]. وهذا الإمام «أحمد» يقول: «لا تقلدني ولا تقلدن مالكاً، ولا الأوزاعي، ولا النخعي ولا غيرهم، وخذ الأحكام من حيث أخذوا من الكتاب والسنة، ولا ينبغي لأحد أن يفتيَ إلاَّ أن يعرف أقاويل العلماء في الفتاوى الشرعية ويعرف مذاهبهم»[3].

تميز هذا العهد بشيوع الجدل والمناظرات كما أسلفنا، وهذا أمر اقتضاه تقليد الأئمة المجتهدين، والتعصب لمبادئهم. واقتضى ذلك تأليف كتب كثيرة أطلق عليها «علم أدب البحث»، وحاول واضعوها إيجاد معايير خلقية ينظمون بها هذه المناظرات والمجادلات حتى لا تنقلب إلى سفاسف، وقد أشار «ابن خلدون» في مقدمته إلى ظهور هذا العلم، وفصل «الغزالي» القول فيه تفصيلاً فأفصح عن شروطه وأبان عن آفاته. وقادت هذه المناظرات في غالب الأحيان إلى التعصبات المذهبية التي هي في حقيقتها نتاج تقليد المدارس الفقهية. وقد أشرنا آنفاً إلى روح التسامح الذي كانت تتميز به المدارس الفقهية القديمة، بحيث كان الاختلاف بينهم لا يؤدي إلى كراهية بعضهم لبعض. وكان يوجد في كل بلد أكثر من مجتهد واحد فلا يتحاسدون ولا يمقت أحدهم الآخر، وتدور بينهم المناظرات العلمية فيحترم كل منهم رأي زميله. أما في هذا العهد فقد كثر فيه تقليد إمام دون آخرين فجرّ أتباع كل إمام إلى التعصب له، والأخذ بأحكامه، وطرح ما سواه جانباً. وقد استشرى هذا التعصب حتى تعدى العلماء

---

(1) د. عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 206،

(2) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، المرجع السابق، ج2، ص 139 وما بعدها.

(3) د. عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص 207.

والمختصين إلى عامة الناس فأصبحت كل جماعة أو مصر تتعصب لمذهبها فتشنع على المذاهب الأخرى وتعيب خصومها.

وبالرغم من سيادة روح التقليد في هذا العصر فإنه برز فيه فقهاء كبار، ساهموا في إثراء الفقه الإسلامي وازدهاره وذلك بما قاموا به من التعليق على الأحكام واستخلاص القواعد الفقهية. ذلك أن الأئمة الكبار تركوا كثيراً من المسائل دون تعليم، فقام فقهاء هذه المرحلة باستنباطها، ومن خلالها أمكنهم أن يحكموا الوقائع والنوازل التي لم يرد حكم فيها عن الأئمة المجتهدين، وذلك بقياسها على ما نقل بواسطة تلك العلل[1]. كما قام فقهاء هذا الدور باستخلاص القواعد الفقهية التي بنى عليها السابقون استنباطاتهم، فتتبعوا فروع هذه المسائل واستخرجوا منها القواعد العامة، ودُوِّن كل ذلك في علم «أصول الفقه» وبذلك اتسعت قواعده وتعددت مباحثه. ومن ثمَّ فإنه يجب اعتبار هؤلاء الفقهاء مجتهدين في حدود مذاهب أئمتهم وهو ما يعرف بالاجتهاد في المذهب أو الاجتهاد المقيد أو التخريج[2].

كما قام فقهاء هذا العهد بالترجيح بين الآراء المختلفة في المذهب، وهو ما قسمه العلماء إلى ترجيح من حيث الرواية، وترجيح من جهة الدارية. وكانت جهود الفقهاء من حيث الرواية تحدد بالترجيح بين الروايات المختلفة عن صاحب المذهب، فوضعوا قاعدة للترجيح، وهي ترجيح رواية من اشتهر بالضبط والحفظ والدقة في النقل وذلك لاطمئنان النفس إلى روايته[3]. أما جهود فقهاء هذا العهد فيما يتعلق بالترجيح من جهة الدراية، فإنما يكون بين الروايات الثابتة عن الأئمة أنفسهم إذا اختلفت، أو بين ما قاله الإمام وما قاله أصحابه المنتسبون إليه. وهذا الترجيح يكون من الفقهاء العالمين بأصول أئمتهم وطرقهم في الاستنباط، فيرجحون من الأقوال ما يتفق مع تلك الأصول وما يكون أقرب إلى أدلة الفقه الأصلية وهي الكتاب والسنة والقياس[4].

هذه باختصار نبذة موجزة عن حالة الفقه في هذا العهد الذي نؤرخ له. وقد بينا

---

(1) عبد العال عطوة، مدخل إلى الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 327.
(2) المرجع السابق، ص 327.
(3) الشيخ محمد الخضري، المرجع السابق، ص 286، بتصرف.
(4) المرجع السابق، ص 286.

لك خصائصه، ومميزاته والظروف التي دفعته إلى السير على هذا المنوال. والآن يجب علينا استعراض الفقه في هذا العهد طبقاً لآراء المستشرقين باعتباره الموضوع الرئيس في بحثنا، فما نظرتهم عنه يا ترى؟.

كاد الفقه يسيطر على مجمل الحياة العلمية في العقود الأولى من حكم الدولة العباسية وذلك بفضل تشجيع الدولة، إلاَّ أن ذلك لم يصل إلى غايته نظراً لانفصال الإدارة عن القانون الديني من جديد، للصرامة المتناهية للشريعة التي حدّت من مسايرة القانون للأوضاع التطبيقية الحقيقية. وهذا التطور يقتضي دراسة موضوعين متوازيين أحدهما يتعلق بالتطور الداخلي للفقه الإسلامي ذاته والآخر يتناول العلاقة بين النظرية والتطبيق.

أما فيما يتعلق بالتطور الداخلي للفقه الإسلامي فإن بدايات العصر العباسي لم تشهد ظهور المدارس الفقهية ونموها فحسب ولكنها كانت شاهداً على نهاية مرحلة تكوينه. فقد طبعت الحياة الإسلامية بكاملها بطابع ديني أخلاقي إسلامي. وتمَّ تطوير القانون وإعداده في جميع تفاصيله، ولعب مبدأ عصمة إجماع العلماء المجتهدين دوره في تضييق وتصلب المذهب الفقهي. وأخيراً عندما جاء الطرح القاضي بغلق باب الاجتهاد فإنه عكس بصفة رسمية الواقع المعاش بكل أبعاده[1].

لقد اعتقد المتخصصون الأوائل بالفقه الإسلامي أن البحث عن القواعد الفقهية قد اكتمل بفضل الاجتهاد بالرأي المستند إلى القرآن والتطبيقات العملية المحلية. كما أنهم كانوا قد طبقوا المعايير الناجمة عن التطبيقات الإدارية والقوانين العرفية السائدة في الجزيرة العربية وفي الأراضي المفتوحة. غير أن السؤال المتعلق بمواصفات المجتهد الذي يحق له الاجتهاد برأيه الشخصي لم يطرح بعد. وهكذا تحددت تدريجياً حرية الاجتهاد والنظر الشخصي بعدة عوامل كضرورة الإجماع المحلي ثم الإجماع العام. وتكوين مجموعات فقهية داخل كل مدرسة، وإخضاع الرأي الشخصي إلى معايير أكثر دقة وصرامة، وأخيراً ظهور العديد من الأحاديث المرفوعة إلى الرسول والصحابة والتي لم تكن في الأصل إلاّ وليدة الآراء الشخصية[2].

---

(1) بتصرف Shacht, Introduction..., op. cit, p. 63.

(2) Ibid, op. cit, p. 63.

هكذا يعود «شاخت» من جديد إلى التشديد على أن الأحاديث النبوية ظهرت في هذه المرحلة من تطور الفقه الإسلامي. وأنكر للسنة كل حجية في استنباط الأحكام الشرعية قبل هذا التاريخ. وهي شبهة طالما دحضناها في مناسبات سابقة. والغريب أنه لم يقدم لنا أدلة علمية يبرهن فيها على صحة افتراضه هذا، اللّهم إلاَّ بعض الأمثلة التي سطرها في كتابه «أصول الشريعة المحمدية» والتي تعتبر باطلة لأن الوقائع التي افترض أن هذه الأحاديث قد جاءت لتنظيمها لم تقع إبان هذا العهد ـ كما كان يفترض ـ ولكنها حصلت زمن النبي والصحابة والخلفاء الراشدين وجاءت تلك الأحاديث منظمة لتلك الوقائع ومشرعة لها.

ويستمر «شاخت» في عرض تطور الفقه إبَّان هذه الفترة مؤكداً تضييق الاجتهاد الشخصي في مجال الفقه بالرغم من أن ذلك كان أمراً طبيعياً إبَّان فترة تكوين الفقه الإسلامي خلال القرنين والنصف السابقين. بحيث لم يرفض لأي عالم متخصص بالشريعة حق تقديم حلول لمسائل فقهية اعتماداً على اجتهاده الشخصي. وعندما ولج هذا الباب مَنْ ليس له أهلاً تساءل العلماء خلال هذه الفترة عمن هو مؤهل للقيام بذلك؟.

إن الدلائل المبدئية للاتجاه الرامي إلى رفض الاجتهاد الشخصي لعلماء هذا العصر والذي كان متاحاً بحرية لمن قبلهم يمكن إدراكها عند «الشافعي». ثم تبلورت هذه الفكرة اعتباراً من منتصف القرن الثالث الهجري والقاضية بأحقية العلماء الكبار السابقين الذين لا يمكن مجاراتهم في الاجتهاد المطلق بالرأي دون سواهم. وقد لقيت هذه الفكرة قبولاً واسعاً. وفي هذه المرحلة فإن مصطلح «الاجتهاد» قد اقتطع من المفهوم القديم القاضي باستخدام الرأي وحدد إمكانية استنباط الأحكام الشرعية استناداً إلى القرآن، وسنة النبي والإجماع والقياس.

وفي بداية القرن الرابع الهجري أفتى علماء العصر بغلق باب الاجتهاد استناداً إلى أن كلَّ المسائل الرئيسة قد تمت مناقشتها وتنظيمها وتقعيد القواعد الفقهية لها بصورة نهائية. وأقر الإجماع القاضي بعدم أهلية أي شخص للاجتهاد بالرأي في المسائل الفقهية. وكل نشاط مستقبلي في هذا الميدان يتحدث في شرح وتطبيق وتفسير القواعد الفقهية طبقاً لما نظمته كل مدرسة على حدة. وهذا هو التقليد بعينه الذي يعني قبول المدارس الفقهية القائمة وحججها دونما تحفظ. والشخص الذي يحق له الاجتهاد داخل المذهب يسمى «مقلداً»[1].

---

(1) بتصرف .Ibid, op. cit, p. 64

والحقيقة؛ إن التقليد لا يخرج بصورة عامة عما ذهب إليه «شاخت»، ولكنه أورده في جمل غامضة محددة. ولإيضاح قوله نفيد أن التقليد في تعريفه العام عبارة عن تلقي الأحكام من إمام معين معتبر واعتبار أقواله كأنها من الشارع نصوص يلزم المقلد اتباعها(1).

ومما يميز الاجتهاد عن التقليد، أن الأول يقوم به الفقهاء المجتهدون الذين يدرسون الكتاب والسنة وتكون عندهم المقدرة والكفاية العلمية مما يستنبطون به من الأحكام من ظواهر النصوص. أما الثاني فيقوم به المقلدون وهم الذين لم يشتغلوا بدراسة الكتاب والسنة دراسة عميقة تؤهلهم لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. فإذا نزلت واقعة من الوقائع التي لا حكم سابقاً فيها يرجع المقلد إلى كتب إمام معين فيدرس طريقه، ويجد الحلّ لديه، وإذا لم يجده مباشرة اجتهد في هذا الإطار دون سواه حتى يجد الحلّ المنشود وهو ما يطلق عليه بالمجتهد داخل المذهب أو المجتهد في الأمور الجزئية، لأن الاجتهاد المطلق مقصور على العلماء والمجتهدين الأوائل. علماً بأن المقلِّد قد يستند إلى رأي إمامه الذي اتخذه قدوة له، وقد يؤلِّف كتاباً في أحكام إمامه، أو يختصر مؤلَّفاً سبق أن فصل فيه ذلك الإمام غير أنه لا يسمح لنفسه بأن يقول في مسألة من المسائل قولاً يخالف ما افتى به إمامه.

لقد تمَّ التحول تدريجياً من نظام الاجتهاد إلى نظام التقليد. وقد تحدد ذلك طبقاً لنظرية اختلاف درجات الاجتهاد. فعادة ما يرفض اجتهاد أي مؤلف لكتب قيّمة مهما كان اجتهاده مقصوراً على أمور بسيطة لأنه يعتبر مجرد مقلد بسيط. كما أن المذهب النهائي لأي مدرسة فقهية قد يختلف أحياناً عن أفكار وآراء مؤسسي تلك المدرسة أو عن الرأي السائد فيها. إلاَّ أن تفاصيل هذا التطور المذهبي لم يمنع من تأليف مراجع فقهية هامة داخل فقه كل مدرسة، كما لم يمنع التقليد في هذا العصر من ظهور أفكار أصيلة في الفقه الإسلامي، هذه الأفكار التي تختلف حولها المدارس الفقهية وتؤثر بموجبها في بعضها بعضاً. إلاَّ أن هذه الأفكار الأصيلة لا يمكن التعبير عنها صراحة إلاَّ داخل البناء القانوني المجرد والمنظم والذي لا يتعلق بالقرارات السابقة للقانون الوضعي ولا بالمذهب التقليدي لأصول الفقه. إن معظم هذه التطورات النظرية

(1) الشيخ محمد الخضري، المرجع السابق، ص 278.

المستقلة عن القرآن والسنة والإجماع والتي تمثل القسم الأكثر تقنيناً للفكر الفقهي الإسلامي لم تكن موضوع دراسة بعد(1).

إن قاعدة التقليد لم تقبل بدون معارضة تذكر خاصة أن الفقهاء اللاحقين رفضوا قفل باب الاجتهاد، واعتقدوا وجود مجتهدين في كل عصر. ورأوا في أنفسهم القدرة الكافية لممارسة الاجتهاد طبقاً للشروط المطلوبة فيه، إلاَّ أن هذه الادعاءات طالما تمس القانون الوضعي فإنها تبقى كلاماً نظرياً لأن كل من نادى بهذا الرأي لم يقترح تفسيراً مستقلاً عن الشريعة. وهناك فقهاء آخرون رفضوا مبدأ التقليد كـ«داود بن خلف» مؤسس المدرسة الظاهرية، و«ابن تومرت» مؤسس دولة الموحدين، و«ابن تيمية» وتلميذه «ابن قيم الجوزية». وقد رأى هؤلاء العلماء أنه من الخطورة بمكان ومن المحرم شرعاً اتباع أفكار أي شخص بطريقة عمياء مهما كان مقامه في المسائل الدينية والفقه الإسلامي باستثناء النبي. وهكذا أصبح الرفض النظري للتقليد أهم مبادئ المدرسة الظاهرية بالرغم من أنها تسمح لأتباعها بحرية النظر الفردي من الناحية الواقعية أكثر مما سمحت به المدارس الأخرى(2).

ولإيضاح كلام «شاخت» نود الإشارة إلى ما ذهب إليه أتباع المدرسة الظاهرية من القول بتحريم التقليد، وضرورة فتح باب الاجتهاد خاصة ما سطره ممثل هذه المدرسة الإمام «ابن حزم» الذي وصلت إلينا كتبه بالرغم من إحراق العديد منها، فيقول في هذا الصدد: «ولا يحلّ لأحد أن يقلد أحداً لا حيّاً ولا ميتاً وعلى كل أحد من الاجتهاد حسب طاقته»(3).

ويستند ابن حزم في تحريم التقليد إلى القرآن الكريم لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ ويفسر «ابن حزم» هذه الآية بأن الله عز وجل لم يأمرنا قط بطاعة بعض أولي الأمر ـ العلماء ـ فمن قلد عالماً أو جماعة علماء فلم يطع الله ولا رسوله ولا أولي الأمر(4).

---

(1) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 65.

(2) Ibid, op. cit, p. 65.

(3) ابن حزم، المحلى، دار المعارف الجديدة، ج1، ص 66، بدون تاريخ.

(4) المرجع السابق، ص 66.

وقال «ابن حزم» في موضع آخر: من ادعى وجوب تقليد العامي للمفتي فقد ادعى الباطل وقال قولاً لم يأتِ به قط نص قرآني ولا سنة ولا إجماع ولا قياس[1].

ويقول ابن حزم في مواضع عديدة من كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»: وقد صح إجماع جميع الصحابة أولهم عن آخرهم، وإجماع جميع التابعين أولهم عن آخرهم عن الامتناع والمنع من أن يقصد منهم أحد إلى قول إنسان منهم، أو ممن قبلهم، فيأخذه كله. وهذا الإجماع الذي يراه منعقداً لدى الصحابة بمنع التقليد دعاه إلى التشنيع على المتبعين للمذاهب بقوله: «فليعلم من أخذ بجميع قول «أبي حنيفة»، أو جميع قول «مالك»، أو جميع قول «الشافعي»، أو جميع قول «أحمد بن حنبل» رضي الله عنهم، ممن يتمكن من النظر، ولم يترك من اتبعه منهم إلى غيره أنه قد خالف إجماع الأمة كلها عن آخرها واتبع غير سبيل المؤمنين»[2].

ولم يفرق «ابن حزم» بين مصطلح «التقليد» عندما ذكر استحياء قوم من أهل التقليد من فعلهم فيه، وهم يقرون ببطلان المعنى الذي يقع عليه هذا الاسم فقالوا: لا نقلد من نتبع[3]. فأبطل هذا الرأي عندما رأى أن كلا الاصطلاحين واحد، فالمحرم عنده إنما هو بالمعنى، فليسموه بأي اسم شاؤوا، ولأنهم ما داموا آخذين بالقول: إن فلاناً قاله دون النبي ﷺ، فهم عاصون لله تعالى، لأنهم اتبعوا من لم يأمرهم الله تعالى باتباعه[4]. وفي سياق تحريمه للتقليد وإبطاله، يورد «ابن حزم» العديد من الأمثلة التي قيل: إن الصحابة قد قلدوا فيها بعضهم بعضاً كمن قال: إن «ابن مسعود» كان يأخذ بقول عمر فأبطل «ابن حزم» هذا المثال وبسط فيه القول بسطاً، وفنده جملة وتفصيلاً[5].

كما أنه أبطل القول المنسوب إلى «عمر» بأنه يستحي من الله إن خالف أبا بكر[6]، ونقضه من خمسة أوجه: لأنه حديث مكذوب، ولأن خلاف عمر لأبي بكر

---

(1) المرجع السابق، ص 67.

(2) محمد أبو زهرة، ابن حزم، دار الفكر العربي الطبعة الثانية، ص 277، بدون تاريخ.

(3) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الحديثة، الجزء السادس، ص 60. بدون تاريخ.

(4) المرجع السابق، ص 60.

(5) ابن حزم، المرجع السابق، ص 61 ـ 64.

(6) المرجع السابق، ص 65.

أشهر من أن يجهله أحد، كخلافه إياه حول سبي أهل الردة وفي قسمة الأراضي المفتوحة، وفي المفاضلة في العطاء، وغيرها، ثم إنه لو صحّ ما روي عن «عمر» في هذا الصدد لكان غير موجب لتقليد «مالك وأبي حنيفة»، ولا يتمثل في عقل ذي عقل أن في تقليد عمر لأبي بكر ما يوجب تقليد أهل زماننا لمالك وأبي حنيفة. ويرى «ابن حزم» أن المحتج بما روي عن عمر لعدم مخالفته أبي بكر ينبغي أن يكون أوقح الناس وأقلهم حياء، لأنه احتج بما يخالفه وانتصر بما يبطله، لأنه لا يستحي مما يستحي به عمر، لأن المحتجين بهذا يخالفون أبا بكر وعمر في أكثر أقوالهما. وأخيراً يقول «ابن حزم»: إنه لو صحّ أن عمر قلّد ـ وقد أعاذه الله من ذلك ـ لكان هو وسائر من خالفه من الصحابة وأبطلوا التقليد واجباً أن تردّ أقوالهم إلى النصّ، فلأيها شهد النصّ أخذ به، والنص يشهد لقول من أبطل التقليد[1].

ويستشهد «ابن حزم» بإبطال التقليد بأقوال الأئمة الأربعة الذين دعوا إلى عدم الأخذ بأقوالهم من غير معرفة أدلتهم فيقول: «وأيضاً فإن هؤلاء الأفاضل قد نهوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم، فقد خالفهم من قلّدهم»[2].

ويندد «ابن حزم» بنوع آخر من التقليد يراه حراماً وهو قيام بعض الفقهاء بإبطال حجج تؤيد ما وجدوا أسلافهم عليه فقط. ثم لا يُبالون أشَغَباً تلك الحجج كانت أم حقّاً، ويضربون في كل حجة خالفت قولهم، فإن كانت آية أو حديثاً تأوّلوا فيها التأويلات البعيدة، وحرّفوها عن مواضعها، فدخلوا في قوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ فإن أعياهم ذلك قالوا: هذا خصوص، وهذا متروك، وليس عليه العمل. ويصف «ابن حزم» هذا التقليد بأقذع الصفات وأبشعها فيقول: «هذا أقبح ما يكون من التقليد وأفحشه، كالذي يفعل مقلدو مالك وأبي حنيفة والشافعي، فإنهم إنما يأخذون من الحجاج ما وافق مذهبهم، وإن كان خبراً موضوعاً أو شغباً فاسداً، ويتركون ما خالفه، وإن كان نصّاً قرآنيّاً أو خبراً مسنداً من نقل الثقات[3].

وقد ذهب المرحوم الشيخ «محمد الخضري» إلى القول: إن «ابن حزم» وإن كان قد طرح التقليد، واختار لنفسه وادعى الاجتهاد المطلق، ولكنه مع دعواه الاجتهاد لم

---

(1) المرجع السابق، ص 65 ـ 67.

(2) المرجع السابق، ص 118.

(3) المرجع السابق، ص 117.

يخرج عن حقيقة التقليد لأنه قائم بالدعوة إلى مذهب «داود بن عليّ» وتأييد مذهبه[1].

ولكن الحقيقة خلاف ذلك فابن حزم يعتبر ـ طبقاً لمعايير الاجتهاد ـ من المجتهدين الأصلاء وليس مجتهداً داخل المذهب الظاهري، فهو أولاً لم ينتم إلى أي مذهب حتى يقال عنه إنه مجتهد في ذلك المذهب الذي ارتضاه، ولأن أهل الظاهر لا يعتبرون أنفسهم أصحاب مذهب ثانياً؛ ذلك أن منهجهم في الاستدلال يقوم على النصوص الظاهرة للكتاب والسنة، واتفاقهم على عدم تعليل الأحكام باعتبار أن أحكام الله لا تعلل. وليس في أهل الظاهر تابع أو متبوع فكلٌّ منهم ينهل الاستدلال الفقهي من معين النصوص الظاهرة للمصدرين الأصليين للفقه الإسلامي إذا بلغ مرتبة الاجتهاد وتحققت فيه شروطه، وبالتالي فإن القول بتبعية ابن حزم لداود ليس صحيحاً، ولكنه فعلاً رحمة الله عليه كان من الأئمة المجتهدين اجتهاداً مطلقاً.

أما بالنسبة إلى ما ذهب إليه «شاخت» من رفض «ابن تومرت» لمبدأ التقليد والمنادات بالاجتهاد فإن هذه الإشارة تحتاج هي الأخرى إلى بيان. ذلك أن «ابن تومرت» يعتمد على القرآن والحديث في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وقد نبذ بذلك دراسة فروع المسائل الفقهية حسب مذهب الإمام «مالك» المطبق آنذاك في إفريقيا الشمالية، ويرفض القياس الذي يعتبر رأياً وظنًا. وينكر إغلاق باب الاجتهاد، ويرفض التقليد الذي استقر منذ زمن في بلاده، وذلك بعد انتصار المذهب المالكي في قرطبة، وفي المغرب الإسلامي، فقد أدى تعلق الفقهاء بكتب أصحاب مذهب مالك إلى طرح دراسة الحديث. وقد أورد «جولدزيهر» مثلاً حيّاً على هذا الاتجاه في مقدمة نشر «لوسياني» لكتاب «أعز ما يطلب» أن قاضي قرطبة «أصبغ بن خليل» تلميذ سحنون كان قد اطَّرح الحديث فكان يقول: «لأن يكون في تابوتي رأس خنزير أحب إليَّ من أن يكون فيه مسند ابن أبي شيبة»[2].

ويذهب «شاخت» إلى القول: إن «ابن تيمية» لم يطالب صراحة بفتح باب الاجتهاد ولم يدع أهليته له. ولكن نظراً لمعالجته للإجماع بطريقة صارمة يفهم منه رفضه التقليد، كما أن تفسيره للقرآن والأحاديث النبوية بطريقة معينة أدى به إلى الوصول إلى نتائج جديدة في أنظمة الفقه الإسلامي. وقد اعتنق الوهابيون أفكار «ابن

---

(1) الشيخ محمد الخضري، المرجع السابق، ص 296.

(2) ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة بدوي، المرجع السابق، ص 277.

تيمية» العقائدية والأصولية الإسلامية ومن ضمنها إبطال التقليد، ولكنهم في الوقت ذاته احتفظوا بالقانون الوضعي الحنبلي دونما تغيير طبقاً لتطوره قبل ظهور مدرسة «ابن تيمية»، ودون أن تزعجهم تلك التناقضات الناجمة عن ذلك[1].

ولكننا نود التوضيح؛ إن الإجماع عند «ابن تيمية» هو إجماع علماء المسلمين على حكم من الأحكام. فإذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج على إجماعهم، فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة. ويرى «ابن تيمية» أن كثيراً من المسائل يظن بعض الناس فيها إجماعاً، ولا يكون الأمر كذلك، بل يكون القول الآخر أرجح في الكتاب والسنة[2].

ويرى «ابن تيمية» أن أقوال بعض الأمة كالفقهاء الأربعة وغيرهم ليس حجة لازمة ولا إجماعاً باتفاق المسلمين، بل قد ثبت عنهم أنهم نهوا الناس عن تقليدهم، وأمروا إذا رأوا قولاً في الكتاب والسنة أقوى من قولهم أن يأخذوا بما دلّ عليه من الكتاب والسنة ويدعوا أقوالهم، ولهذا كان الأكابر من أتباع الأئمة الأربعة لا يزالون إذا ظهر لهم دلالة الكتاب أو السنة على ما يخالف قول متبوعهم، اتبعوا ذلك[3].

وهكذا ترى في الفقرات السابقة إبطال ابن تيمية للتقليد صراحة لا حكماً كما استنتج «شاخت» ذلك. أما تلميذه «ابن قيّم الجوزية» فقد فصّل الدول في التقليد تفصيلاً في كتابه: «أعلام الموقعين» عندما قسمه إلى أنواع ثلاثة، **أولها**: الإعراض عمَّا أنزل الله وعدم الالتفات إليه اكتفاء بتقليد الآباء. **وثانيها**: تقليد من لا يعلم المقلد أنه أهل لأن يؤخذ بقوله. **وثالثها**: التقليد بعد قيام الحجة وظهور الدليل على خلاف قول المقلد. وهذه الأنواع الثلاثة محرّمة لديه[4].

أما تقليد من بذل جهده في اتباع ما أنزل الله، وخفي عنه بعضه فقلد فيه مَنْ هو أعلم منه فهذا تقليد محمود. وذلك كله كالذي نقل عن «الشافعي» في تقليد «عمر» إذ قال: في الضبع بعير قلته تقليداً لعمر، والمقصود من ذلك أن المحرم إذا صاد في الحرم ضبعاً كان عليه أن يذبح بعيراً ويطعمه فقراء الحرم، وإذا قال: إن الجدّ يقاسم

(1) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 65.
(2) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، دار المعرفة الجزء الأول، ص 484، بدون تاريخ.
(3) المرجع السابق، ص 484.
(4) د. عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 209 ـ 210.

الإخوة، ثم قال: وإنما قلت بقول زيد، وكالذي نقل عن أبي حنيفة في مسائل الآباء: ليس معه فيها إلاَّ تقليد من تقدّمه، وكما نقل عن مالك في أخذه بعمل أهل المدينة[1]. فالأئمة قلدوا في مسائل يسيرة لم يظفروا فيها بنصّ من الله ورسوله. ولم يجدوا فيها سوى قول من هو أعظم منهم، فقلدوه، وقال «ابن القيم»: «هذا فعل أهل العلم وهو الواجب، فإن التقليد إنما يباح للمضطر، أما من عدل عن الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وعن معرفة الحق بالدليل مع تمكنه منه إلى التقليد فهو كمن عدل إلى الميتة مع قدرته على المذكّى، فإن الأصل ألاَّ يقبل قول الغير إلاَّ بدليل عند الضرورة»[2]. ثم تصدّى «ابن القيم» في مبحث طويل إلى الأسانيد التي اعتمد عليها في إبطال التقليد كفعل الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين وانتهى في ختام بحثه إلى إبطال التقليد ورفضه.

ويتعرض «شاخت» في نهاية بحثه المتعلق بتطور الفقه الإسلامي بعد غلق باب الاجتهاد إلى دور «المفتين» في هذا التطور. ويصف جهوده بعدم الخلق والإبداع، وعدم إضافة جديد إلى الفقه الإسلامي طالما كانت مهامهم تتحدد في بيان بعض الأحكام للناس العاديين السائلين لهم عنها. ولكنه يرى لهذا العمل أهميته عندما جمعت هذه الفتاوى في كتب بحيث أصبحت لها فائدة تاريخية لا تنكر، كما أن تلك الفتاوى تبين لنا التطبيقات العملية للفقه في فترة زمنية محددة ومدى تناسبها والأحكام الشرعية، ويضاف إلى ذلك أن قرارات المفتي المتعلقة بقضايا جديدة تمَّ الاعتراف بها من قِبَلِ العلماء بأنها صحيحة ويجب أخذها بعين الاعتبار وتسجل في كتب المذهب ذاته. ويرى «شاخت» أن أحكام القضاة وقراراتهم لم تأخذ هذا الاهتمام ولم تساهم في تطوير الفقه الإسلامي منذ تكوينه عند بداية العصر العباسي[3].

ويختتم «شاخت» بحثه قائلاً: «ويظهر للقارئ بكل وضوح أن الفقه الإسلامي حتى العصر العباسي الأول يمتاز بالمرونة والتطور. ولكن بعد ذلك العهد أصبح يتسم بالثبات والجمود. وهذا الجمود المميز للفقه الإسلامي هو الذي أتاح له استقراره عبر العصور التي شهدت انحطاط الأنظمة السياسية الإسلامية»[4].

---

(1) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، المرجع السابق، ج2، ص143.

(2) المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 190.

(3) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 67.

(4) Ibid, op. cit, p. 67.

وقبل أن نتناول الموضوع الثاني المتعلق بالعلاقة بين النظرية والتطبيق في الفقه الإسلامي فإنه يجدر بنا أن نتناول رأي «كولسون» حول التقليد حتى نستكمل هذا الموضوع من جميع جوانبه ثم نعود إلى دراسة العلاقة بين النظرية والتطبيق عند كلا المستشرقين.

ذهب «كولسون» إلى القول: إن الفقه الإسلامي قد اعترف بوضوح منذ بدايات القرن العاشر الميلادي بأن طاقته الخلاقة قد استنفدت طبقاً للرأي القائل: «بإغلاق باب الاجتهاد» حيث حلّ التقليد محل الاجتهاد. وهكذا أصبح كل فقيه مقلداً لمذهب أسسه أسلافه. ويرى بعض الكتاب المحدثين أن هذا المذهب يرجع إلى الظروف الخاصة بالغزو المغولي. ولكن هذه الظاهرة يراها «كولسون» قد حصلت تاريخياً قبل هذا الغزو بثلاثة قرون. ولم يكن هذا الاتجاه عائداً إلى العوامل الخارجية بقدر ما أملته الظروف الداخلية التي تمثلت في استنفاد مصادر الفقه الإسلامية عندما تحددت مضامينها تحديداً نهائيًّا. كما أن السبب يعود إلى اعتقاد أن عملية تفسير النصوص وتوسيعها قد اكتملت نهائياً على أيدي أولئك العلماء الأفذاذ الذين صاغت جهودهم الفقه في صيغته النهائية الصحيحة[1].

وهكذا يرى «كولسون» أن الأنشطة الفقهية المكبّلة بمبدأ التقليد قد اقتصرت على التدقيق في الأحكام السابقة وتحليلها وشرحها. وبذلك تحدد دور الفقهاء في التعليق على أعمال أئمتهم السابقين في إطار تعليمي بحت، بلغ أحياناً مستوى رائعاً في مجال الإفتاء[2].

ويذهب «كولسون» إلى القول: إن الفقه الإسلامي حالة كونه مثالياً فإنه لم يتطور من أحكام المحاكم كالقانون الروماني الذي اعتمد في تطوره على الدعاوى، أو كالقانون العرفي الإنجليزي الذي تطور بفضل السوابق القضائية، ومما ساعد على ذلك أن النظرية الأصولية الرباعية التي اكتملت في القرن العاشر الميلادي استبعدت حجية عمل المحاكم تماماً، الأمر الذي نتج عنه منهج نظري منعزل عن الواقع، وهكذا أصبح هذا المنهج علماً تأملياً بحتاً عندما انفصل الفقه عن العمل القانوني الواقعي[3].

---

(1) Coulson, A history...; op. cit, pp. 80 - 81.

(2) Ibid, op. cit, p. 81.

(3) Ibid, op. cit, p. 82.

ويحدد «كولسون» ظهور أثر التقليد في الكتابات الفقهية منذ القرن العاشر الميلادي. وتمثل هذا الأثر في الشروح الواردة على أعمال أوائل الفقهاء والمصنفين في المذاهب، كـ«مالك والشيباني والشافعي». ثم ألحقت إلى هذه التعاليق حواش إضافية تتفرع فيها وتتداخل وجهات النظر وخطوط التطور المختلفة. ما أُلِّفَت المتون المختصرة على هذه الشروح.

وفي القرن الرابع عشر الميلادي ظهرت الكتابات الفقهية المذهبية التي نالت شهرة كبيرة في المدارس الفقهية المختلفة والمناطق الإسلامية، وذلك عندما قدمت لكل مدرسة الصيغة الفقهية التي حددها الإجماع وبقيت لها الحجية البالغة في التعبير عن الفقه الإسلامي حتى انبعاث التجديد الفقهي في العصر الحديث[1].

أما بالنسبة إلى الموضوع الثاني والخاص بالعلاقة بين النظرية والتطبيق في الفقه الإسلامي فإن المستشرقين يلاحظون أن السلطة السياسية الإسلامية قد وضعت يدها منذ زمن مبكر على إدارة العدالة. وبالنسبة إلى مجالات الفقه الأخرى خاصة تلك التي تتعلق بالشؤون المالية فإن دور الفقه فيها لم يكن بذلك الاتساع والعمق اللهم إلاَّ في بعض المسائل المتعلقة بتنظيم بيت المال، وجباية الخراج، وتحريم بعض أنواع المعاملات المالية كالربا والمكوس.

أما بالنسبة إلى القانون الدستوري فإن الدولة طبقاً للمفهوم النظري للفقه الإسلامي لم تتحقق على أرض الواقع، ولم تكن التطبيقات العملية تتناسب ألبتة مع النظريات المدبجة حولها، كما أن القوانين المنظمة للشؤون الحربية لم تطبَّق هي الأخرى على أرض الواقع، وأصبحت أحكامها النظرية الممثلة جزئياً لحروب الفتح جزءاً من المجادلات الثقافية التي لم تجد الأرضية الحقيقية لتطبيقها فعلاً[2].

ويرى «شاخت» أن القوانين المنظِّمة للأحوال الشخصية كالزواج والطلاق، والميراث والوقف كانت مرتبطة دوماً في ضمير المسلم بالقضايا الدينية أكثر من اعتبارها قانونية. ومن هنا فإن الصبغة الدينية لقوانين الأحوال الشخصية والميراث لم يكن مجرد مصادفة بسيطة، لأن معظم الأحكام القرآنية عالجت هذه القضايا. ومع ذلك فهو يرى أنه بالنسبة إلى الزواج والطلاق والعلاقات الأسرية فإن التطبيقات العلمية أقوى بكثير في

---

(1) Ibid, op. cit, pp. 84 - 85.

(2) بتصرف كبير. Schacht, Introduction...; op. cit, p. 69.

بعض الحالات من حرفية القوانين الدينية سواء في الارتقاء بوضع المرأة أو التقليل من شأنها. يضاف إلى ذلك أن العديد من معتنقي الإسلام الجدد قد احتفظوا بقوانين الإرث الأصلية التي كانوا يطبقونها والتي كانت غير مناسبة بالنسبة إلى المرأة[1].

إن نظام «الوقف» الذي أصبح جزءاً هامّاً من القانون المالي كان شائعاً في البلاد الإسلامية وإن لم يشملها جميعاً. وهنا أيضاً فإن التطبيق العملي الخاص به لم يتوافق غالباً مع الفقه الإسلامي الصارم، كما أنه في بداية العهد العثماني فإن القانون العرفي الجنائي الذي يتضمن غالباً مبدأ الغرامات المالية والذي كان مطبقاً في القرى وبعض القبائل من قِبَلِ سلطاتها الخاصة أصبح يُكَوِّنُ جزءاً من القانون العرفي لعدة مجموعات إسلامية، بل إن هذا القانون العرفي قد قُنِّنَ كتابةً بعد ذلك[2].

ولو نظرنا إلى القانون العرفي البدوي في العصر الحديث فإننا نراه طبقاً للتحليل الأخير عبارة عن ذلك القانون العرفي الذي كان مطبَّقاً في الجزيرة العربية قبل الإسلام. ففي القبائل اليمنية الجنوبية بصورة عامة نرى أن القانون العرفي القبلي يطلق عليه «أحكام الأمان». وفي ظفار وعمان يطلق عليه «حكم الحوز» وهذا القانون يخالف بصراحة أحكام الشريعة. ومن هنا كان رجال الدين يطلقون عليه اسم «حكم الطاغوت» وبالرغم من ذلك فإننا نجد بعض أحكام هذا القانون العرفي مدوناً كتابة[3].

وفي المجال الواسع لقوانين العقود والالتزامات فإن الشريعة تركت للعرف وللتطبيقات العملية كيفية تطبيقها وتحديدها. وغير أن نظرية القانون المقدس لم تعدم الوسيلة الفعالة للتأثير بصورة فعالة في التطبيقات العملية والقوانين العرفية في هذا المجال بدرجات متفاوتة تختلف باختلاف الزمان والمكان، ولكنها لم تصل أبداً إلى السيطرة عليها بصورة نهائية وصبغها بصبغتها المقدسة، والسبب في ذلك يعود إلى أن النظرية المثالية لم تتمكن منذ العصر العباسي المبكر من التأقلم ومقتضيات التغيير المستمرة للمجتمع والتجارة[4].

ويسهب «شاخت» في بيان تأثير العرف في الفقه في مجال القوانين المالية

(1) Ibid, op. cit, p. 69.

(2) Ibid, op. cit, p. 70.

(3) Ibid, op. cit, p. 70.

(4) Ibid, op. cit, p. 70.

وغيرها من المجالات الأخرى حتى تلك المتعلقة بالواجبات الدينية وذلك باستخدام «الحيل» وهذا هو بيت القصيد الذي أراد «شاخت» الوصول إليه. وهكذا يرى أن القانون التجاري أصبح متناسباً مع الشريعة عن طريق الحيل، غير أنه يراها لا تتحدد في هذا القانون فحسب ولكنها تمتد إلى مجالات أخرى والتي يمكن تعريفها كاستخدام طرق قانونية لأغراض غير قانونية لا يمكن تحقيقها مباشرة سواء أكانت في حد ذاتها شرعية أم غير شرعية عن طريق الوسائل التي تقدمها الشريعة[1]. وهكذا تسمح «الحيل القانونية» للناس أن يتصرفوا طبقاً لضغط الظروف بهذه الوسيلة للوصول إلى النتائج المرجوة طبقاً لحرفية القانون، وبغير هذه الوسيلة فإن تصرفاتهم تكون مخالفة للقانون المقدس. ويضرب مثالاً على ذلك كأن يبيع شخص سلعة بمبلغ معين مؤجلة، ثم يشتريها بمبلغ أقل من الأول حالّة، فيؤدي فرق السِّعْرَيْن إلى فائدة دون أن تدخل في إطار الربا تحايُلاً[2].

ويرى «شاخت» أن الحيل القانونية وغيرها من الإجراءات المماثلة لم تكن مجهولة لدى الشعوب القديمة، وأنها كانت ظاهرة للعيان في القانون اليهودي والقانون الكنسي. كما أن الحيل القانونية لعبت دوراً هاماً في القانون الروماني، إلاَّ أن تطبيقها في هذا القانون يؤدي إلى إيجاد إطار قانوني للحاجات الجديدة ذات التطبيقات العادية بحد أدنى من الابتداعات القانونية. أما في الشريعة الإسلامية فإن الحيل القانونية تعني التخلص من أحكام صارمة ممنوعة طبقاً للقانون كما هو الحال بالنسبة إلى تحريم الربا الذي تم التحايل عليه عن طريق «بيعتين في بيعة» وغيرها من الصور الأخرى المبثوثة في كتب الفقه. وهذه الوسيلة هي التي يمكن استخدامها للتوفيق بين النظرية والتطبيق في الفقه الإسلامي. وقد تمَّ الاعتراف بشرعية هذه الحيل عن طريق الاعتماد على التفسير اللامعقول والشاذ للشريعة الذي يقتضي النظر إلى حرفية النصوص أكثر من الاعتماد على روحها من جهة. ومن جهة أخرى الاستناد إلى أحكام القاضي والقوانين التي يطبقها على روحها من جهة. ومن جهة أخرى الاستناد إلى أحكام القاضي والقوانين التي يطبقها على ظواهر الأمور المطروحة أمامه لا على أساس الضمير أو البواعث الخفية[3].

---

(1) Ibid, op. cit, p. 71.

(2) Ibid, op. cit, p. 71.

(3) Ibid, op. cit, p. 72.

ثم يستطرد «شاخت» في بيان آراء المدارس الفقهية حول «الحيل» فيرى أن المدرسة الحنفية أكثر استخداماً لها خاصة أن أبا يوسف والشيباني كتبا كتباً عنها. وإن ما كتبه الشيباني حول هذا الموضوع قد وصل إلينا. وهناك كتاب آخر عن «الحيل» نسب إلى الخصّاف المتوفّى عام 261 هجري. ولكن «شاخت» يشك في نسبة الكتاب إليه، ويراه قد كتب في العراق في القرن الرابع الهجري لاحتوائه على كثير من القضايا التطبيقية والعملية السائدة في هذا القطر وفي هذا الزمن، كما يكشف كذلك مستواه العالي باصطلاحاته الراقية. ويرى أن «الشافعي» وأتباعه يحرمون الحيل وأحياناً يرونها مكروهة، ولكن المتأخرين من الشافعية يعترفون بقيمتها القانونية ويؤلفون كُتباً عنها مثل الحنفية، وينسبون إلى «الشافعي» نفسه من المخارج العملية ما قد ورد في كتاب الشيباني. والمالكية لا يهتمون بالحيل كثيراً، ولكن مذهبهم يبيح بعضاً منها ويرفض بعضها الآخر. كما أن المحدثين يرفضون الحيل كما فعل البخاري في صحيحه. أمَّا «ابن تيمية» فإنه أفصح بوضوح عن تحريم الحيل، والكتب المؤلَّفة بشأنها هاجمها هجوماً عنيفاً ووصفها بـ «التحليل» إشارة إلى المحلل الذي يتزوج بامرأة طلقها زوجها ثلاث مرات بحيث لا تعود إليه إلاَّ بعد أن تتزوج زوجاً غيره فيحللها له فتعود إليه. أمَّا «ابن القيم» فإنه قسم الحيل إلى محرمة ومباحة طبقاً لأنواعها والأهداف التي تتحقق من خلالها[1].

هكذا يقرن «شاخت» طبقاً لدراسته التي أشرنا إليها ظهور الحيل بالتقليد، وهو وإن كان يعود بالحيل إلى فترة زمنية أبعد من تلك التي ظهر فيها التقليد إلاَّ أنه يرى تزامنها من حيث تأثيرها في تطور الفقه في هذه المدرسة. كما أنه بإيراده للحيل القانونية في سياق الحديث عن الفقه من حيث النظرية والتطبيق، فإنه يود إيضاح أن النظريات الفقهية الإسلامية تختلف في كثير من الأحيان عن تطبيقاتها العملية وذلك طبقاً لتغير الظروف والأحوال. ويرى أن الحيل عبارة عن وسيلة للتوفيق بين ما سطره الفقه الإسلامي من أحكام نظرية وبين ما أسفر عنه التطبيق العملي. ولكنه إذ يفعل ذلك فإنه لا يشير إلاَّ إلى الحيل التي يمكن اعتبارها محرمة شرعاً وكأنه يريد تأكيد اختلاف التطبيقات العملية في الشريعة الإسلامية على النظريات الشرعية المحددة بالنصوص والأحكام الصريحة، وهذا التحليل ليس صحيحاً من جميع جوانبه على النواحي التجارية التي ضرب الأمثال العديدة لها. وليس صحيحاً ألبتة على الواجبات الدينية

---

(1) Ibid, op. cit, p. 73.

الأخرى التي يرى أن الحيل قد أثرت فيها هي الأخرى. فالحيل وإن كانت قد استخدمت في بعض فروع القانون لغياب النصوص المنظمة لها فإنها لم تدخل إطلاقاً إطار الواجبات الدينية العقائدية.

ولكن أقوال «شاخت» حول الحيل تحتاج إلى بيان من حيث زمان ظهورها ومن حيث موقف علماء المسلمين منها.

أمَّا بالنسبة إلى ظهور الحيل فإن «شاخت» يربطها بعلاقة الأحكام الشرعية والأحكام العرفية في الإسلام. فهو يرى أنه نتيجة لتطور الفقه في الأدوار الأقدم عهداً، فإن العلاقة بين الأحكام الشرعية والأحكام العرفية تصبح مطلباً مستقلاً. وآية ذلك أن القوة الروحية العظيمة التي استمتعت بها الشريعة قد بلغت حدّاً فرضت فيها نفسها على القانون العرفي، وإن كان هذا القانون قد بلغ من ناحيته أو كاد يبلغ حدّ احتكار القانون من الوجهة المادية. ومن هنا تحقق الناس من وجود قانون عرفي يعارض كثيراً من الأحكام الشرعية، وإنهم فسروا هذا من الوجهة التاريخية بأن الأجيال المتأخرة لم تبلغ شأن السلف الصالح، ومن الوجهة الأخلاقية بمبدأ الضرورة التي أغنت عن العمل بالأحكام الشرعية[1].

ومن هذا المنطلق، وللتوفيق بين الأحكام الشرعية والأحكام العرفية يرى «شاخت» أن أهل الفقه قد أجازوا عدة تصرفات عرفية لم تكن تعرفها الشريعة من قبل. أما العمل العرفي فكثيراً ما حاول أصحابه أن يحتفظوا بمظاهره المطابقة للشريعة على الأقل، في حين أن حقائق الأمور كانت بعيدة عنها بعداً شاسعاً، وهكذا أقاموا في حالة أخذ السارق والسكران عند ارتكاب الجريمة حدود السرقة والشرب رأساً معتقدين أنهم يطبقون الشريعة، ولكن دون العناية بالإجراءات الدقيقة التي فرضتها الشريعة في هذه الأحوال حتى ذهب بعضهم إلى حد ذبح مجرم يستحق الموت وفقاً لقواعد ذبح الضحايا. كما أن أنظمة المحتسب وناظر المظالم لا يراد بها إلاَّ اجتياز الهوة التي تباعدت شقتها بين منطقة الشريعة ومنطقة الحياة القانونية العرفية. ومنذ الزمن القديم كانت حاجَةُ الشريعة محسوسة إلى أن يندمج العرف القانوني وأن تتاح لمن يهمهم الأمر الوسائل لعقد تصرفات تقتضيها العادة مع مراعاة أحكام الشريعة الإلهية التي

(1) شاخت، ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، المنتقى من دراسات المستشرقين، المرجع السابق، ص 113.

تجتمع بين المخارج البسيطة والطرق الفقهية الأوروبية. فبهذه الحيل يصل المرء من طريق تصرفات شرعية إلى نتائج تطابق الحاجات العملية ولكن لا تسلَّم بها قواعد الفقه رأساً. فهي من جهة الفقه مخارج ومواصفات، ومن جهة العرف جهود في جعل العرف مقبولاً موافقاً للشرع[1].

ونحن نوافق «شاخت» فيما ذهب إليه من ظهور الحيل في عصر متأخر عن العهد الإسلامي المبكر. وقد ظهر فعلاً في أواخر عصر صغار التابعين بعد المئة الأولى بسنين ولم يعرف عن الصحابة استخدامهم لها.

ولما ظهر القول بالحيل تصدى لها العديد من العلماء، وعارضوها، ولم يدخروا وسعاً في بيان مخالفتها للشريعة. ومثال ذلك أن الفقيه «عبد الله بن المبارك» لما علم أن كتاباً أُلِّفَ في الحيل، وجاء فيه أن امرأة أرادت أن تختلع من زوجها فلَّما أبى عليها قيل لها: ارتدي عن الإسلام ففعلت ذلك. فلَّما علم ذلك قال: إن من وضع هذا الكتاب فهو كافر، ومن سمع به فرضي فهو كافر، ومن حمله من كورة إلى كورة فهو كافر، ومن كان عنده فرضي به فهو كافر[2]. كما نسب إلى الإمام «أحمد» قوله: من كان كتاب الحيل في بيته فهو كافر بما أنزل على محمد ﷺ[3]. غير أننا لا نوافق «شاخت» في سبب ظهور الحيل الذي أرجعه إلى التوفيق بين الأحكام الشرعية والأحكام العرفية. ولكننا نرى أن السبب في ذلك يعود إلى البحث عن مخارج في قضايا لم يحددها الشرع تحديداً نافياً للجهالة ولكن ضرورات الحياة تقتضي البحث عن حلول لها، فكان البحث عن الحيل بغية النفاذ منها إلى مجال أرحب وأقوم وأكثر تطابقاً من الناحية العملية. إذ لو كان الأمر خلاف ذلك، ولو كانت الحيل قد حرمت تحريماً أبدياً باعتبارها مخالفة صريحة للقواعد الدينية ما تجرأ الفقهاء على الإفتاء بها وتأليف الكتب حولها، ولكنهم رأوا أن مصالح الناس تقتضي منهم البحث عن مخارج شرعية لبعض المسائل الشرعية التي لم ينص بصريح العبارة على حكم أحوالها، فتأولوا لها الحلول وذلك عن طريق تفسير النصوص، وتخريج الأحكام استناداً إلى روح التشريع لا إلى حرفيته. كما أنه قد ساعد على ذلك ما يذهب إليه القضاة في

---

(1) المرجع السابق، ص 113.

(2) ابن تيمية، إقامة الدليل على إبطال التحليل، ص 63، ذكره عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص224.

(3) المرجع السابق، ص 224.

أحكامهم من النظر إلى ظواهر النصوص والحكم بظاهر الأوراق لا بما يعتلج في ضمير القاضي وقناعاته الشخصية وبما ينتهي إليه علمه.

ولكن نظراً لاتساع الفقهاء المتأخرين في الأخذ بالحيل حتى خالفوا بموجبها أحكاماً شرعية صريحة فقد انبرى لهم العلماء فدحضوا آراءهم، وسفهوا أقوالهم، وأفتوا بحرمة وكراهية حيلهم، وهذا هو موقف علماء المسلمين الذين أنكروا هذه الطرق عندما لاحظوا التلاعب بالأحكام الشرعية عن طريق هذا السبيل. فهم عندما رأوا من يفتي بتحليل الربا عن طريق الحيل أو إسقاط الأوامر الشرعية من خلالها، أو تحليل الزواج المحرم عن طريقها أفتوا بحرمتها.

والفقهاء لم يحرموا جميع الحيل على إطلاقها ولكنهم قسموها مراتب كما فعل ذلك «ابن القيم» الذي قسمها إلى حيل محرّمة وحيل مباحة. وقسم الحيل المحرمة إلى حيل محرمة مقصود بها محرم، كالتحايل على قتل النفس، وصورة هذه الحيلة أن يتظاهر محرم بصيد ما يحرم صيده في الحرم، وهدفه قتل إنسان بريء فالحيلة حرام في نفسها لأن الصيد حرام على المحرم، وقصد بها محرَّم وهو قتل النفس المعصومة. وهناك حيل مباحة في نفسها ولكن قصد بها محرم فتصير حراماً: كالسفر لقطع الطريق وقتل النفس المعصومة. وهناك حيل موضوعة للإفضاء إلى المشروع، ولكن يتخذها الشخص سبيلاً إلى المحرّم كالإقرار والبيع والنكاح والهبة[1].

هكذا يتضح من كلام «ابن قيم الجوزية» حرمة الحيل الموصلة إلى المحرَّم سواء أكانت حراماً في نفسها أم مباحة، كما يحرم الحيل الموصلة إلى الحق، وتحريمها تحريم الوسائل لا المقاصد.

وكما قسّم «ابن القيم» الحيل المحرمة قسم كذلك الحيل المباحة إلى عدة أنواع كالحيل المشروعة المفضية إلى المشروع كالتحايل على جلب المنافع ودفع المضار كالمتخلص من الكفار وتخليص الأموال منهم أو قتل أعداء الإسلام أو الاستيلاء على أموالهم، فهذه حيل مباحة لا بأس بها ويقول «ابن القيم» عنها: «وليس كلامنا ولا كلام السلف في ذم الحيل متناولاً لهذا القسم بل العاجز من عجز عنه، والكيس من كان أفطن به وعليه أقدر، ولا سيما في الحرب فإنها خدعة»[2]. وهناك حيل أخرى مباحة

---

(1) ابن القيم، أعلام الموقعين، المرجع السابق، ج 3، ص 165، وما بعدها.

(2) المرجع السابق، جزء 3، ص 293.

كالتي يمكن التوصل من خلالها إلى الحق أو دفع الظلم بطرق مباحة لم توضح مؤدية إلى ذلك. وقد ضرب على هذا النوع المئات من الأمثلة[1]. وخلاصة كلامه في هذا الصدد أنه يبيح الحيل ما دامت هي مباحة في نفسها ولم يُقْصَد بها حرام. ولعلنا نخرج بعد هذا العرض المطول بأن الحيل القانونية المباحة قد أثْرَت الفقه الإسلامي في هذه المرحلة، وجعلته يتلمّس الحلول الفقهية للعديد من القضايا التي خفيت أحكامها، كما حاولت إيجاد علاقة وطيدة بين النظريات المطروحة فيه وبين التطبيق العملي لها على أرض الواقع. وهو إجراء إيجابي لعب فيه الفقه دوراً هاماً بحيث جعل من أحكام الشريعة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.

ومن خصائص الفقه في هذه المرحلة احتواؤه على الشروط والوثائق التي يمكن بها معرفة القانون العرفي في بلاد الإسلام كما يقول «شاخت»[2]. فهو يرى أن أكثر المؤلفين لكتب الحيل من الحنفية ألفوا أيضاً في الشروط، وأنهم من جانب آخر قد اشتغلوا غالباً بالوصايا والأوقاف أيضاً بصورة تجعل من الممكن أن يستبين المرء في الكتب الحنفية على مرور القرون ميلاً ظاهراً إلى البحث عن الموضوعات ذات الأهمية العملية. وتلك الأهمية لكتب الشروط ناتجة عن نفس وجودها، ذلك أن الفقه لا يقبل إلاَّ الشهادة الشفوية ولا يستلزم وثائق مكتوبة، وذلك العلم وحده لم يفلح في جعل الشروط في ذلك المركز العظيم الذي هو فيه من عمل الفقه. وترجع عادة تحرير التصرفات إلى العصر الجاهلي. فقد ظهر أن الوثائق في ذلك الزمن لم تكن محض مذكرات يستعين بها الشهود كما هي الحال في علم الفقه، بل كانت وثائق مستقلة تنطق بمضمونها لا ريب في أنها لم تزدوج بالشهادة الشفوية إلاَّ في مرحلة ثانوية. وقد أقر القرآن هذه الحالة في نوع من العقود طبقاً للآية 282 من سورة «البقرة»، وكذلك نص على الكتابة عند عتق الرقيق. وهكذا فإن الشروط والوثائق تقوم في تطبيق الشريعة العملي بدور أهم بكثير مما يعنيه لها علم الفقه[3]. ويستنتج «شاخت» من العرض السابق أن الشروط والوثائق الموجودة في القانون العرفي الجاهلي كانت قد تأثرت

---

(1) المرجع السابق، جزء 3، ص 293 إلى نهايته ثم من ص 1 إلى ص 43 من الجزء الرابع من كتابه «أعلام الموقعين».

(2) شاخت، ثلاث محاضرات في الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 115.

(3) أ ـ المرجع السابق، ص 116 ـ 117.

ب ـ Schacht, Introduction...; op. cit, p. 73. بتصرف كبير.

بنفوذ التمدن العراقي، لأن العراق مشهور بالدور الهام الذي قامت به الوثائق المكتوبة في حياتها القانونية والأدبية منذ زمن بعيد جداً. أما الوثائق التي تبينها وتوضحها كتب الشروط، وكذلك الوثائق الأصلية التي احْتُفِظَ بها فهي تتفق بالطبيعة في مضمونها المادي مع أحكام الشريعة الإسلامية بحسب الظروف والأماكن وخصائصها البارزة لا تظهر إلاَّ في صيغتها التي تغيرت تغيراً كبيراً على مر العصور، لكنها كانت دائماً خاضعة لقواعد فنية صارمة[1].

هكذا تظهر عظمة الشريعة الإسلامية في التوفيق بين الأحكام النظرية والتطبيقات العملية وذلك بفضل العلماء الذين حاولوا الملاءمة بينهما. وقد أدى هذا التوفيق إلى إيجاد قواعد قانونية جديدة كانت لها مكانتها وأهميتها في تطور الفقه حتى يتمكن من مسايرة الحوادث والنوازل الطارئة والجديدة. وهذه «الديناميكية» التي يتمتع بها الفقه جعلته قادراً دوماً على مواجهة تلك الحوادث السابقة وتجعله قادراً دوماً على مواجهة الحوادث المستقبلية، وصدق من قال: «ما من عمل إنساني إلاَّ وفيه شرع من الله». فإذا كان تطور الفقه في هذه المرحلة قد تم طبقاً لما أسلفنا بيانه فما حالته في العصر الحديث؟. هذا ما سنعالجه في المطلب القادم إن شاء الله.

المطلب السادس

تطور الفقه في العصر الحاضر

رأينا في المطالب السابقة كيفية تطور الفقه منذ عصر النبي حتى عصر التقليد والانحطاط الفقهي. ورأينا كيف أن الفقه قد وَقَفَ نهائياً عن التطور في مرحلة التقليد بحيث قد اقتصر عمل العلماء فيه على استنباط علل الأحكام التي نقلت عن الأئمة المجتهدين، الذين تركوا العديد من أحكام المسائل دون ذكر تعليل لها، فقام علماء هذه المرحلة باستنباط تلك العلل بحيث يتمكنون بها من أن يحكموا في الحوادث والوقائع التي لم يرد فيها حكم عن الأئمة السابقين، وذلك بقياسها على ما نقل عنهم عن طريق تلك العلل وهذا هو ما أطلق عليه الاجتهاد داخل المذهب. كما أن علماء هذه المرحلة قاموا بالترجيح بين الآراء المختلفة في المذهب سواء أكان ترجيح رواية أم ترجيح دراية. وامتازت هذه المرحلة ــ كما ذكرنا ــ بالانتصار للمذاهب، وقد تم ذلك

(1) شاخت، ثلاث محاضرات في الفقه الإسلامي، المرجع السابق، 117.

عن طريق تأليف كتب الخلاف، فتتبعوا مواطن الاختلاف بين الأئمة، وصنفوا فيها كتباً يذكرون المسائل المختلف فيها، ويسوقون دليل كل منهم، وكانوا يرجحون دوماً المذهب الذي ينتمون إليه حتى وإن كان موقفه ضعيفاً من حيث الحجة والبرهان. وتم الانتصار للمذاهب كذلك بالمناظرات التي تقع بين أتباع المذاهب المختلفة، وكان يقصد بها عادةً الانتصار للمذهب وإظهار الغلبة على الخصوم.

ولعل أهم علم عملي تمثل في هذه المرحلة هو كثرة المؤلَّفات الفقهية والتي عرفت في تاريخ الفقه باسم «كتب الفتاوى». وأول كتاب صنّف في هذا الموضوع «كتاب النوازل» للفقيه «أبي الليث السمرقندي» المتوفى عام 373 هجرية. وهناك كتاب «الفتاوى الخانية» لقاضي خان المتوفى عام 592 هجرية. و«الفتاوى الظهيرية» لظهير الدين أبي بكر المتوفى عام 619 هجرية[1].

تلي هذه المرحلة الموسومة بالتقليد مرحلة أخرى استمرت خمسة قرون انحط فيها الفقه الإسلامي انحطاطاً كبيراً، وأصابه الركود والجمود، فأضحت المؤلَّفات الفقهية قليلة، واقتصر الفقهاء على اختصار ما كان موجوداً من المؤلَّفات السابقة أو شرحاً لها. وعرفت هذه المختصرات باسم المتون، فصارت العبارات أشبه شيء بالألغاز. وقد احتاجت هذه المتون إلى شروح لتوضيح معانيها، وإزالة الغموض والإبهام اللاحق بها، فظهرت بجانب المتون الشروح، ثم ظهرت بجانب الشروح الحواشي. وهذه الشروح والحواشي اهتمت بالمناقشات اللفظية والاعتراضات على الجمل والتراكيب أكثر من اهتمامها بالموضوع[2]. وهكذا هجرت كتب الفقه القديمة، وأصبح الطلبة ومدرسوهم يسلكون هذا المنهج الضيق المتسم بالعبارات الغامضة والأسلوب المعقد فانحط الفقه تبعاً لذلك، ولم يتطور إلى الأمام أبداً. ولكن لا يمكننا إطلاق مثل هذه الأحكام على علاّتها، فقد ظهر في هذه الفترة علماء جِلّة كانت لهم أقدام راسخة في تجديد الفقه وتطويره، فنادَوْا بنبذ التقليد، وفتح باب الاجتهاد لمن هو أهل له، وأبرز هؤلاء طرّاً هو الإمام «ابن تيمية» المتوفى عام 728 هجرية. وتلميذه «ابن

(1) أحمد فهمي أبو سنة، مقدمة لدراسة الشريعة الإسلامية، مذكرات مطبوعة على الآلة الكاتبة، 1963، ص 15.

(2) د. عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، الطبعة الرابعة، 1969، مطبعة العاني، بغداد، ص 151.

قيم الجوزية» المتوفى عام 751 هجرية. وقد ظهرت في هذه الفترة الفتاوى الهندية، والفتاوى البزازية لابن البزاز الكردي المتوفى عام 827 هجرية. والفتاوى الخيرية لخير الدين الرملي المتوفى عام 1081هـ. وفتاوى ابن تيمية، وفتاوى ابن حجر الشافعي، وفتاوى الشيخ عليش المالكي وغيرها.

إن الوضع السابق بقي مهيمناً على الحياة الفقهية قروناً طويلة. الأمر الذي أدى إلى تخلف الفقه عن مسايرة ما يجد للأمة من حوادث ومعاملات. وفي هذه الفترة الأخيرة التي نؤرخ لها حالياً أصابت الأمة الإسلامية كارثة الاستعمار الغربي فتطاولت على كثير من أجزائها البرتغال، وهولندا، وبريطانيا، وفرنسا، والتجأت السلطات الإسلامية الحاكمة إلى تقليد القوانين الغربية، وسادت الحياة الثقافية الإسلامية الخرافات والشعوذة والأباطيل، فظهر علماء مسلمون حاولوا إصلاح حال الأمة المتدهور، وإنقاذها من الانحطاط الثقافي والسياسي والاجتماعي الذي تعيش فيه. وهكذا ظهرت العديد من الحركات الإصلاحية الدينية في العالم الإسلامي تدعو إلى الرجوع بالفقه إلى مصادره الأولى من الكتاب والسنة ومحاربة التقليد والجمود على مذاهب وكتب معينة، ومحاربة البدع والخرافات والأوهام التي لصقت بالدين، وإيقاظ المسلمين وتوعيتهم توعية دينية وسياسية سليمة لطرد الاستعمار، والتخلص من دراسة الكتب المعقدة، والعمل على تأليف الكتب السهلة الميسرة التي تعتني بالموضوع أكثر من اعتنائها بالشكل، والاستفادة من الفقه الإسلامي بكامله دونما تقيد بمذهب معين. وهكذا تبلور الفقه في العصر الحديث. وكان أول مظهر للاعتناء بالفقه تقنينه وذلك بظهور مجلة الأحكام العدلية، التي هي عبارة عن قسم المعاملات في الفقه الحنفي صيغ في مواد قانونية بلغت 1851 مادة، ورتبت على نسق القوانين الحديثة ليسهل الرجوع إليها. وكان منهج هذه المجلة يتمثل في سلوكها مسلك المراجع القضائية من حيث الترتيب والتقسيم والترقيم وسهولة العبارة والاقتصار على قول واحد يعمل به في كل مسألة دون ذكر اختلافات الفقهاء المستفيضة.

كانت مجلة الأحكام العدلية بداية الانطلاقة في تطور الفقه في العصر الحاضر تلتها محاولات أخرى كان لها أثرها في تطوره والدفع به إلى الأمام لمواجهة الحوادث والنوازل المستجدة والاستغناء بموجبه عن القوانين الأوروبية، ذلك أنه ما إن ظهرت هذه المجلة إلى الوجود حتى طبقت في العديد من البلدان الإسلامية. ثم تلتها تقنينات أخرى في مصر والعراق وتونس ومراكش وغيرها. ففي مصر صدر قانون رقم 25 لسنة

1920 يتضمن بعض الأحكام في مسائل النفقة والعدة والمفقود والتفريق بالعيب. وقانون رقم 25 لسنة 1929. الخاص ببعض أحكام الطلاق ودعاوى النسب والمهر والنفقة، وغيرها. وقانون المواريث رقم 77 لسنة 1943، وقانون الوصية رقم 71 لسنة 1946م، وقانون الوقف رقم 48 لسنة 1946م.

وفي العراق صدر قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 وتعديله وصدرت في تونس تقنينات في الأحوال الشخصية سميت باسم مجلة الأحوال الشخصية عام 1956م. وفي مراكش صدرت مدونة الأحوال الشخصية عام 1957، وكذلك الأمر بالنسبة إلى سوريا، والأردن وغيرهما[1].

وقبل أن نتعرض لآراء المستشرقين حول تطور الفقه في العصر الحاضر، يجدر بنا الإشارة إلى مظاهر النهضة الفقهية في هذه المرحلة والتي تتمثل في دراسة الفقه والتأليف فيه بمنهجية جديدة تختلف عما كان معمولاً به في عصر التقليد، مع العناية بدراسة المذاهب الكبرى دونما تفضيل مذهب على آخر، كما اتسمت الدراسة الفقهية بالموضوعية والبعد عن الألفاظ والشكليات، واتسمت هذه الدراسة كذلك بالتركيز على الفقه المقارن سواء بين المدارس الفقهية في مسألة من المسائل أو موضوع من المواضيع دونما تعصب لأي مذهب، وسواء بمُقَابَلَةِ أحكام الشريعة الإسلامية بغيرها من القوانين الوضعية، كما أن دراسة الفقه في هذه المرحلة قد تميزت باستخلاص النظريات العامة لأن الفقه الإسلامي كان وليد الأحكام التي استنبطها الفقهاء للمسائل والوقائع الفردية دونما استخلاص للوقائع العامة. ولهذا كان اتجاه الباحثين في هذه المرحلة إلى استخلاص القواعد العامة حتى يصبح الفقه صالحاً للتطبيق في أي زمان وأي مكان، كما امتازت هذه المرحلة بدراسة الفقه في الجامعات والكليات المتخصصة فظهر أساتذة متخصصون بالفقه الإسلامي أثروا العديد من جوانبه بما قدموه من رسائل علمية حول الكثير من أحكامه وأقسامه. هذه الخصائص التي تميز بها الفقه في العصر الحاضر أدت إلى العناية، وبالتالي تجديد انطلاقته ليواكب المستجدات الحديثة التي أصبحت من الكثرة والتنوع بحيث كان لزاماً على أهل الدراية فيه استخلاص جميع القواعد القانونية لإيجاد الحلول لها. وإذا كان الأمر كذلك فما رأي المستشرقين حول تطور الفقه في هذه المرحلة؟.

---

(1) المرجع السابق، ص 153.

فهذا «شاخت» يخصص أربعة مباحث قصيرة في كتابه «مدخل إلى القانون الإسلامي» لهذه المرحلة التي نؤرخ لها، ويمكننا إجمالها في ردة فعل المجدِّدين للفقه، والقانون الإسلامي في الأمبراطورية العثمانية، والقانون الإنجليزي الإسلامي، والقانون الإسلامي الجزائري، وأخيراً التشريعات الحديثة.

يتحدث «شاخت» في المبحث العاشر من كتابه المشار إليه عن قيام فئة من المجددين المحْدَثين الذين هالهم ما وصل إليه الفقه من تأخر وجمود، وما وصلت إليه الأمة الإسلامية من تدهور وانحطاط. فانبرى هؤلاء المصلحون إلى تجديد الفقه الإسلامي وتطويره ليتلاءم والمتطلبات الحديثة. ونظراً لاجتياح الغرب للعالم الإسلامي كاستيلاء بريطانيا على نيجيريا عام 1900 ميلادية، فقد وجدت هذه الأخيرة أن هذه المنطقة تطبق الفقه الإسلامي بعد أن وضعت الأعراف المحلية في المرتبة الثانية. وكانت المحاكم الإسلامية تنظر في جميع القضايا المطروحة أمامها حتى الجنائية منها، ولا تطبق القوانين المالية إلاَّ بموجب الأعراف المحلية المعمول بها في بعض الإمارات والسلطنات النيجيرية. فسارعت السلطات الاستعمارية البريطانية ـ وبدون احترام للقوانين الإسلامية ـ إلى تمييز وتحديد القوانين «العرفية المحلية» مع أنها تركت المذهب المالكي مطبقاً بحذافيره في بعض المقاطعات الإسلامية الخالصة. وكانت الإدارة البريطانية تفضل القوانين الإسلامية الثابتة والصريحة على الأعراف والعادات القبلية المتغيرة، الأمر الذي حدا بالعلماء الذين يُختار من بينهم القضاة إلى انتهاز هذه الفرص المناسبة فقاموا بتطبيق أحكام الشريعة على نطاق واسع. ومما ساعدهم على ذلك ـ بالإضافة إلى ما سبق ذكره ـ غياب أية رغبة لدى الإدارة البريطانية في التدخل في القوانين التي تطبقها المجموعات السكانية المسلمة. وقد حدث ذلك في نهاية عهد الحماية البريطانية على تلك الأصقاع[1].

ويشير «شاخت» إلى تطبيق المذهب الحنبلي في العربية السعودية. وقد حاول الملك «ابن سعود» إعداد مشروع لتقنين الفقه الإسلامي. وقد كان من ضمن خصائص هذا المشروع ألاَّ يقتصر على أحكام المذهب الحنبلي فحسب، ولكنه يجب أن يتضمن أية فكرة أخرى موجودة في المذاهب الأخرى إذا كانت مستندة بقوة إلى القرآن والسنة وذلك طبقاً لرأي «ابن تيمية» بالخصوص. ولكن نظراً لاحتجاج العلماء الحنابلة فقد

(1) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 77.

صرف «ابن سعود» النظر عن مشروعه، وهكذا ألزمت التنظيمات السعودية الصادرة عام 1928م ـ 1930م القضاة تطبيق النصوص المعترف بها من قِبَلِ المدرسة الحنبلية. وبجانب الفقه الحنبلي هناك تنظيمات إدارية حكومية لها قوة الشريعة الملزمة في التطبيق. ولتفادي الخلط بينها وبين القوانين الشرعية، وحتى لا تتسم هذه التنظيمات بسمات العلمانية لم يطلق عليها اسم «القوانين» ولكن دعيت باسم «المراسم أو «الأنظمة» حالة كون مصطلح «القانون» في البلاد الإسلامية بالشرق الأوسط يطلق على «القوانين العلمانية» تمييزاً لها عن القوانين الشرعية[1].

وقد حاول اليمن في عهد الإمام «يحيى» وضع قانون إسلامي خالص يعتمد على المذهب الزيدي الشيعي بالرغم من معارضة الناس لهذا القرار. بينما اختلطت الشريعة الإسلامية بالأعراف المحلية في أفغانستان، وقد سيطرت هذه الأعراف على الأحكام الشرعية. ولكن عندما حاول الملك «أمان الله» عام 1924م وضع قانون جنائي أطلق عليه «نظام نامه» احتراماً للشريعة الإسلامية ـ والذي لم يأتِ فيه بجديد إلاَّ إقرار العقوبات ـ جوبه بمعارضة قوية من العلماء أجبرته على تعديله الأمر الذي يعادل إلغاءه في حقيقة الأمر[2].

ويرى «شاخت» أن لظهور الدولة العثمانية المسلمة أثره الأساسي والهام في تاريخ الفقه الإسلامي. وقد ساعد على ذلك دخول هذه الدولة الإسلام في فترة متأخرة، الأمر الذي حدا بها إلى أخذ الإسلام بجدية واهتمام أكثر مما فعلته الشعوب والدول الإسلامية الأخرى التي اعتنقت الإسلام قبلها بقرون عديدة. وقد سَيْطرت القوانين العرفية والتنظيمات الإدارية في مبدأ الأمر. كما استقرت بها أنظمة تتنافى والشريعة الإسلامية ولكنها اعتبرت من الأمور العادية كاختطاف الأطفال المسيحيين بالقوة وإجبارهم على اعتناق الإسلام وضمهم إلى القوات المسلحة التركية. وفرض إجراءات مالية على هيئة ضرائب تجبى على الزوجات. إنِ هذه الأنظمة وغيرها عاشت بعد الزمان الذي قُرِّرَتْ فيه بالرغم من انتشار الإسلام في أصقاع الأمبراطورية العثمانية[3].

وعند بداية القرن السادس عشر الميلادي انتصر العلماء المسلمون

(1) Ibid, op. cit, p. 78.

(2) Ibid, op. cit, p. 78.

(3) Ibid, op. cit, p. 79.

والمتخصصون بالفقه الإسلامي على السلاطين والحكام العثمانيين. حتى أصبح السلطان «سليم الأول وسليمان الأول» وخلفاؤهما أكثر جدية وميلاً إلى تطبيق الشريعة الإسلامية من الخلفاء العباسيين الأوائل. وهكذا أسسوا إدارة العدالة وفق أحكام الشريعة الإسلامية. وطوعوا أنظمتهم الإدارية المحلية للقضاة حتى أصبح الحكام المدنيون ورؤساء الشرطة تحت سيطرة القضاة كل في منطقته. ونظموا القضاء على شكل هرمي ديني، ومنحوا «مفتي استانبول» سلطات خاصة وضعته على رأس هذه الهيئة القضائية ويحمل لقب «شيخ الإسلام». وأصبح هذا المنصب من أعلى مناصب الدولة في الأمبراطورية التركية حالة كون حامله مخولاً مراقبة تطبيق القانون المقدس في الدولة ويشرف على أنشطة الهيئة القضائية. وكان يستشار في كل الأمور والمناسبات لمعرفة مدى تطابقها مع الشرع الإسلامي من عدمها. وكان أهم شخصية تقلّدت هذا المنصب هو المفتي الكبير «أبو السعود» المتوفى عام 982 هجرية والذي عينه السلطان «سليم الأول» في هذا المنصب. وقد نجح هذا المفتي الكبير في وضع القانون الإداري للامبراطورية العثمانية مُتمشياً مع الشريعة الإسلامية. وهكذا توصلت هذه الشخصية إلى التوفيق منذ بداية الأمر بين نظام الوقف الإسلامي ونظام «الطابو العثماني». كما وضع نظاماً للقضاة يلتزمون بموجبه اتباع توجيهات السلاطين فيما يتعلق بتطبيق الشريعة للإسلام. وأحد هذه التوجيهات ضرورة تطبيق المذهب الحنفي فيما يعرض عليهم من قضايا، وبعضها تحديد اختصاصات القاضي من عدم النظر في بعض القضايا دون سواها والتي لم تعرض عليه منذ خمس عشرة سنة، الأمر الذي أدى إلى إقامة نظام «التقادم» الذي لم يكن معروفاً في الأمبراطورية العثمانية[1].

ولم يتميز السلاطين العثمانيون بحماسهم للقوانين المقدسة والدفاع عنها فحسب ولكنهم تميزوا كذلك بأنشطتهم التشريعية، فقد لقب السلطان «سليمان الأول» بـ«القانوني» لنشاطه التشريعي الفعال وتنظيمه إدارة عامة فعالة. وهؤلاء السلاطين أصدروا «قانون نامه» الذي هو عبارة عن قوانين حقيقية، وهم يعتقدون ـ بحسن نيّة ـ أن بإصدارهم لهذه القوانين فإنهم لا يناقضون الشريعة الإسلامية ولا يلغونها ولكنهم يكملونها. بل إن أول هذه «القوانين نامه» التي أصدرها «محمد الثاني» عام 1481 ميلادية ترجع دوماً إلى الفقه الإسلامي وتستخدم مفاهيمه وأحكامه بكل حرية. فهي

(1) Ibid, op. cit, p. 80.

تحتوي ـ بالإضافة إلى تنظيم منصب «الصدر الأعظم» والأوامر المالية ـ إبطال عقوبة الحد وإحلالها بالعقوبات التعزيرية كالجلد الذي يستبدل عادة بالعقوبات المالية المقررة على الجاني طبقاً لقدراته الاقتصادية. وهذه العقوبات لا تنسجم في حقيقة الأمر مع أحكام الشريعة الإسلامية ولكنها اتخذت سياسة من قِبَلِ السلطات العثمانية، ولعل ما يدل على ذلك؛ أن «قوانين نامه» سليمان الأول التي جمعت مؤخراً في عهد «بايزيد الثاني» المتوفى سنة 1512م تشهد بهذا التطور الذي نحا هذا المنحى، فهي تعالج في أدق التفاصيل الإقطاعيات العسكرية، والمشاكل التي تواجه أهل الذمة، ومسائل الشرطة، والقانون الجنائي، والقوانين المالية، وقانون الحروب. ففي مجال القانون الجنائي احتلت العقوبات الجسدية فيه مكاناً واسعاً كخصي من يغري النساء، وشنق من يتسبب في إشعال الحرائق، وقتل من يسطو على البيوت، وقطع أيدي مزيفي النقود المزورين والسرّاق واللجوء إلى التعذيب الجسدي إذا كانت هناك أدلة على حصول السرقة أو إخفاء الأشياء المسروقة[1].

ويرى «شاخت» أن النظام القانوني للأمبراطورية العثمانية في القرن السادس عشر كان أسمى من الأنظمة القانونية الأوروبية المعاصرة له. وعندما بدأت الأمبراطورية العثمانية في الانحلال والاضمحلال استتبع ذلك انهيار القانون أيضاً. ولكن الإصلاحات الكبيرة التي أدخلها «محمد الثاني» المتوفى عام 1839م أدّت إلى نشوب نزاع واختلاف مع الشريعة الإسلامية، خاصة عندما أصدر السلطان «عبد المجيد» المتوفى عام 1861 ميلادية قانوناً اعتبر فيه المسلمين وغير المسلمين «رعايا» على حدّ سواء. ثم صدرت بعدئذ تشريعات «التنظيمات Tanzimat» على غرار القوانين الأوروبية وكان أولها وأكثرها أهمية القانون التجاري الصادر عام 1850م وهكذا أصبحت القطاعات القانونية الواحدة تلو الأخرى تخرج عن مدار الشريعة الإسلامية[2].

ولكن الإجراءات السابقة لم تؤدِ بالسلطات العثمانية إلى الاستغناء رسمياً وبصورة كاملة عن الشريعة الإسلامية، بل إن العكس هو الصحيح لأن تركيا هي البلد الإسلامي الوحيد التي حاولت إصدار وتقنين القوانين الدينية. وبموجب ذلك فقد

---

(1) Ibid, op. cit, p. 81.

(2) Ibid, op. cit, p. 81.

أصدرت «مجلة الأحكام العدلية» التي نظمت قوانين العقود والالتزامات والإجراءات المدنية على هيئة مواد قانونية. ثم أصدرت القانون المدني العثماني عام 1877م. وقد ورد في مدخل هذا القانون أن الغرض من إعداده هو تقديم مواد قانونية إلى المحاكم العلمانية التي أنشئت حديثاً لتسهّل عليها تطبيق القوانين الإسلامية التي لا يمكن فهمها من كتب الفقه المختصرة والمعقدة، فجمعت هذه الأحكام وصيغت في صورة قانون حتى يتسنى الرجوع إليها.

وقد استمر العمل في تركيا بمجلة الأحكام العدلية وغيرها من القوانين الأخرى المستمدة من الشريعة الإسلامية حتى تمّ إلغاؤها عام 1926م، بالرغم من بقاء تطبيق أحكام الشريعة على الأحوال الشخصية والوقف، وقد بقيت مجلة الأحكام العدلية مطبقة في بعض الأقطار الإسلامية كـ«لبنان» حتى عام 1932م، وسوريا حتى عام 1949م، والعراق حتى عام 1953م.

أمّا فيما يتعلق بتطبيق القوانين الإسلامية في مستعمرات الهند البريطانية وفي الجزائر التي سقطت تحت الاحتلال الفرنسي فإن تدرج تطبيق هذه القوانين المقدسة فيها قد تم على عدة مراحل. ذلك أنه عندما قررت شركة الهند الشرقية عام 1772م مدّ سيادتها وسلطاتها التشريعية خارج مصانعها وممتلكاتها وجدت أمامها قانون الأحوال الشخصية والإرث والقانون الجنائي طبقاً لمفهوم الشريعة الإسلامية. وبالرغم من التعديلات التي أدخلت تباعاً على القانون الجنائي الهندي فإنه لا يزال مطبقاً طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية على سكان البنغال بكاملها والمقاطعات الهندية الأخرى ذات الأغلبية المسلمة حتى عام 1862م. بل إن وسائل الإثبات الإسلامية لم يتم إلغاؤها نهائياً قبل عام 1872 ميلادية. ونظمت القوانين الصادرة عام 1772م قوانين الأحوال الشخصية، والإرث، والوقف، والشفعة على غرار الشريعة الإسلامية. ولم تحدث أية احتجاجات ظاهرة عندما حلّت القوانين الأوروبية محل الشريعة الإسلامية في هذه الأصقاع خلال القرن التاسع عشر الميلادي. بل إن القضاة البريطانيين حلّوا محل القضاة المسلمين عام 1772م في الهند. وقد ساعدهم في مهامهم علماء مسلمون تتحدد مهامهم في بيان أحكام الشريعة الإسلامية لهؤلاء القضاة البريطانيين. وعلى طول المدى أصبح تعيين القضاة في المقاطعات الهندية ذات الأغلبية المسلمة من نصيب المسلمين. ولكن النظام القضائي وتنظيم المحاكم وغيرها من الإجراءات القضائية الأخرى كانت تتم طبقاً للقوانين البريطانية خاصة بعد إدخال نظام السوابق

القضائية والمبادىء العامة للقانون الإنجليزي وقواعد العدل والإنصاف في إطار التنظيمات القضائية الهندية[1].

ويرى «شاخت» أن القانون الإسلامي أصبح في الهند المستقلة وباكستان مختلفاً عن الشريعة الإسلامية وأصبح يطلق عليه «القانون الأنجلو إسلامي»، لأنه أصبح وليد القانون الإسلامي والإنجليزي، والغرض من وجوده تطبيق المبادىء العامة الناجمة عن أحكام المحاكم البريطانية والمبادىء الفقهية الإسلامية[2].

ولعل أهم عمل تشريعي صدر في السنين الأخيرة من الاحتلال البريطاني للهند هو «قانون الشريعة» الصادر عام 1937م والذي أُلْغِيَتْ بموجبه السلطة القانونية للعرف عند المسلمين الهنود وإخضاعه بصورة كاملة ونهائية للشريعة الإسلامية طبقاً لتفسيرات وأحكام المحاكم الأنجلو هندية. وقد كانت الأعراف في بعض المقاطعات الهندية تمنع النساء من نيل نصيبهن الشرعي في الميراث، فجاء هذا القانون وألغى مثل هذه التصرفات العرفية المنافية لأحكام الشريعة الإسلامية وأصبحت النساء ينلن نصيبهن من الإرث طبقاً لما هو منصوص عليه في القرآن.

ويرى «لْوِي مَايُّو» ـ خلافاً لما ذهب إليه «شاخت» ـ أن القوانين الإنجليزية لم تؤثر إطلاقاً في القوانين الإسلامية في الهند البريطانية. فلم يحدث أي تغيير في قانون الأحوال الشخصية والميراث. ولعل التغيرات الطفيفة التي حصلت تتعلق بالقانون الجنائي والإجراءات الجنائية لوضع حد لنظام تحكمي ومتردد. كما أن اختصاص المحاكم البريطانية الذي حل محل بعض المحاكم الإسلامية هو الذي يبين فيه أوجه هذا التأثير[3].

ويرى «مايّو» أن التأثير الغربي ظهر واضحاً في الشرق الأوسط بداية من القرن التاسع عشر، وشمل جميع مناحي الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية. كما كان أثره واضحاً في الأنظمة القانونية. ويرى كذلك أن الأمبراطورية العثمانية قد تأثرت منذ القرن التاسع عشر بالقوانين الغربية. وقد أملت هذه التأثيرت الضرورات السياسية. وهكذا اتخذت من القوانين الفرنسية المقننة كالقانون المدني والتجاري والجنائي

---

(1) Ibid, op. cit, p. 84.

(2) Ibid, op. cit, p. 84.

(3) Louis Milliot, Introduction à l'étude de droit Musulman, op. cit, p. 773.

والمرافعات المدنية والجنائية نموذجاً لها. بل إن هذه القوانين قد تمّ إقرارها بعد ترجمتها مباشرة دون إدخال أية تعديلات عليها. وبعد أن يصف ما احتوته مجلة الأحكام العدلية من فروع القانون المختلفة يرى «مايُو» أن قانون الأحوال الشخصية المتعلق بالأهلية، والزواج، والطلاق، والتبني، والإرث، والوصية، والوقف لا يزال معمولاً به طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية. وبعد الثورة الكمالية التركية التي قطعت أية صلة لها بالماضي اعتمدت بصورة مطلقة بعض القوانين الغربية كالقانون المدني السويسري وقانون المرافعات المدني لمقاطعة «نوف شاتيل» السويسرية والقانون الجنائي الإيطالي[1].

أمّا بالنسبة إلى الجزائر والتي كانت تحت سيطرة الاستعمار الفرنسي فإن السلطات الفرنسية طبقت في أراضيها قوانينها الوطنية كالقانون الإداري والجنائي والالتزامات وغيرها. وقصرت تطبيق القانون الإسلامي على الأحوال الشخصية كالزواج، والطلاق، والقرابة، والأهلية، والحضانة، والنفقة، والوصاية. كما طبقت القانون الإسلامي فيما يتعلق بالمنازعات المتعلقة بالميراث وتحديد أنصبة الورثة وكيفية تقسيمها على مستحقيها وكذلك المنازعات المتعلقة بالوقف «الحبوس». وطبقت ذات الإجراءات على النظام المالي للعقارات التي لم تقرَّ الملكية فيها طبقاً للقوانين الفرنسية[2].

ويرى «شاخت» أن القضاة في الجزائر استمروا في تطبيق أحكام الشريعة في المحاكم التي يديرونها تحت الاحتلال الفرنسي وذلك طبقاً لمذهب الإمام «مالك» في المسائل التي تدخل ضمن اختصاصاتهم. ولكن الإدارة الفرنسية بدأت تحدُّ من سلطاتهم رويداً رويداً في هذا المجال على حساب الأعراف المحلية. ولم تكن هناك تغييرات جذرية في قوانين الأحوال الشخصية في الجزائر إلاّ فيما يتعلق بالوصاية على الأحداث، وإدخال بعض الشكليات في نظام الزواج والطلاق، خاصة تنظيم الطلاق الذي لا يقع طبقاً للقرار الصادر في 17 من سبتمبر 1959م إلاّ في حالة الوفاة أو بموجب حكم محكمة مختصة طبقاً لطلب الزوج أو الزوجة. كما حدد الحدّ الأدنى للزواج

---

(1) Ibid, op. cit, p. 774.

(2) a) Ibid, op. cit, p. 777.

b) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 85.

الذي أصبح يتطلب لانعقاده إرادة الزوجين الصريحة[1]. وغير ذلك من القوانين الفرنسية كانت تطبق في جميع مجالات الحياة الأخرى.

وإذا كان ما عرضناه عليك يمثل رأي المستشرقين حول تطور الفقه الإسلامي في العصر الحاضر، فإنه كما ترى عبارة عن سرد تاريخي خالٍ من التحليلات الدقيقة، ناءٍ عن بيان الأسباب والعلل التي أدّت بالفقه إلى هذه الدرجة من الجمود ثم التحرك من جديد بعد تأثره بالتشريعات الغربية، إلاّ أن تحليل المستشرق «نكلسون» حول هذا الموضوع لم يكن بهذه السطحية التي عرضناها عليك.

فهو قد عالج هذا التطور في عدة مباحث مختلفة منها التأثير الأجنبي في الفقه الإسلامي والأخذ من القوانين الأوروبية، وكيفية تطبيق أحكام الشريعة في البلاد الإسلامية في الوقت الحاضر، والتقليد والتجديد في الفكر التشريعي وأخيراً الاجتهاد والتجديد.

سنحاول في الصفحات المقبلة إعطاء نبذة موجزة عن هذا التطور طبقاً لما ذهب إليه «كولسون» حتى نغطِّي الموضوع من جميع جوانبه. وحتى نعطيَ للقارىء لمحة عن تفكير وتحليل هؤلاء الناس حول تشريعاتنا الإسلامية. وحتى نتمكن من الرد على بعض شبهاتهم إن وجدت.

يرى «كولسون» أنه نظراً لقيام العلاقات وتطورها بين الدول الإسلامية والدول الغربية، فقد بدأت الدول الإسلامية تستلهم بعض أنظمتها القانونية من النظم الغربية الحديثة خاصة لمواجهة التطورات الحديثة التي شابت الحياة الإنسانية. ويغلو في القول عندما يرى أن مراجعة القوانين الجنائية الإسلامية قد أملتها تلك النظرة الإنسانية التي لا تنظر بعين الرضا إلى تطبيق العقوبات البدنية القاسية كقطع يد السارق، ورجم الزاني الأمر الذي لا يتناسب والدول الحديثة وإن كانت هذه العقوبات قد حظيت بالقبول في المجتمع القبلي القديم[2].

وحيث إن نظرة المستشرقين السالفة للقوانين الجنائية الإسلامية هي محل نظر، فليست هذه القوانين وحشية ولا هي لا تناسب المجتمعات الحديثة. ولا هي يمكن

---

(1) Ibid, op. cit, p. 85.

(2) Coulson; A history..., op. cit, p. 150.

معالجتها من وجهة النظر هذه لوحدها دون النظر إلى الظروف التشريعية السائدة في الزمان والمكان التي تحكم دوماً لحظة التشريع. فالقوانين اليهودية كانت من القوة والشدة بحيث تبدو أنظمة الحدود والتعزير الإسلامية كأنها بلسم ورحمة بالبشرية. ثم إن مقتضيات الظروف كانت تتطلب تطبيق هذه العقوبات التي لم تكن قاسية بمعيار ذلك الزمان. ونحن نعلم أن القوانين الغربية كانت تتسم بالشدة والصرامة إلى عهود قريبة جداً، غير أنها لم توصم بالوحشية وعدم مسايرتها للأوضاع الحديثة. كما أن تنفيذ عقوبة الإعدام والحكم بها ما زالت مطبقة في العديد من شعوب الكرة الأرضية وهي أشد وأقسى عقوبة على الإطلاق طالما كانت تقضي على حياة الكائنات البشرية.

ونحن نرى أن الإسلام ـ وهو يحدد عقوبات الحدود ـ ينظر إلى الجرائم المرتكبة نظرة شمولية تلحق أبلغ الأضرار بالمجتمع والأمة بأكملها. فهو يعتبر الزنا من رجل محصن وسرقة أموال الناس في الخفاء، من أقبح الجرائم وأشنعها لأنها تنصبُّ على حرمة الناس وعلى أموالهم، وبذلك فإنه قد واجهها بهذه العقوبات الصارمة زجراً لمرتكبيها. يضاف إلى ذلك أن إعطاءه حق تنفيذ هذه العقوبات للسلطات المختصة قد قضى على نظام الثأر سواء في مثل هذه الجرائم أو في جرائم القتل، علماً بأن الإسلام قد بزّ التشريعات الحديثة عندما منح لولي الدم حرية العفو عن القاتل بعوض أو بدونه وهو أمر مستحسن لأنه يؤدي إلى التقليل من عقوبة الإعدام كما يؤدي إلى صفاء النفوس وعودة العلاقة الطبيعية بين الناس. كما نلاحظ أن عقوبات الحدود ليست في حقيقة أمرها إلاّ عقوبات تهديدية لأنها تخضع في تطبيقها إلى وسائل إثبات صارمة شديدة ومحددة يستحيل معها أحياناً الحكم بها وبالتالي تنفيذها، ومن هنا جاء قول الرسول عليه السلام: «**ادرؤوا الحدود بالشبهات**»، كما أننا قد رأينا في مناسبات سابقة تعطيل حد السرقة وقت المجاعة، وتعطيل إقامة الحدود مهما كان نوعها في أرض العدوِّ وإبان العمليات العسكرية الفعلية. وهذه الأمور مجتمعة تجعلنا نعارض ما ذهب إليه «كولسون» عندما حكم بسرعة على قسوة العقوبات في الشريعة الإسلامية وعلى أنها لا تلائم الدول المنظمة الحديثة.

ويذهب «كولسون» ـ وهو محق في ذلك ـ إلى أن إدخال القوانين التجارية إلى البلاد الإسلامية وخاصة الدولة العثمانية يعود إلى نظام الامتيازات الذي حققت به الدول الغربية لرعاياها في هذه البلدان ميزة الاحتكام إلى قوانينها الخاصة بها. وقد كان نتيجة ذلك استمداد الدولة العثمانية للكثير من القوانين الغربية كما أسلفنا بيانه.

ويصل «كولسون» بعد استعراض طويل للأوضاع القانونية في الدولة العثمانية ومصر إلى نتيجة مفادها أن القوانين الأوروبية أصبحت تؤلف الجزء الأساسي والفعال في النظم القانونية المطبقة في بلدان الشرق الأوسط كقوانين المرافعات والجنايات والعديد من الأحكام المتعلقة بالمعاملات والالتزامات المدنية. وأشار إلى ليبيا التي أخذت بالقانون الجنائي الإيطالي والفرنسي في قانون العقوبات الخاص بها، كما استمدت قانونها المدني من القانون المصري عام 1949م والذي استمد هو الآخر أصوله من القانون الفرنسي[1].

ثم أشار «كولسون» بإسهاب إلى الأوضاع القانونية في كل من الهند إبان الاحتلال البريطاني لها، وإلى دول شمال إفريقيا إبَّان وقوعها تحت سيطرة فرنسا، وإلى الأوضاع القانونية لإندونيسيا إبَّان استعمارها من قِبَلِ هولندا، وإلى الأنظمة القانونية البريطانية المطبقة في نيجيريا وشرق إفريقيا. وهي معلومات تشابه التي أشرنا إليها آنفاً فلا داعي لتكرارها من جديد.

أمَّا فيما يتعلق بتطبيق الشريعة في البلاد الإسلامية في الوقت الحاضر، فإن «كولسون» بدأ بكيفية تكوين المحاكم القضائية في هذه البلدان مشيراً إلى الأخذ بنظام الاستئناف الذي لم يكن معروفاً في الدول الإسلامية سابقاً. كما يرى أخذ هذه البلدان بمبدأ التدرج القضائي وتعدد القضاة في القضايا الهامة، ونبذ المحاكم الشرعية كما فعلت تونس منذ عام 1956م. وأشار إلى كيفية تطبيق الهند قبل الاستقلال لأحكام الشريعة الإسلامية طيلة قرنين من الزمان من قِبَلِ المحاكم المدنية العادية التي تستأنف أحكامها أمام اللجنة القضائية التابعة للمجلس السامي. ويبيِّن كيفية اصطباغ قوانين الإجراءات والإثبات المطبقة في المحاكم الشرعية بالصبغة الحديثة خلال القرن الحالي[2].

ويسهب «كولسون» في وصف التطور القضائي في القارة الهندية إبَّان سقوطها تحت الاستعمار البريطاني، ويبيِّن كيفية امتزاج القانونين الإسلامي والإنجليزي في تلك الأصقاع، الأمر الذي نشأ عنه مصطلح القانون «الانجلو إسلامي» بحيث أصبح هذا القانون المختلط مختلفاً في جوانب عديدة عن الأحكام الشرعية الإسلامية. وهو في

---

(1) Ibid, op. cit, p. 152.

(2) Ibid, op. cit, p. 163.

هذا الصدد لم يخرج عما أشار إليه «شاخت» آنفاً. ولكنه يمتاز عليه بإيراد قضايا وأمثلة مطولة عن كيفية هذا الامتزاج وأثره في الشريعة الإسلامية. ويصل ـ بموجب هذه الأمثلة ـ إلى نتيجة مفادها اعتبار الأحكام الشرعية التقليدية خاضعة للتعديل على ضوء ما تمليه معايير العدالة في التقاضي شأنها في ذلك شأن قواعد القانون العرفي الإنجليزي[1].

أمَّا التطور الآخر الذي تميزت به شبه القارة الهندية فيتمثل ـ طبقاً لرأي «كولسون» ـ في التجاهل المطلق للأحكام الشرعية في عدة مناحٍ قانونية وذلك بإحلال القانون الإنجليزي محلها. ويرى «كولسون» أن السبب في ذلك يعود إلى الصعوبة البالغة التي يلاقيها أعضاء المحاكم المناط بهم النظر في القضايا في معرفة الأحكام الشرعية الواجب القضاء بها في موضوع النزاع.. ومن هناك أن يلجأ أعضاء تلك المحاكم إلى أيسر الأحكام وأكثرها مساعدة لهم في تحقيق العدالة. وقد أدَّت بعض هذه الأحكام إلى مخالفة أحكام الشريعة الإسلامية الصحيحة. ويضرب مثلاً واضحاً يدل على ما أدَّت إليه المحاكم الهندية من استصدار أحكام قضائية تدل على عدم الفهم الصحيح للأحكام الشرعية ما ذهبت إليه تلك المحاكم بشأن «هبة الأعيان» لفترة سنة والمحدودة بحياة الموهوب له، وهو ما يعرف في القانون الإنجليزي بـ «الهبة مدى الحياة». أي نقل ملكية أو رقبة العين إلى الغير مدة معينة مع اشتراط بعض الشروط الواردة على حق الغير في استعمالها أو التصرف فيها. فأصدرت المحاكم الهندية العليا حكمها برفض إنشاء الهبة المقيدة بحياة الموهوب له، على ضوء ما قرره المذهب الحنفي الذي لا يجيز هذا الوضع، حيث حكم أن يكون نقل الملكية في الهبة مطلقاً غير مشروط. فكل ما يفيد التقييد بالوقت أو طريقة الانتفاع يُعَدُّ لدى فقهاء هذا المذهب شرطاً فاسداً يسقط بموجبه، كي تصح الهبة في ذاتها، ويبطل القيد، ويتملك الموهوب له الشيء الموهوب بصفة دائمة. وبالرغم من أن المحاكم الإنجليزية في الهند عرفت وجهة نظر المذهب الحنفي في هذا الأمر، فإن قضاتها حصروا تفكيرهم في جانب واحد من فقه هذا المذهب في موضوع «التمليك بدون عوض». ذلك أن المذهب الحنفي إذ يعترف بورود هذا النوع من التمليك على الأعيان وحدها في الهبة، يعترف كذلك بوروده على المنافع وحدها فيما يختص به عقد العارية، الذي يصح

(1) Ibid, op. cit, p. 166.

اقترانه بشروط ترد على وقت الانتفاع بالعين المستعارة وطريقته. فتمليك المنفعة مقيدة بالوقت أو بغيره يختلف عمَّا هو مقرر في الهبة مدى الحياة طبقاً للقانون الإنجليزي. وقد اعترف قضاة المجلس السامي بهذا مؤخراً في قضية السردار «نوزاش علي خان» التي صدر الحكم فيها عام 1948م ونظر بموجبها كيفية تكييف المحكمة للهبة، وما إذا كانت قد وردت في هذه القضية على العين أو المنفعة، وتصحيح الشروط المقيدة للانتفاع إذا ورد التمليك على المنفعة وحدها. ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن من حق المعير في الفقه الحنفي الرجوع عن إعارته أي وقت يشاء[1].

وأورد كل من «شاخت» و«كولسون» مثالاً واضحاً يستدلان به على كيفية اختلاف القضاء الإنجليزي عن الأحكام الشرعية الإسلامية فيما يتعلق «بالوقف» ويبينان فيه الأخطاء التي تقترفها المحاكم الإنجليزية نتيجة سوء فهمها لقواعد الشريعة الإسلامية. ويتلخص هذا المثال في قيام المحكمة الهندية العليا عام 1894م بإبطال وقف قرر كل من «أبي الفتا، ورسوموي» غلته لذريتهما، جيلاً بعد جيل حتى انقاطعهم، ثم تؤول من بعدهم إلى الأرامل واليتامى والسائلين والفقراء. وأيد المجلس السامي ذات الحكم على ضوء المبدأ الذي استقرت عليه محاكم العدالة البريطانية، القاضي بأن انتفاع الفقراء من مثل هذا الوقف أمر مستبعد لا يكاد يتحقق عملياً، فنصُّ الواقفين عليهم ليس إلاً «لإضفاء طابع البر على وقفهما، طمعاً في تحقيق الحماية القانونية لتصرفات أريد بها خدمة مصالح أسرة من الأسر». وهذا ليس في حقيقته وقفاً خيريّاً فيجب بالتالي إبطاله[2].

ويعلل «كولسون» الخطأ الذي اقترفته المحاكم الإنجليزية حول هذه القضية عندما يرى أن هناك اختلافاً جذريّاً لمفهوم «البر» بين القانون الإنجليزي والشريعة الإسلامية. فالغرض من الوقف في الشريعة الإسلامية هو التقرب إلى الله، ويتمثل هذا

---

(1) a) Ibid, op. cit, pp. 167 - 168.

b) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 85.

وقد ضرب شاخت نفس المثال الذي أورده كولسون مبيناً فيه كيفية اختلاف أحكام المحاكم الإنجليزية في مسائل الهبة عن أحكام الشريعة الإسلامية.

(2) a) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 85.

b) Coulson, A history..., op. cit, p. 169.

التقرب في مجرد تنازل الواقف عن ملكيته لما يريد وقفه. فإذا صدر التنازل صح الوقف وأصبحت العين محبوسة لا يصح التصرف فيها، بحكم رجوع ملكيتها إلى الله طبقاً للمذهب الحنفي، ولا تشترط الشريعة الإسلامية تخصيص غلة العين الموقوفة لأوجه البرّ. ولذلك يجوز للواقف أن يعين منفعة الوقف لأسرته طبقاً للرأي المجمع عليه لدى المذاهب كلها، بل إن «أبا يوسف» يذهب إلى صحة احتفاظ الواقف لنفسه بغلة الوقف كلها مدى حياتها باشتراط ذلك، وهو الرأي الذي كان معمولاً به في الهند[1].

ويبين «شاخت» و«كولسون» كيف أن حكم القضاء الإنجليزي في قضية الوقف المشار إليها لم يصادف القبول في المجتمع الهندي المسلم فصدر عام 1913م قانون تنظيم أوقاف المسلمين نقض فيه حكم المجلس السامي وأعاد العمل بتطبيق الحكم الحنفي القاضي بصحة الوقف الأسري[2]. وبما أن هذا القانون ليس رجعيّاً فقد اعتبر «المجلس الخاص» أن جميع الأوقاف الأسرية الصادرة قبل 1913م تعد باطلة، ولم تصبح تلك الأوقاف صحيحة إلا عند صدور القانون الذي نظَّم الأوقاف الإسلامية عام 1930م بأثر رجعي[3].

أمَّا بالنسبة إلى تأثير القانون الفرنسي في الجزائر في الشريعة الإسلامية فإن «كولسون» يورد نفس المعلومات التي أوردها «شاخت» آنفاً فلا داعي لإعادتها من جديد.

أمَّا في الشرق الأوسط، فقد ظلت المحاكم الشرعية تطبق الأحكام الإسلامية طبقاً لما هو منصوص عليه في المؤلَّفات الفقهية التقليدية، ولكن هذه الأوضاع لم تستمر طويلاً نتيجة تدخل السلطة السياسية في أعمال المحاكم استناداً إلى مبدأ السياسة الشرعية. هذه السياسة التي تعطي للحاكم الحق في أن يتخذ من الإجراءات الإدارية ما يراه كفيلاً بتحقيق المصلحة العامة. شريطة ألاّ تتناقض والأصول الشرعية الثابتة. ومن حق الحاكم في هذا الصدد تحديد الاختصاص الولائي والمكاني للمحاكم. وهكذا صدرت سلسلة من اللوائح تحدد اختصاصات المحاكم الشرعية وفقاً لشروط معينة

(1) Coulson, A history..., op. cit, p. 169.

(2) Ibid, op. cit, p. 71.

(3) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 85.

وعن طريق اتباع إجراءات ثابتة. وبالرغم من أن هذه اللوائح تتخذ صبغة القانون وتتعلق بالجوانب الإجرائية فقد كان لها أثر هام في طبيعة القضاء الشرعي. وبيان ذلك أن الأحكام الفقهية التقليدية لم تُولِ أهمية خاصة للإثبات عن طريق الكتابة بالرغم من صريح القرآن في ذلك. إلاَّ أن اعتماد هذه المحاكم على الشهادة الشفوية أدَّى إلى استصدار عدد من التنظيمات السياسية في الشرق الأوسط تمنع المحاكم من سماع الدعاوى التي لا تستند إلى بيّنة موثقة في بعض مجالات التقاضي، كاللائحة الصادرة في مصر عام 1897م الخاصة بإجراءات المحاكم الشرعية وترتيبها والتي تقرر عدم سماع دعوى الزواج أو الطلاق أو الآثار المترتبة عليهما بعد وفاة أي من الطرفين ما لم تكن مؤيدة بوثيقة خالية من شبهة التزوير. وحدث نفس الأمر بالنسبة إلى قانون حقوق الأسرة الأردني الصادر عام 1951م الذي منع المحاكم من سماع دعوى الزوج بالطلاق التي قد يرفعها لدفع مطالبة الزوج بالنفقة ما لم يكن هذا الطلاق موثقاً لدى القاضي. واتخذت مصر ذات الأسلوب الإجرائي لتجنب الآثار التي لم تعد مقبولة في التفكير الحديث، وأهمها تلك المتعلقة بطول مدة الحمل، فقد رأى الأحناف أن أقصى مدة الحمل عامان فقط، على حين اعترفت المذاهب الأخرى بمدة أطول من ذلك بحيث تصل كما عند الشافعية والحنابلة إلى أربع سنوات، بينما تمددها بعض الآراء المالكية إلى سبع سنوات، وقد اعتمدوا في هذه التحديدات الطويلة إلى ظاهرة «الحمل المستكن». ويرى «كولسون» أن تحديد مدة الحمل بهذه المدة الطويلة لم يكن ناجماً عن جهل الفقهاء الأوائل بعلم الأجنّة، ولكنهم سلكوا هذا الطريق مراعاةً للنسب، وتجنباً لتطبيق عقوبة الرجم بعد الحمل بتسعة أشهر. وهكذا يبدو أن المبادىء الإنسانية كانت ذات أثر في قبول الفقهاء لاحتمال امتداد الحمل هذه الفترات الطويلة[1].

ولكن التشريع المصري الحديث لم يأخذ بآراء المذاهب الفقهية القديمة في مسألة «مدة الحمل» خاصة بعد أن زالت الأسباب التي يراها «كولسون» مقنعة لأولئك الفقهاء القدماء للأخذ بهذه المدة الطويلة للحمل، كعدم العقاب على الزاني بالرجم أو الجلد، وكفالة النفقة للأولاد غير الشرعيين وإقرارها على آبائهم الفعليين، وتناقض المقررات الطبية الحديثة التي تحدد الحمل بدقة مع تلك الأحكام القديمة. فعدلت مصر من هذه المدة طبقاً للقانون الصادر عام 1929م بحيث لا تسمع دعوى لنفقة عدة

---

(1) Coulson, A history..., op. cit, p. 175.

لمدة تزيد على سنة من تاريخ الطلاق، كما أنه لا تسمع عند الإنكار دعوى الإرث بسبب الزوجية لمطلقة توفي زوجها بعد سنة من تاريخ الطلاق. كما أنه لا تسمع عند الإنكار دعوى النسب لولد المطلقة والمتوفَّى عنها زوجها إذا أتت به لأكثر من سنة من وقت الطلاق أو الوفاة[1].

وبعد أن يعرض «كولسون» العديد من الأمثلة والقوانين الحديثة الصادرة في الشرق الأوسط التي يبين منها اختلافها وما هو مقرر في الفقه الإسلامي القديم كثبوت النسب، ومسألة زواج الصغار، يصل إلى نتيجة مفادها أن التغييرات الحديثة وإن أصابت بعمق الفقه الإسلامي من الناحية الإجرائية البحتة فإن معارضتها للأحكام الفقهية الموضوعية تبدو محل نظر. ذلك أن معظم الإصلاحات التشريعية التي حصلت في بلدان الشرق الأوسط تناولت بصورة عامة الجوانب الإجرائية التي وإن كانت قد أثرت في الصعيد العملي، إلاَّ أنها تتجنب دوماً التدخل المباشر في الأحكام الشرعية الموضوعية، خلافاً لما هو عليه في الهند، حيث انطوت أعمال الأجهزة القضائية هناك على تعديلات تناولت الأحكام الشرعية الموضوعية. ففي الهند حلّت القوانين الإنجليزية فيما يتعلق بقانون الأسرة محل الشريعة الإسلامية. أما في الشرقين الأدنى والأوسط فقد قننت الأحكام الشرعية تقنيناً كاملاً يتفق في أغلب الأحوال مع مقررات المصادر الفقهية الغربية، وإن خضع بالضرورة في الفترة الأخيرة لتأثير فرنسي واضح. ومع ذلك فقد كان هناك كثير من العناء تحمله المجدِّدون في سبيل أن تبدو إصلاحاتهم المنصوص عليها في تلك التقنينات بمظهر التطبيقات المشروعة للأصول والقواعد الشرعية الثابتة. وباختصار فإن الاتجاهات الحديثة لقانون الأسرة قد احتفظت في كل منطقة من هاتين المنطقتين بطابعها القانوني الخاص بها[2].

وأخيراً يعرض كل من «شاخت» و«كولسون» التشريعات الإسلامية الحديثة ونشأة وظهور الاجتهاد الجديد بفضل دعوة بعض المسلمين المصلحين الذين دعوا إلى إعادة المبادىء الواردة في النصوص القرآنية، كأساس للإصلاح التشريعي. مع اتجاه التشريعات الإسلامية الحديثة إلى العودة إلى الشريعة الإسلامية في بعض المسائل الجنائية والمدنية على حد سواء.

---

(1) Ibid, op. cit, pp. 175 - 176.

(2) Ibid, op. cit, p. 180.

فهذا «شاخت» يرى أن الشرق الأوسط قد تأثر في تشريعاته بالقوانين الغربية التي تسرّبت إليه من خلال احتلال الغرب المباشر لهذه الأصقاع. ونحن نرى كذلك من خلال بعض المثقفين المسلمين الذين تلقوا علومهم في الجامعات الغربية فتأثروا بمناهجها وأسلوب تشريعاتها وحاولوا إدخالها ولو بدون مواءمة مع الشريعة الإسلامية إلى بلدانهم لأنهم رأوا فيها البذور الصحيحة للنهضة الحديثة التي يجب على المسلمين الأخذ بأسبابها والتي تتضمن جميع مناحي الحياة حتى التشريعية منها. ولكن الانتقادات الموجهة إلى الشريعة الإسلامية لا تتناول الأحكام الدينية المنصوص عليها في مصادرها الأصلية، وإن اقتصرت في الدرجة الأولى على الفقه الإسلامي في شكله التقليدي. أي بعبارة أخرى ضد آراء أولئك الفقهاء الأقدمين الذين اعتقدوا أنها ستبقى صالحة في كل زمان. وهكذا حاول هؤلاء المجدِّدون إحلال الأحكام الفقهية القديمة بأحكام إسلامية جديدة[1].

ولعل أهم التأثيرات الظاهرة للقوانين الغربية في الشريعة الإسلامية خلال القرن التاسع عشر هو تقنين النصوص الشرعية على هيئة قوانين على الطريقة الغربية وتقسيمها إلى فصول ومواد طبقاً لما قامت به مجلة الأحكام العدلية العثمانية. وهو نفس الأمر الذي قام به «محمد قدري» باشا في مصر الذي أعد مجموعة من القوانين أخذها من المذهب الحنفي، مسترشداً في عمله بمجلة الأحكام العدلية على هيئة كتاب بعنوان «مرشد الحيران في معرفة أحوال الإنسان». وهو خاص بالمعاملات ويتكون من 941 مادة. كما قنن أحكام الوقف طبقاً للمذهب الحنفي في 646 مادة وسمّاه «العدل والإنصاف في حل مشكلات الأوقاف». ثم قنن أحكام الأحوال الشخصية في 647 مادة. وهكذا أصبحت هذه التقنيات الشخصية مرجعاً هاماً لكل من قام بهذا العمل بعده، حالة كون الحكومة المصرية لم تتبنَّ هذا العمل وتعمل به بصفة رسمية. وتتابعت هذه التقنينات في كل مِن الجزائر التي صدر فيها «قانون مورناد» وفي تونس «قانون سانتلانا».

وهكذا نشطت الحكومات الإسلامية وبعض علمائها في مجال تقنين الفقه الإسلامي، وسلكت مناهج مغايرة لما هو معمول به في السابق كعدم التقيد برأي مذهب معين تيسيراً للناس ورفعاً للمشقة عنهم خاصة أن جميع المذاهب الإسلامية

---

(1) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 87.

تستمد أحكامها من القرآن والسنة الثابتة. وكان أول الداعين إلى إصلاح الفقه والرجوع به إلى مصادره الأولى، ومحاربة الجمود والركود «جمال الدين الأفغاني» وتلميذه الإمام «محمد عبده». وبدأت التقنينات الحديثة للفقه الإسلامي بصدور قانون العائلات التركي عام 1917م وأخذ فيه بغير مذهب الحنفية في مواد قليلة جداً، وقد تم إلغاء هذا القانون في تركيا، إلاَّ أنه بقي ساري المفعول في سوريا ولبنان وفلسطين وشرق الأردن. وبداية من عام 1920م نشطت حركة التقنين بمصر وذلك بصدور القانون 25 لسنة 1920 وهو مؤلَّف من 13 مادة نظمت به بعض مسائل الأحوال الشخصية المتعلقة بالزواج والنفقة والعدة والطلاق والنسب والمهر والحضانة والمفقود. وقد استمد هذا القانون أحكامه من المذهب الحنفي وغيره من المذاهب الأربعة، غير أن معظم التغييرات اللاحقة به مستمدة من مذهب الإمام «مالك». كما صدر القانون رقم 25 لسنة 1929م الخاص بتنظيم الأسرة وهو مؤلّف من 25 مادة، وقد أخذ فيه بالمذاهب الأربعة وبرأي ابن تيمية وابن القيم في بعض الأحكام. وهكذا توالت القوانين الأخرى المنظمة لبعض أحكام الشريعة الإسلامية في مصر كالقانون رقم 77 لسنة 923 الخاص بالمواريث. والقانون رقم 78 لسنة 1931م الخاص بتنظيم المحاكم الشرعية، والقانون رقم 48 لسنة 1946م الخاص بالوقف الذي يتألَّف من 52 مادة، وقد أخذت أحكامه من مختلف أقوال الفقهاء في سائر المذاهب. والقانون رقم 71 لسنة 1946 الخاص بالوصية ويتألَّف من 82 مادة. ولم يتقيد هو الآخر بمذهب معين بل أخذ ببعض أحكام المذهب الشيعي كالوصية للوارث في حدود ثلث التركة دون توقف على إجازة الورثة، وأخذ برأي ابن حزم كما في الوصية الواجبة[1].

إن حركة التقنين الواسعة التي بدأتها مصر كانت مصدر إلهام للبلدان الإسلامية الأخرى التي سلكت نفس منهجها في هذا المضمار. ففي العراق قامت حركة تقنين للشريعة إلاَّ أنه نظراً لوجود المذهب الشيعي هناك بجانب الأغلبية السنية لم تستطع هذه البلاد التصديق على مشروع قانون الأحوال الشخصية الذي تمَّ إعداده عام 1947م. وبصدور قانون الأحوال الشخصية عام 1959م وحدت جميع الأحكام المتعلقة بالميراث ولم يغلِّب فيه طائفة على أخرى ولكنه اتخذ في بعض الأحكام منحى مخالفاً للشيعة

---

(1) Ibid, op. cit, p. 89 وقد أضفنا كثيراً من المعلومات التي سكت عنها شاخت في مرجعه المشار إليه.

والسنة على حد سواء كإيجار الأرض الحكومية. ولكن نظراً للتغييرات السياسية التي حصلت في العراق عام 1963م فقد أعيد العمل بأحكام الشيعة الاثني عشرية في مجال الميراث لكل مسلمي هذا البلد[1].

إن المنهجية التي قام عليها تقنين الفقه في العصر الحديث تستند إلى التلفيق بين آراء المذاهب المختلفة، فكل رأي تم التعبير عنه في الماضي يمكن الأخذ به دون الرجوع إلى سياقه التاريخي أو التنظيمي كما يقول «شاخت». ويرى أن هؤلاء المشرعين مجددين ويمتازون بجسارة فائقة فقد حاولوا من حيث الشكل تفادي كل ما من شأنه أن يكون مخالفاً لمحتوى الشريعة. وحاولوا إدخال المفاهيم الغربية على هذه التقنينات دون إلغاء أحكام الشريعة بصورة واضحة كما فعلت تركيا. وهكذا فإنهم لم يدخلوا تغييرات مباشرة على أحكام الشريعة التقليدية واستغلوا المبدأ القائل بحق الحكومة في تقييد سلطات واختصاصات القضاء فيما يتعلق بتطبيق القانون من حيث الزمان والمكان والأشخاص وموضوع النزاع وأن تختار الحل الأمثل لها استناداً إلى الآراء الفقهية القديمة[2]. ومن خلال هذا المبدأ أراد «شاخت» أن يقول: إن هؤلاء المجدِّدين استطاعوا إدخال التغييرات الجديدة على أحكام الشريعة الإسلامية. ومن خلال التدخل الحكومي هذا في مجالس التشريع انبثقت رغبة أكيدة في إنشاء قانون جديد للعقود والالتزامات يستند فيه إلى أحكام الشريعة الإسلامية. وقد كان من نتيجة هذا العمل إدخال العديد من التقنينات الغربية إلى الدول الإسلامية، فيما يتعلق بالقانون المدني الذي شمل ـ بجانب الأحكام الأخرى ـ العديد من الأحكام الفقهية كالشفعة، والحوالة، وخيار الشرط، وعقد السلم، وعقود الغرر، وغيرها من الأحكام التي روعيت فيها أحكام الشريعة. كما ورد في القوانين المدنية لهذه البلدان ذلك النص القاضي باعتبار الشريعة الإسلامية أحد مصادر القانون المدني كما هو الحال في مصر وليبيا والعراق. وقطعت تونس مرحلة كبيرة في هذا المجال عندما ألَّفت لجنة برئاسة «سنتلانا» وقد وضعت قانوناً مدنيّاً تجاريّاً أطلق عليه «قانون سنتلانا» اعتمد فيه على المذهب المالكي والقانون الروماني، وتمَّ التصديق عليه عام 1906م باسم «القانون التونسي للعقود والالتزامات»[3].

---

(1) Ibid, op. cit, p. 89.

(2) Ibid, op. cit, p. 91.

(3) Ibid, op. cit, p. 93.

وهكذا توالت التقنينات الحديثة لبعض أحكام الفقه الإسلامي، ودون الدخول في التفاصيل فإن العديد من البلدان الإسلامية الحديثة أخذت بأحكامها في مجال الأحوال الشخصية. وكذلك في مجال القانون الجنائي أو المدني كـ «باكستان» التي طبقت عقوبات الحدود على بعض الجرائم، وكالسودان الذي أدخل هذه العقوبات على بعض الجرائم وقد حصل من جرائها حرب أهلية لا تزال تدور رحاها بين الشمال والجنوب إلى يومنا هذا. وكـ «ليبيا» التي أصدرت العديد من القوانين الجنائية استناداً إلى الشريعة الإسلامية كالقانون رقم 148 لسنة 1972م في شأن إقامة حدّي السرقة والحرابة، والقانون رقم 70 لسنة 1973م في شأن إقامة حدّ الزنا وتعديل بعض أحكام قانون العقوبات. والقانون رقم 52 لسنة 1974م في شأن إقامة حدّ السُّكر وتحريم الخمر. ولعل أهم ما يشار إليه في هذا الصدد عدم اعتماد هذه القوانين على مذهب معين وأخذها بأيسر المذاهب، وهو اتجاه تقدمي يرمي إلى عدم التفرقة بين المذاهب الإسلامية واعتبارها جميعاً تستند إلى القرآن الكريم باعتباره شريعة المجتمع في البلاد.

وبالإضافة إلى ذلك فقد تم تعديل بعض أحكام القانون المدني لتتطابق وأحكام الشريعة الإسلامية كإلغاء الفائدة بين الأشخاص الطبيعيين. وهو اتجاه جديد هو الآخر يرمي إلى مواءمة التشريعات الحديثة بأحكام الشريعة باعتبارها من المصادر الأساسية في القانون المدني وباعتبارها دستور البلاد الأساسي باعتبار القرآن الكريم شريعة المجتمع.

عالج «كواسون» هو الآخر مناحي «الاجتهاد الجديد» في الشريعة الإسلامية مشيراً إلى دور المصلحين في العصر الحديث في هذا المجال كالشيخ محمد عبده الذي ينادي باعتبار القرآن الكريم هو حجة الله البالغة على دينه الحق، فلا بقاء للإسلام إلاّ بفهم القرآن فهماً صحيحاً[1]. وكمناداته علماء المسلمين بإحياء كتاب الله الذي لا حياة لهذه الأمة بسواه، وتنديده بالتقليد الذي يراه خلاف ما ألزم به الله من وجوب الرجوع إلى كتابه وسنّة نبيّه.

ومن ضمن هؤلاء المصلحين «محمد إقبال» الذي طالب بممارسة الاجتهاد المطلق، ويراه ضرورياً ولازماً في هذا العصر نتيجة العوامل السياسية والاجتماعية التي

---

(1) الشيخ محمد عبده، تفسير المنار، ج1، ص 29.

يمر بها العالم الإسلامي في العصر الحديث. ويرى «كولسون» أنه من الطبيعي أن يثير مثل هذا الرأي الذي يتعارض مع الركود الفقهي طيلة قرون عديدة جدلاً عنيفاً حتى وصف بالابتداع لخروجه عن فتوى «غلق باب الاجتهاد»[1].

ويشير «كولسون» إلى اندلاع الصراع حول حق ممارسة الاجتهاد المطلق بين المحافظين والمجدِّدين. ويرى أن المحافظين الذين يعتقدون أن الأحكام الفقهية الثابتة أفضل نظام للأمور تمسكاً بمبدأ التقليد، بينما جادل أنصار التجديد معارضيهم حول أهمية الاجتهاد حالة كونه السبيل الملائم والوحيد للتغيير في الأحكام الفقهية القديمة. وهكذا تبلورت عدد من الآراء الجديدة التي تضمنت الجمع بين الأحكام التقليدية والاتجاهات الحديثة تماماً. فنشأت مرحلة متوسطة بين التقليد والاجتهاد. ووصف «كولسون» هذا النمط من الإصلاح بأنه «اجتهاد شكلي غير حقيقي» وأبان عن أهم مثال تطبيقي له ما أخذ به المشرع المصري من الوصية الواجبة في قانون الوصية الصادر عام 1946[2].

ويسهب «كولسون» في ضرب الأمثلة التي طبق فيها الاجتهاد الحديث مع الأخذ بالأفكار الفقهية القديمة كمبدإ التنزيل في الميراث، ويشير إلى اختلاف المدارس الفقهية حوله. ووصل بموجب ذلك إلى نتيجة مفادها عدم تنزيل الأحفاد منزلة المتوفَّى من طبقة الفروع الأولى والتي اعتبرت خللاً خطيراً في أحكام الميراث التقليدية، الأمر الذي دفع المجدِّدين المصريين إلى تلافيه عن طريق «الوصية الواجبة» طبقاً لأحكام قانون 1946م، وبذلك أصبح الأحفاد يستحقون نصيب آبائهم وأمهاتهم كما لو كانوا على قيد الحياة مع وجوب قصر أنصبتهم على مقدار الثلث كحد أقصى. وقد أخذت بهذا الحلّ سوريا عام 1953م، وتونس عام 1957م، والمغرب عام 1958م وإن ذهب القانونان السوري والمغربي إلى قصر الحكم بالوصية الواجبة على أولاد الابن وحده دون أولاد البنات[3]. كما يورد الأمثلة المتعلقة بالزواج والطلاق في البلدان الإسلامية، ويشير إلى كيفية تطورها والاجتهاد فيها حتى أصبحت القوانين الجديدة المنظمة لها تخالف ما كانت عليه الأحكام الفقهية القديمة. ويشير في هذا الصدد إلى ما أدخله

(1) Coulson, A history..., op. cit, p. 202.

(2) Ibid, op. cit, p. 203.

(3) Ibid, op. cit, pp. 204 - 205.

قانون الأحوال الشخصية التونسي الصادر عام 1957م من تجديد في هذا المضمار والذي يراه نتاجاً للأفكار التحررية التي نادى بها محمد عبده، فألغى تعدد الزوجات لاستحالة العدل بينهن باعتبار أن «شرط العدل» هو شرط قانوني سابق على التعدد لا باعتباره مجرد نصيحة أخلاقية. كما أن القانون التونسي قد اجتهد بالنسبة إلى موضوع «الطلاق» الذي استند فيه الإمام «محمد عبده» هو الآخر وألزم الزوجين باللجوء إلى القضاء لإيقاعه، وأنه لا أثر له من الناحية القانونية إذا وقع خارج نطاق المحاكم. وسلك القانون الجزائري الصادر عام 1959م منهج القانون التونسي حينما جعل الطلاق بيد القاضي، وكذلك نفس الحال بالنسبة إلى القانون الليبي رقم 10 المتعلق بالزواج والطلاق وآثارهما، بحيث لا يقع الطلاق إلاَّ أمام القاضي.

وأخيراً يختتم «كولسون» بحثه حول «الاجتهاد الجديد» بقوله: «إن الأسس النظرية التي يقوم عليها «الاجتهاد الجديد» أو النتائج التي قاد إليها كان لها أثرها العملي الذي لا يمكن إنكاره، وهكذا حلّت الحركة وروح التجديد محل التقليد والركود»[1].

ولعل من المفيد في نهاية هذا المطلب أن نشير إلى آراء بعض المجددين المسلمين في الفقه الإسلامي في العصر الحاضر حتى لا يقتصر كلامنا على ما قام به «محمد عبده» أو «إقبال» أو غيرهما من المجددين. فهذا المفكر السوري «عبد الحميد الزهراوي» المتوفَّى عام 1916م ينبري بشجاعة نادرة لهذه القضية، ويقوم بمكافحة ما أطلق عليه «بالتحجر الفقهي»، ويشير إلى كيفية انتهاء الفقه على أيدي الفقهاء إلى موسوعات طويلة حافلة بالخلافات المذهبية حتى كتبوا ألوفاً من الأوراق على الصلاة مثلاً مع أن ما أورده القرآن بحقها لا يتجاوز آيات معدودة. وإن ما كتبوه لا يفي بأغراض ومتطلبات زماننا، لأن أزمنتهم والقضايا المطروحة أمامهم غير زماننا والقضايا المطروحة أمامنا. وإن اعتناء كل طائفة بمذهب معين على ما فيه من تعدد المرجحين قد فرق كلمة المسلمين منذ زمنٍ بعيد[2].

(1) Ibid, op. cit, p. 217.

(2) عبد الحميد الزهراوي، الأفراد والجماعات: محاضرة منشورة في النبراس، مجلد 2، ذكرها الدكتور فهمي جدعان، في كتابه «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1979، ص ص 306 ـ 307.

ويشن «الزهراوي» هجوماً عنيفاً على إغلاق باب الاجتهاد الذي يراه من إيعاز الحكومات الإسلامية لتأخذ هذه الحكومات بما يناسبها من أحكام فقهية وتترك سواها. وأشار إلى أن أكثر ما يقوله الفقه والفقهاء يستند إلى «الظن والتخمين والفرض والتقدير»، وأن «الإجماع» بشأنه هو مما لم يقع أو يمتنع أن يقع، وإن الفقه لا يخلو من تمحلات عجيبة وتخيلات غريبة ومخالفة للعقل والنقل. ونادى أخيراً بالاجتهاد الذي رأى أنه قد انقطع منذ قرون ولم يقطعه إلاَّ الحاكمون المسيطرون، ويراه هو السبيل الحقيقي للإصلاح الديني، ويندد بمن حصره في المتقدمين ثم في الأربعة المشهورين، ويرى أن الكتاب المبين والرسول الأمين أحق أن يتبعا من المؤلفين الأولين وغيرهم. ويقترح ألاَّ يستند الاجتهاد إلى رأي آحاد الناس وإنما يجب أن يستند إلى سلطة تشريعية تسلم إلى «جمع» يستنبطون الأحكام الدينية والدنيوية، ويضعون القوانين الملائمة لحوادث كل زمان ومكان[1].

وذهب بعض المجدِّدين المسلمين إلى التطرف عند مناداتهم بإلغاء الشريعة الإسلامية نهائياً وإحلال القوانين الوضعية محلها، كما فعل «محمود عزمي» في مصر الذي دعا إلى «مدنية القوانين»، وإلى التشكيك في عدد من الأحكام الشرعية المتعلقة بالأحوال الشخصية والمعاملات الاقتصادية الإسلامية. واعتقد أن الفائدة المصرفية التي يعتبرها المسلمون نوعاً من «الربا» ـ مع خلاف في ذلك ـ هي أصل كل نمو اقتصادي، وهكذا انتقد هذا الرجل المادة الواردة في الدستور المصري لعام 1923م التي تنص على أن دين الدولة هو الإسلام وأطلق عليه اسم «البند المشؤوم» وطالب بتوحيد التشريع استناداً إلى مفهوم «القومية المصرية» الذي ينبغي أن تقرر على أساسه حقوق المصريين جميعاً وواجباتهم بحيث يكون لجميع المصريين أحكام زواج وطلاق واحدة، وبحيث تفتح أبواب الأسرة المسلمة لغير المسلمة ويسمح للمسلمة بالزواج من غير المسلم بلا اعتراض[2].

ونادى عدد من المفكرين المسلمين بتطبيق الشريعة الإسلامية في جميع مناحي الحياة، والإعراض عن القوانين الوضعية، لأنها ـ حسب رأيهم ـ صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، وأشهر من نادى بذلك علي أبو الفتوح، وعبد القادر عودة، وعبد

---

(1) المصدر السابق، فهمي جدعان، ص 309.

(2) المصدر السابق، ص 340.

الرحمن البزاز، وعلاَّل الفاسي، وإن كنا سنعود إلى بسط آرائهم في المبحث الخاص بصلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق في كل زمان ومكان.

هكذا وصلنا في نهاية المطاف إلى خاتمة بحثنا المتعلق بتطور الفقه الإسلامي منذ عهد الرسول إلى يومنا هذا، متطرقين إلى خصائصه، ومميزاته، وكيفية نموه، وتطوره، مشيرين إلى آراء المستشرقين حوله، ومبرزين أفكارهم الإيجابية والسلبية حوله، ومحاولين الرد على شبهاتهم بقدر الإمكان وطبقاً للمراجع والمصادر الموجودة بحوزتنا، سالكين في ذلك المنهج العلمي الصارم طبقاً لقدراتنا، تاركين التفصيلات المملة، ومقتصرين على الإيجاز دون الإخلال بالموضوع، ومبرهنين أخيراً على أن الفقه الإسلامي قد خضع لقوانين التطور والنمو شأنه في ذلك شأن جميع الكائنات الحية باعتبار أن الفقه والقانون هما مرآة عاكسة لتطور المجتمعات وبيان ظروفها ومقدار نموها وطريقة تفكيرها مع ما بين الفقه والقانون من فوارق أساسية لا تخفى على ذوي البصيرة والأفهام.

وإذا كان الأمر كذلك فإننا نكون قد انتهينا من هذا المبحث على النحو الذي أسلفنا بيانه ونعالج في المبحث المقبل المستشرقين وأصالة الفقه الإسلامي.

المبحث الثاني

المستشرقون وأصالة الفقه الإسلامي

أبانت لنا دراستنا لتطور الفقه الإسلامي في المبحث السابق نشأة هذا الفقه الإسلامية الخالصة دون أن تشوبه شائبة من المؤثرات الداخلية والخارجية. كما أبانت لنا تلك الدراسة عن أن أعراف الجاهليين الصالحة قد استوعبها الفقه الإسلامي فأبقى عليها وضمنها في مجمل أحكامه، وأصبحت مبادئها جزءاً من تكوينه، بينما ألغى الأعراف الفاسدة وأبطل سريانها، وحاربها بالسيف والبيان، وقضى عليها نهائياً، بذلك أصبحت الأعراف العربية الصالحة قبل الإسلام جزءاً منه لا تشوبه أي مؤثرات داخلية كما زعم بعض المدّعين من المستشرقين.

كما أبانت لنا دراستنا السابقة أن الفقه الإسلامي قد نشأ مكتملاً في زمن قليل منذ عصر الرسول عليه السلام إبّان فترة نزول الوحي، فتكاملت مبادىء الشريعة الإسلامية

عن طريق القرآن الذي فسرته وكملته وشرحته وبينته السنة النبوية الصحيحة القولية منها والفعلية والتقريرية. ولم يكن للصحابة والمجتهدين بعد تلك الفترة المبكرة من نشأة الفقه الإسلامي إلاّ تطبيق تلك القواعد الكلية الواردة في القرآن والسنة الصحيحة على الحوادث والنوازل الجزئية دون أن يبدلوا أو يغيروا في تلك المبادىء والقواعد الكلية الثابتة أو يزيدوا عليها. ولم تنقل لنا الحوادث التاريخية أن أحداً اكتشف نقصاً فيها فكمّله وأضاف إليه، أو قوّم اعوجاجاً لاحظه عليه، أو فساداً فأصّله بالنسخ أو التغيير أو أي شيء من هذا القبيل.

وقد أبانت لنا دراستنا السابقة أيضاً أن الفقه الإسلامي جاء عاماً شاملاً في أحكامه، فتناول علاقة الناس مع ربهم، وعلاقتهم ببعضهم بعضاً في سائر مناحي الحياة، باعتبار أن الشريعة الإسلامية هي شريعة عامة ودائمة وشاملة وصالحة للتطبيق في كل زمان ومكان ولا تخضع للتغيير والتبديل طبقاً لرغبات وأهواء الحكّام، وقد استقرت خصائصها هذه منذ المرحلة الأولى من نشأتها. وعندما تطور الفقه من خلالها في المراحل التالية لها فإن الفقهاء لم يفعلوا شيئاً سوى تطبيق تلك المبادىء العامة والشاملة والمرنة على الجزئيات التي تتنامى وتتكاثر طبقاً لسنة الحياة وطبيعتها.

وأبانت لنا دراستنا السابقة كذلك أن العرب الجاهليين كانت لهم قبل الإسلام نظمٌ قانونية تنظم حالتهم الاجتماعية والاقتصادية والأسرية وغيرها شأنهم في ذلك شأن أية أمة أخرى على الكرة الأرضية، وقد تحددت تلك القواعد القانونية في الأعراف المحلية وبعض الوثائق المكتوبة جنوب الجزيرة العربية، ورأينا كيف أن تلك الأعراف الصالحة قد دخلت الإسلام فتبناها وأدخلها في فلكه بعد أن غربل الأعراف الفاسدة منها وطرحها جانباً.

وأبانت لنا دراستنا السابقة أيضاً كيف اجتاح المسلمون الأمبراطوريتين الرومانية والفارسية فطردوا الأولى من الشام ومصر وإفريقية الشمالية، وقضوا على الثانية قضاءً مبرماً. وقد نتج عن هذا الفتح السريع والمدهش انتقال النظام القانوني الإسلامي إلى الأراضي المفتوحة، فطُبِّق الفقه فيها طبقاً لما ورد في القرآن والسنة واجتهادات الصحابة والتابعين الذين واجهوا مشاكل وأنظمة لا قِبَلَ لهم بها في مجتمعهم البدوي الذي يختلف اختلافاً جذرياً من الناحية الحضارية والثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية عما هو معهود لديهم، وقد كان من الطبيعي إزاء هذه الظروف الجديدة، والحوادث المستجدة والمشاكل العويصة، ألاّ توجد نصوص واضحة صريحة في

القرآن أو السنة تكفي لإيجاد حلول لهذه المشاكل والأقضية التي تعرض عليهم صباح مساء، وكان لا مناص لهم من البحث عن مصادر قانونية أخرى لإيجاد الحل اللازم في طياتها، ولم يكن هناك من مصدر ملائم لذلك إلاَّ الاجتهاد واستخدام الرأي استناداً إلى المبادىء الكلية العامة الشاملة الواردة في ذينك المصدرين الأصليين، الأمر الذي أدى بداهة إلى ظهور القياس كمصدر من مصادر الفقه الإسلامي باعتباره جزءاً من الاجتهاد. وظهرت ـ بالإضافة إلى ذلك ـ مصادر أخرى فرعية لا تزال تثري الفقه وتجعله صالحاً لكل زمان ومكان كما سنتبينه في المبحث القادم.

وإذا كان الفقهاء والمجتهدون والقضاة المسلمون، وهم يقومون بمهامهم القضائية والدينية، يُعْمِلُونَ الرأي والاجتهاد للوصول إلى القواعد القانونية التي تحكم الحوادث والنوازل الجزئية المستجدة فهم بلا شك يلجؤون إلى جميع الوسائل المتاحة لهم لاستنباط هذه الأحكام من أدلتها التفصيلية. وقد برعوا في ذلك، ووصلوا فيه شأواً كان مثار إعجاب الفقهاء والقانونيين قديماً وحديثاً. وهم إذ فعلوا ذلك هل استعانوا بالمصادر الخارجية كالشريعة اليهودية أو القانون الروماني مثلاً؟.

عندما درس المستشرقون الفقه الإسلامي، ورأوه نظاماً كامل البنيان، ثابت الأركان، قوي الحجة والبيان شككوا في مصدره الإسلامي، وافترضوا أنه قد استند واستمد معظم أحكامه ومصطلحاته وتقسيماته من الشريعة اليهودية والقانون الروماني. وهذه شبهة طالما رددها هؤلاء المستشرقون الذين لم يكونوا أصلاً من المتخصصين بالعلوم القانونية إلاَّ ما ندر، والذين اعتقدوا ـ بحسن نية أو بسوئها ـ أن هذا البنيان الفقهي العظيم الظاهر في المؤلَّفات الفقهية الإسلامية لا بد من أن يكون مستنداً إلى المؤثرات الخارجية كما ادعوا في السابق اعتماد القرآن على هذه المصادر الخارجية أيضاً.

اختلف المستشرقون حول تأثر الفقه الإسلامي بالمصادر القانونية الأجنبية فمنهم من اعتقد جازماً أن هذا التأثر هو حقيقة علمية لا مناص لنا من التسليم بها وإقرارها، وبذلوا غاية جهودهم للبرهنة على حصتها. وهناك فريق آخر ممن أنكر هذا التأثير الأجنبي مهما كان نوعه في الفقه الإسلامي ورأوه عبارة عن منهج عربي إسلامي خالص في نشأته وتكوينه وقواعده وأحكامه فما حقيقة الحال يا ترى؟

لقد أشرنا في مقدمة هذا الفصل الذي خصصناه لنظرة المستشرقين إلى الفقه

الإسلامي أن أهم دواعي قيامنا بهذه الدراسة هو إثبات أصالة وصلاحية الفقه الإسلامي. وحاولنا ـ للبرهنة على هذه الفرضية ـ دراسة هذا الفقه من خلال تطوره عبر المراحل المختلفة التي نشأ وترعرع ونما وتطور فيها حتى وقتنا الحاضر. ووصلنا من خلال تلك الدراسة إلى أن الفقه الإسلامي عبارة عن نتاج عربي إسلامي لقواعد قانونية نظمت وحكمت المجتمع الإسلامي عبر تطوره الحضاري والثقافي والاجتماعي على مر العصور، وأنه نتاج هذه الحضارة وحدها دون سواها. ولكن الأمر لا يزال محتاجاً إلى بيان للرد على تلك الافتراضات القائلة: إنه قد استمد أحكامه من الشريعة اليهودية والقانون الروماني بل حتى القوانين الفارسية. ومن هنا كانت دراستنا في هذا المبحث لهذه الفرضيات من جميع جوانبها حتى نستطيع الوصول في النهاية إلى حكم علمي محايد نؤيد بموجبه تلك الفرضيات أو ننفيها طبقاً للمناهج العلمية التي سنسلكها في هذا المجال:

ستكون دراستنا لهذا المبحث مقسمة إلى مطلبين رئيسين هما:

المطلب الأول: المستشرقون والمصادر الخارجية للفقه الإسلامي.

المطلب الثاني: التشابه والاختلاف بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني.

المطلب الأول

المستشرقون والمصادر الخارجيَّة للفقه الإسلامي

أشرنا في مباحث سابقة في هذه الدراسة إلى العديد من آراء المستشرقين التي ترجع العديد من الأحكام الفقهية الإسلامية إلى المصادر الخارجية كاليهودية والفارسية والرومانية. ولم نحاول إبّان الإشارة إليها التعمق في دراستها والرد عليها حالة كون المكان المناسب لها قد خصص سلفاً في هذا المبحث. وعلينا الآن الإشارة بإجمال ودقة إلى هذه الآراء سواء أكانت تلك التي تؤيد وجهة النظر القائلة بتأثر الفقه الإسلامي بالمصادر الخارجية أم تلك النافية لها.

فهذا «جولدزيهر» عند حديثه عن تطور الفقه وبالخصوص بمناسبة حديثه عن السنة يرى أنه لم تندمج في الحديث أمور القانون والعادات والعقائد والأفكار السياسية فحسب، بل قد لفّ فيه كل ما يملكه الإسلام من محصوله الشخصي، وكذلك الأمور

الغريبة عنه وقد غيّر هذا الغريب المستعار تغييراً أبعده عن أصله المأخوذ منه، وضم ذلك كله إلى الإسلام. فهناك جُمَلٌ أخذت من العهد القديم، والعهد الجديد، وأقوال الربانيين أو مأخوذة من الأناجيل الموضوعة، وتعاليم من الفلسفة اليونانية، وأقوال من حِكَم الفرس والهنود، كل ذلك أخذ مكانه في الإسلام عن طريق «الحديث» حتى لفظ «أبونا» لم يعدم مكانه في الحديث المعترف به، وبذلك أصبحت ملكاً خالصاً للإسلام بطريق مباشر أو غير مباشر تلك الأشياء البعيدة عنه. ثم يصل بعد استطراد وأمثلة إلى الحكم بأن قسماً كبيراً من الأدب الديني اليهودي دخل الأدب الديني الإسلامي من هذه المصادر اليهودية[1].

وعند حديثه عن تطور الفقه الإسلامي، وتطرقه إلى قيام الفقهاء باستنتاج قواعد دينية عن طريق الاجتهاد الشخصي، وتقنين الفقه باستخدام القياس والاستنتاج والرأي الشخصي أيضاً، فإن «جولدزيهر» يرى أنه ليس غريباً أن تكون هذه التعاليم الفقهية والتفضيلات المستعملة قد تأثرت كذلك بثقافات أجنبية، كما أن المعارف الفقهية الإسلامية تحمل على سبيل المثال ـ كما حقق ذلك البحث الحديث تحقيقاً ثابتاً ـ آثاراً غير منكورة من الفقه الروماني، سواء في ذلك من ناحية الطريقة، أو من ناحية الأحكام الفرعية[2].

ويذهب الأستاذ «فيتزجيرالد» الإنجليزي إلى تأكيد أن «جولدزيهر» كان من القائلين باستعارة الفقه الإسلامي من القانون الروماني. ولكنه إنصافاً لهذا العالم نفسه، فإنه يراه قد رجع عن آرائه في مصنفه العظيم «العقيدة والشريعة في الإسلام»[3]. ولكن هذا العالم الجليل نسي تلك الفقرات السابقة التي أوردناها من كتاب «جولدزيهر» سالف الذكر والتي تؤكد تمسكه دوماً بآرائه تلك إلى النهاية ولم يعدل عنها أبداً، خاصة أن كتابه المشار إليه لم يكن مخصَّصاً لتطور الفقه إلاَّ في فصل واحد، ثم إنه لم يقرر فيه صراحة عدوله عن آرائه السابقة، علماً بأن أفكاره هذه لا تزال مبثوثة في الموسوعة الإسلامية الصادرة عام 1961م كما سنشير إليها في حينها.

---

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق المترجم، ص42 ـ 43.
(2) المرجع السابق، ص 47.
(3) د. محمد يوسف موسى، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1961، ص93.

فهذا «شاخت» يكتب في الموسوعة الإسلامية الجديدة، أن «جولدزيهر» قد أشار في العديد من أبحاثه إلى ذلك التشابه الكبير بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني، وتأثره كذلك بالتلمود اليهودي. فجولدزيهر يرى ـ أن مصطلح «الفقه» و«الفقهاء» كلاهما مستمد من حيث مفهومه الفني من المصطلحات اليهودية «حُكْمَةْ Hokhmà» و«حَكمِيم Hakhàmim»، كما أنهما ترجمة لمصطلحي (Juris) Prudentia اللاتينيين. وقد دخلت هذه المصطلحات إلى الفقه الإسلامي من القانون الروماني عن طريق التأثير اليهودي[1]. كما يؤكد «جولدزيهر» في الموسوعة الإسلامية ذاتها أن فقهاء المسلمين الأوائل قد اعتمدوا وأقروا بوعي كامل بعض مبادىء القوانين الأجنبية والتي يصفها حرفيّاً بأنها «إحدى المشاكل الأكثر تشويقاً في هذا الفرع من الدراسات الإسلامية»[2].

وَيَرُدُّ «فيتزجيرالد» على العديد من أفكار «جولدزيهر» المتعلقة بتأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني في كتبه الأخرى كمقاله المنشور عام 1907م بالولايات المتحدة بعنوان «أصول الفقه الإسلامي». وفيه أحصى «جولدزيهر» المتشابهات بين القانون الروماني والإسلامي. وأشار في ذلك المقال إلى أن الفقه الإسلامي نشأ في القرن الثاني للهجرة. وهذا الرأي أثبتت خطأه دراستنا حول تطور الفقه الإسلامي التي برهنا فيها على أن هذا الفقه نشأ وترعرع ونما وأصبح علماً قائماً قبل القرن الثاني من الهجرة. كما أشار «جولدزيهر» إلى أن كلمة الفقه هي ترجمة لكلمة Prudentis اللاتينية ومعناها: التعقّل والفهم. وهو نفس الرأي الذي أشرنا إليه قبل قليل طبقاً لما ذكره هذا المستشرق في الموسوعة الإسلامية. ويرد «فيتزجيرالد» على هذه الشبهة بأن كلمة «الفقه» الإسلامية لم تنشأ عن هذه الكلمة اللاتينية التي معناها الفهم أيضاً، بل إن مدلول هاتين الكلمتين دليل عمّا يسميه «سانيلانّا» بحق: الاتحاد العقلي للعقل الإنساني، ثم إنه إذا كانت كل النظم القانونية تعتمد ألبتّة على استعمال العقل للفهم، فلماذا نقول بالاستعارة بين هاتين الكلمتين[3]؟

ومن ضمن المتشابهات التي زعم «جولدزيهر» وقوعها بين الفقه الإسلامي

---

(1) Goldziher, Chacht, Encyclopédie de :L'Islam, Nouvelle édition, tome II; «Fikh» Brill-Maisonneuve et Larose, 1965, p.907.

(2) Ibid, Article «Fikh» op. cit, p.908.

(3) د. محمد يوسف موسى، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص109.

والقانون الروماني أن المزاوجة بين قانون مكتوب ـ ويراد به النصوص التشريعية عن الكتاب والسنة ـ وآخر غير مكتوب ـ ويراد به القياس وغيرها من المصادر ـ مأخذوة عن القانون الروماني. ويرد «فيتزجيرالد» أيضاً على هذه الشبهة من أن التمييز بين قانون مكتوب وقانون غير مكتوب، كما ورد عند «جوستنيان»، هو التمييز بين قانون يستمد قوة نفاذه من الإصدار التشريعي عن طريق بعض الأشخاص أو الهيئات الصانعة للقانون، وبين قانون يستمد هذه القوة من العادات أو الأعراف المتغلغلة في القدم. أما التمييز بين النص والقياس في الفقه الإسلامي، فهو التمييز بين قانون أساسي وبين استنتاج منطقي مما يفهم من النص، فليس هناك شيء مشترك بين الأمرين، أي بين القانون الروماني والفقه الإسلامي، عدا مجرد التقسيم إلى قانون يعمل بنصه وآخر يعمل بروحه ومفهومه لا حروفه[1].

ويذهب «جولدزيهر» إلى أن كلمة «رأي» في الفقه الإسلامي هي ترجمة حرفية للاصطلاح اللاتيني، وينكر «فيتزجيرالد» هذا الرأي ويذهب إلى إمكانية اقتداء الفقهاء المسلمين بأهل الرأي من غير العرب لكنهم لم يكونوا رومانيين بل كانوا يهوداً من فقهاء التلمود[2].

وأخيراً يذهب «جولدزيهر» إلى القول: إن المبدأ المعروف في العربية باسم «مصلحة» أو «استصلاح»، هو ذات المبدأ الروماني الذي يطلق عليه «المنفعة العامة». ويرد «فيتزجيرالد» على هذه الشبهة بأن المنفعة العامة لم تكن مبدأ معترفاً به في القانون الروماني، ولكنه كان مبدأ بارزاً في القانون اليهودي، كما في «المِشنا» حيث وردت عبارة «على سبيل الاحتياط للصالح العام» فيما لا يقل عن اثني عشر موضعاً. وإن «المدينة» التي كانت مهداً للقانون الإسلامي، وهو في أعظم نموه، كانت على مقربة من اليهود، ولكن على بعد ساحق من المؤثرات الرومانية[3].

---

(1) المرجع السابق، ص 109.

(2) المرجع السابق، ص 110.

(3) المرجع السابق، ص 110. ويلاحظ أن الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى قد ترجم هذه الشبهات والرد عليها من قبل ڤيتزجيرالد ـ كما أشار إلى ذلك ـ من كتاب المستشرق الإنجليزي S.U.Fitz Gerald: The alleged debt of Islamic Law to Roman Law, in Law quaterly Review; Vol. 67, January 1951, P.81-102.

وبالرغم من موافقتنا على ما ذهب إليه «فيتزجيرالد» من عدم تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني، فإننا لا نوافقه على ما ذهب إليه من أن الفقه استمد هذه المصطلحات من التلمود. وآية ذلك أن مصطلح «الرأي» قد ظهر منذ عصر الرسول، وكان يستخدم بمعنى الاجتهاد بالرأي منذ ذلك التاريخ. ونراه مبثوثاً في حديث الرسول إلى «معاذ» عندما بعثه قاضياً إلى اليمين وعندما سأله الرسول: بِمَ تحكم؟! أفاده بالقرآن أو السنة، فإذا لم أجد فأجتهد رأيي ولا آلو. وهذا الحديث واضح الدلالة على أن هذا الاصطلاح قد استخدم منذ ذلك الزمن المبكر من الدعوة الإسلامية، يضاف إلى ذلك أن الرسول كان يشجع أصحابه على الاجتهاد، ويحثهم عليه، ويدربهم على كيفية استعمالهم له. ورأينا في المبحث السابق رسالة «عمر» القضائية إلى قضاته وكيف طالبهم فيها باستخدام الرأي الذي تطور بعدئذ حتى أصبح قياساً من الناحية الفنية. ورأينا هذا المصطلح يستخدمه «عبد الله بن مسعود» عندما سئل عن امرأة توفي عنها زوجها ولم يسم لها مهراً فقال: أقول فيها برأيي فإن كان صحيحاً فمن الله وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان، وقد فرح فرحاً شديداً عندما وافق رأيه ما قضى به الرسول في قضية «بروع بنت واشق» الأشجعية.

وهذا «جولدزيهر» نفسه الذي عزا اصطلاح الرأي إلى القانون الروماني وخالفه في ذلك «فيتزجيرالد» الذي أرجعه إلى التلمود اليهودي، يذهب في مناسبة أخرى إلى الإقرار بأن استخدام الرأي في الفقه الإسلامي قد نما على أنه ضرورة ملّحة اقتضتها أحداث الحياة الفقهية العملية في مباشرة منصب القضاء[1]. ونحن نرى أن «الرأي» لم يستخدم بعد الفتوحات الإسلامية فحسب ولكنه كان جارياً على الألسنة قبل ذلك بكثير، ولم يكن المسلمون في حاجة إلى استقائه من اليهود الموجودين بالمدينة خاصة أن حياتهم الفقهية ـ كما برهنا في مناسبة سابقة ـ ليست بتلك الرفعة والسؤدد في هذا المكان الذي أصبحوا فيه متشابهين بالعرب أسماء وعادات، ولغة وثقافة. يضاف إلى ذلك أن «المشنا» لم يترجم إلى اللغة العربية في ذلك الزمان فكيف يستطيع العرب فهم ما ورد فيه من نصوص؟. وإذا كان رد بعضهم على حجتنا هذه يتمثل في إدخاله للحياة

(1) Goldziher; Die Zahiriten, Leipzig; 1884; ذكره محمد يوسف موسى. في كتابه: «محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي»، جامعة الدول العربية، معهد الدارسات العربية العالمية، 1954، ص22، 23.

الفقهية الإسلامية عن طريق اليهود الذين اعتنقوا الإسلام، فإن ردنا على ذلك يتمثل في أن ثقافة هؤلاء اليهود الذين اعتنقوا الإسلام لم تكن هي الأخرى بتلك الرفعة والسمو شأنهم في ذلك شأن نظرائهم المقيمين بالمدينة، وقد أثبت لنا «ابن خلدون» في مقدمته حالة هؤلاء اليهود الثقافية التي لا تسمو على ثقافة العرب، وبالتالي فإنه يستحيل الجزم بتأثر الفقه الإسلامي من هذا السبيل.

إن الفقهاء المسلمين لم يستقوا كذلك مصطلحات «المصلحة» أو الاستصلاح من التلمود اليهودي. لأنها شائعة الاستعمال لديهم، ولأن الآيات القرآنية حافلة بما يدل عليها، وأن الأحاديث النبوية غاصة بها، وأن هذه التعبيرات هي عربية أصلاً ومنشأً ومحتوى، وأنها طُوِّرت بحيث أصبحت ذات مدلولات فنية إبّانَ ظهور المدارس الفقهية القديمة خاصة مدرسة الإمام «مالك». ونحن نعلم أن هذا الفقيه لم يتصل بمراكز الحضارة الرومانية، ولم يغادر المدينة إلى «الشام» حيث كانت توجد المدارس الفقهية الرومانية، وأنه كان مؤسس مدرسة الحديث التي لا تأخذ بالرأي وتنأى عنه، وأنه كان أبعد من أن يتأثر بالأفكار اليهودية خاصة أنهم غادروا مدينة الرسول قبل مولده بوقت طويل عندما أجلاهم المسلمون عنها بعد تلك المعارك التي خاضوها مع قبائلهم كبني قريظة، وبني النضير وغيرهم.

ويذهب «جولدزيهر» في مقال آخر له إلى الجزم بتأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني عندما يحلل الأوضاع والحوادث الجديدة التي واجهت المسلمين في الأراضي التي فتحوها، ويفترض أن الفقهاء المسلمين قد بذلوا جهودهم لإيجاد حلول ناجعة لهذه الحوادث التي لا قِبَلَ لهم بها في بلادهم، وهم بذلك لا يستطيعون ـ بقوانينهم البدائية التي حمولها معهم من الجزيرة العربية ـ سدّ حاجات مجتمعات بلغت شأواً بعيداً في المدنية والحضارة كالمجتمع السوري والمجتمع العراقي، فسارعوا إلى ابتداع نظام قانوني لمواجهة حاجات هذه المجتمعات الجديدة مستخدمين في ذلك الوسائل الرومانية[1].

وقد أورد «رأي» «جولدزيهر» السالف ذكره الأستاذ «أحمد أمين» مضيفاً إليه رأي الأستاذ «سانتلانا» عندما نسب إليهما قولهما: إن الفقه الإسلامي تأثر كثيراً بالقانون

---

(1) Goldziher; Article dans le Byzantioniche Zeitschrift وقد نقل هذا الرأي، سواس باشا في كتابه Le droit Musulman expliqué 1846.

الروماني، وكان هذا الفقه مصدراً من مصادره، استمد منه بعض أحكامه، لوجود مدارس للقانون الروماني عند الفتح الإسلامي في قيصرية وبيروت، وكانت هناك محاكم تسير في نظامها وأحكامها حسب القانون الروماني، واستمرت هذه المحاكم بعد الإسلام زمناً، وإنه من الطبيعي أن قوماً لم يأخذوا من المدنية بحظ وافرٍ إذا فتحوا بلاداً ممدَّنة نظروا ماذا يفعلون، وبِمَ يحكمون؟ ثم اقتبسوا من أحكامهم. ونقل «أحمد أمين» عن هذين المستشرقين قولهما: إن المقابَلَة بين بعض أبواب الفقه وبعض أبواب القانون الروماني تدل على التأثر الحاصل بينهما، وإن الفقه الإسلامي أخذ عن القانون الروماني إمَّا مباشرة أو عن طريق التلمود، فإن هذا التلمود أخذ كثيراً من الفقه الروماني، واتصال المسلمين باليهود مكّنهم من الأخذ ببعض أقوال التلمود[1]. ونحن سنثبت خطل هذا الرأي عندما نتعرض لأحوال المدارس الفقهية الرومانية في الشام.

ومن المستشرقين الذين ذهبوا هذا المذهب «دي بور» الهولندي الذي أكّد هو الآخر تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني بعد أن فتح المسلمون بلاداً ذات مدنيات قديمة، فنشأت حاجات لم يكن للإسلام بها عهد، وحلت محل شؤون الحياة العربية البسيطة عادات وأنظمة لم يرشد إليها الشرع إرشاداً دقيقاً إلى وجه الحق فيها، ولم يرد في السنة بالنصّ ولا بالتأويل ما يبين الطريق إلى معالجتها. ثم أخذ عدد الوقائع الجزئية يزداد كل يوم، وهي وقائع لم يرد فيها نصوص ولم يكن للمسلمين بد من الحكم فيها، إمَّا بما يتفق مع العرف، وإمَّا بما يهديهم إليه إدراكهم لمعنى الخير. ولا بد من أن يكون القانون الروماني قد ظل زمناً طويلاً يؤثر تأثيراً كبيراً في هذا الاتجاه في الشام والعراق، وهما من ولايات الأمبراطورية الرومانية القديمة[2].

ومن المستشرقين الآخرين ممن ذهب إلى هذا الرأي «كاروزي Carusi» الإيطالي، و«ڤون كريمر Von Kremer» الألماني، و«شلدون آموس Amos» البريطاني، و«سنتلانا» الإيطالي، و«لامبير Lambert» الفرنسي وغيرهم كثيرون، وردت على ألسنتهم تلك العبارات التعسفية مثل: «إن الشرع المحمدي ليس إلاَّ القانون

(1) أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الحادية عشرة، 1975. 246 ـ 247.

(2) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة الدكتور عبد الهادي أبو ريدة، ص42، ذكره محمد يوسف موسى في كتابه: المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص94.

الروماني للأمبراطورية الشرقية، معدلاً وفق الأحوال السياسية في الممتلكات العربية». ومثل: «القانون المحمدي ليس سوى قانون جستنيان في لباس عربي». ومثل: «إن العرب لم يضيفوا جديداً إلى القانون الروماني سوى بعض الأخطاء». ومثل: «كان على اليونان وفارس والهند ضريبة شفاء العقل العربي من عقمه»[1]. وغيرهما من العبارات الدالة على التعسف، والهوى، وعدم الإنصاف، والحيدة عن الموضوعية العلمية.

ومن مشاهير المستشرقين الذين يحاولون إيجاد العلاقة بين الفقه الإسلامي والمؤثرات الخارجية كاليهودية والقوانين الرومانية هو صاحبنا «شاخت» الذي ما فتىء يفترض الفروض، ويذهب إلى تأويلات وتفسيرات شتى صحيحة منها أو تعسفية للبرهنة على هذه العلاقة.

ففي محاضرة له أمام الأكاديمية الإيطالية للعلوم بعنوان: «القانون البيزنطي والشريعة الإسلامية» ذهب إلى القول: إن العادات والتقاليد العربية التي احتضنها الفقه الإسلامي لم تتأثر بالقانون البيزنطي، كما أنه أنكر وجود كتب قانونية مترجمة بين أيدي الفقهاء المسلمين، ولكنه يرى أن تأثير القانون الروماني في الفقه الإسلامي قد حصل في القرنين الأول والثاني للهجرة إبَّان فترة تكوينه ونشأته عن طريق الأشخاص المثقفين ثقافة إغريقية عالية والذين اعتنقوا الإسلام، ذلك أن الفقه الإسلامي ـ حسب رأيه ـ لم يوجد بالحالة التي نعرفه بها، طيلة القرن الأول الهجري، والمتخصصون بالفقه الإسلامي بدؤوا يهتمون بالمسائل ذات الصبغة الدينية منذ أواخر ذلك القرن ولم يتعرض أحد للمشكلات القانونية من الوجهة الفنية، بالمعنى الذي نفهمها به الآن، إلا منذ أوائل القرن الثاني الهجري، وأول مركز لهذا النشاط العلمي لم يكن في المدينة بل كان في العراق، والآراء المنسوبة إلى المشتغلين بهذا النشاط العلمي في القرن الأول الهجري كانت غير محددة ومشكوكاً في صحة نسبتها إليهم. وينتج من ذلك أن القرن الأول يمثل ـ من الوجهة القانونية ـ فراغاً كبيراً بحيث استطاعت الثقافة الأجنبية،

---

(1) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، ص5 ـ 6. ويؤسفني عدم ذكر دار الطبع وسنته لأنني قمت بتصوير الكتاب في مكتبة جامعة الجزائر، والتي قدمت لي مشكورة العديد من المراجع الأجنبية والعربية لتصويرها، ونسيت أن أدون على ظهر هذا الكتاب المعلومات الأخرى الواجب توافرها للتوثيق.

والثقافة البيزنطية أن تتسرب إلى المسلمين. وأهم من ذلك أن الفقه الإسلامي بدأ يتكون في فترة كانت أبواب المدينة الإسلامية مفتوحة على مصراعيها أمام حاملي الثقافات الأجنبية الذين اعتنقوا الإسلام[1].

ويستطرد «شاخت» في بيان كيفية قيام هؤلاء الأشخاص المثقفين ثقافة إغريقية بنقل الأفكار القانونية البيزنطية إلى المسلمين فيقول: «في الواقع، إن نسبة كبيرة من بين الذين اعتنقوا الإسلام من سكان البلاد التي فتحها المسلمون خلال القرنين الأول والثاني كانوا ينتمون إلى الطبقة العليا في المجتمع وكانوا مثقفين بالثقافة الإغريقية، تلك الثقافة التي كانت سائدة في الشرق الأدنى. ومن المعروف أن إعداد المحامين والخطباء، وهي مهنة منفصلة عن مهنة الفقهاء «Juristes» بالمعنى الدقيق، كانت تتضمن في القرون الأخيرة للعالم القديم، دراسة المنطق وبعض المبادىء القانونية. وفي الحقيقة (حرّم) جستنيان تدريس القانون خارج الجامعات الأمبراطورية الثلاث: روما، وبيروت، والقسطنطينية، ولكنه لم يستطع تطهير دراسة المنطق ـ الذي كان يعتبر رئيساً ليس فقط بالنسبة إلى إعداد المحامين بل بالنسبة إلى التعليم العام ـ من كل العناصر القانونية التي كان يحتويها. وإلى هؤلاء الأشخاص ـ الذين كانوا بكل تأكيد غير متخصصين بعلم القانون ـ يرجع كثير من الأفكار الإغريقية التي كانت من مستوى شعبي والتي تسربت إلى الفقه الإسلامي بل وإلى قواعد اللغة العربية نفسها. وقد حدث هذا قبل عصر الترجمة. وعلى هؤلاء الأشخاص تقع مسؤولية انتقال بعض الأفكار القانونية البيزنطية إلى الفقه الإسلامي. وهذا هو ما يفسر لنا ذلك الطابع الشعبي الذي اتسمت به تلك الأفكار المستعارة: فيكاد لا يوجد تشابه من حيث الأحكام الفنية بين القانونين، ولكن يوجد تشابه من حيث المبادىء العامة، لا من حيث الحلول الجزئية»[2].

ويعبر «شاخت» عن الفكرة السابقة ذاتها عندما يؤكد أن مفهوم الرأي عند الرومان Opinio Prudentium هو الذي أوحى للمسلمين نموذج المفهوم الذي أُعدّ بعناية من قِبَلِ المدارس الفقهية الإسلامية القديمة ألا وهو مفهوم «إجماع العلماء»، وقد

---

(1) شاخت، محاضرة عن القانون البيزنطي والشريعة الإسلامية، ذكرها، الدكتور صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص92.

(2) المرجع السابق، ص 93.

تسرب هذا المفهوم وغيره من القانون الروماني إلى الفقه الإسلامي عن طريق الفلسفة الرواقية. وكان أولئك النقلة هم الذين اعتنقوا الإسلام من سكان الأراضي المفتوحة، والذين تلقوا تعليماً راقياً، وأخذوا بقسط وافر من الفلسفة الهللينية في أراضي الهلال الخصيب وهو أمر طبيعي كان يحدث في منطقة الشرق الأوسط التي سقطت تحت الاحتلال العربي. وكانت هذه المعرفة الفلسفية التي حصلوا عليها تحتوي على قسط من القانون الذي كان يعتبر ضرورياً للخطباء الذين هم كانوا في الوقت ذاته من المحامين كما أنه مفيد لأي شخص مثقف. هؤلاء الأشخاص المثقفون الذين اعتنقوا الإسلام هم الذين حملوا هذه الأفكار المتضمنة لبعض الأحكام والمفاهيم القانونية إلى الدين الجديد. وكانت هذه الأحكام والمفاهيم القانونية من العموم بحيث أصبحت مألوفة ليس فقط للقانونيين لكن لكل من له نصيب وافر من الثقافة العامة. وهكذا اتصلت العلاقة بين القانون الروماني والفقه الإسلامي وأصبحت تتضمن المذاهب المبثوثة في القانون الروماني القديم ولا علاقة لها بقانون «جستنيان» وهذا الأمر لا يعد ظاهرة منعزلة. فالقانون التلمودي والرباني يحتويان أيضاً على الأحكام والمفاهيم المتعلقة بالقانون الروماني القديم. والتي دخلت لها أيضاً عن طريق البلاغة اليونانية. ونفس الاتصال حصل بين القوانين الساسانية والقوانين التلمودية في العراق. وهو المكان الذي ازدهر فيه الفقه الإسلامي خاصة عندما انفتحت أبواب الحضارة الإسلامية على مصراعيها أمام هؤلاء النقلة الذين اعتنقوا الإسلام ولكنهم لا ينتمون إلى الأصول العربية. ومما لا ريب فيه أن المتخصصين المسلمين الأوائل بالفقه قد اعتنقوا بوعي كامل بعض مبادىء القوانين الأجنبية[1].

ويؤكد «شاخت» استقاء الفقه الإسلامي للعديد من الأحكام الرومانية مثل القاعدة القائلة: «الولد للفراش». فهي متصلة اتصالاً وثيقاً بالحكمة الرومانية القائلة: Pater est auem nuptiae demonstrant هذه القاعدة التي يرجع إليها غالباً لم تلعب دوراً هامّاً في الفقه الإسلامي. كما أن مسؤولية السارق الذي لا يمكن تطبيق الحدّ عليه تتحدد بضعف قيمة الشيء المسروق، وهو الحلّ الذي اعتنقته المذاهب الإسلامية القديمة والذي تمّ العدول عنه في الفقه الإسلامي يجد أصله في القانون الروماني. كما أن المفهوم العربي القديم «للضمان» والمنصوص عليه في القرآن له علاقة وثيقة

(1) Schacht; Introduction au droit Musulman; op. cit; p.28 - 29.

بالمصطلح اللاتيني Pignus. وإن المفاهيم الثلاثة الهامة المتعلقة بـ«البيع» المكيل، والموزون والمعدود لها علاقة وطيدة بالمفاهيم الرومانية المماثلة لها Quoe pandere numera constant. وإن المبدأ المستقى من القانون الكنسي للكنائس الشرقية والقاضي بتحريم الزواج من المزني بها يطابق ما ذهبت إليه الشيعة الإمامية الاثني عشرية والإباضية[1].

ويرى «شاخت» أن الفقه الإسلامي استقى من القانون اليهودي طريقة القياس، بل إنه استخدم المصطلح العبري ذاته Higgish واشتق منه كذلك مصطلحات الاستصحاب والاستصلاح وغيرها من المصطلحات الأصولية[2] ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: عن أي طريق دخلت هذه المفاهيم الفقه الإسلامي؟ أعن طريق البلاغة اليونانية أم عن طريق القانون اليهودي؟ ثم إنه يؤكد تأثير القوانين اليهودية في مجال العبادات الإسلامية[3].

أما بالنسبة إلى «الإجماع» فإن «شاخت» يؤكد أن فكرة إجماع الأمة الإسلامية كان أمراً طبيعياً لا يمكن أن يوضع أي تساؤل حول التأثير الأجنبي فيه. ولكن الأمر يختلف تماماً بالنسبة إلى المفهوم الذي أُعِدّ بعناية بالغة والمراد به «إجماع العلماء» الذي يجد أصله الحقيقي في الإجماع الروماني Opinio Prudentium والذي انتقل إلى الفقه الإسلامي عن طريق البلاغة اليونانية[4].

وهكذا بعرضنا لآراء المستشرقين السابقة يتضح لنا أن أفكارهم الأساسية حول تأثر الفقه الإسلامي بالمصادر القانونية الأجنبية اليهودية والرومانية والكنسيَّة تتلخص فيما يلي:

إن القانون الروماني تسرب إلى الفقه الإسلامي عن طريق الديانة اليهودية التي

---

(1) Ibid, op. cit, p.29.

(2) a-Ibid, op. cit, p.29.

b- Schacht; origins, op. cit, p.99.

(3) Schacht; Introduction, op, cit, p.99.

(4) a - Camillie Mansour; L'Autorité dans la pensée Musulmane; Librairie J. Urin, Paris 1975, p.32.

b - Schacht; origins, op. cit, p.83.

أثرت بدورها في تكوين هذا الفقه، كما دخل إليها عن طريق المدارس القانونية الرومانية الموجودة في الشرق كمدرسة بيروت والاسكندرية. وكذلك عن طريق الثقافة الإغريقية بواسطة فئة مثقفة ثقافة إغريقية عالية تتخللها بعض المبادىء القانونية الرومانية. كما أن هناك العديد من التشابه بل والتطابق بين بعض مصطلحات وأحكام الفقه الإسلامي والقانون الروماني، ومن هنا فإن المنهجية تفرض علينا دراسة هذه العوامل المؤثرة لبيان صحتها من عدمها، علماً بأننا سنرجىء دراسة التشابه بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني والاختلاف بينهما إلى مطلب لاحق.

أما فيما يتعلق بالشبهة القائلة بتأثر الفقه الإسلامي بالقانون اليهودي فإننا نريد أن نوضح أن جميع الشرائع السماوية تتشابه في العبادات وأحياناً في المعاملات لأن مصدرها واحد، ومقاصدها واحدة. وللشريعة الإسلامية قاعدة عامة يعترف بها وهي أن شرع مَنْ قبلنا شرع لنا ما لم ينسخ بنص صريح من القرآن أو السنة. وبالتالي فإنه ليس من الغريب أن تتفق هاتان الشريعتان في العديد من الأحكام الاعتقادية والمدنية. كما أننا لا ننكر تأثير الثقافة اليهودية في بعض مناحيها في الثقافة الإسلامية، ويظهر ذلك في الأدب والفلسفة والعلوم ولكننا لا نلمس لها أي أثر في الفقه الإسلامي.

وهناك من ذهب إلى القول بأن الإسلام قد تأثر بالثقافة اليهودية من خلال بعض رجالاتها الذين اعتنقوا الإسلام كعبد الله بن سلاَّم، وكعب الأحبار ولكن هاتين الشخصيتين لم تؤثرا ألبتّة في الفقه الإسلامي، غير أن لهما باعاً طويلاً في المسائل الدينية والقصصية خاصة تلك المبثوثة في كتب التوراة.

وقد حاول العديد من المستشرقين إثبات تأثر الشريعة الإسلامية بالقانون الروماني عن طريق الثقافة اليهودية لذلك التشابه الذي لاحظوه بين ذينك النظامين القانونيين. وقد حاول «إبراهيم جايغر» في كتابه: «ماذا أخذ محمد عن اليهودية» إثبات ذلك التشابه في بعض المسائل، كالعدة، ومدة الرضاعة[1]. كما تتشابه أحياناً العديد من أحكامهما إذا كانت مبنيّة على علل ومصالح واحدة.

وقد حاول «نهري بوسكيه H. Bousquet» إيجاد نقاط التشابه بين الفقه الإسلامي والتلمود اليهودي، منها: إن كلا النظامين يحتويان على قواعد دينية آمرة

---

(1) صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، 1961، ص256 ـ 257.

تتعلق بالمعتقدات والعبادات والمعاملات، وتقدمان طريقة مثالية للحياة. ومنها إن كلا النظامين يستندان إلى وحي إلٰهي، فمصدرهما إذاً واحد هو الله تعالى الذي أنزلهما وشرّع أحكامهما. أمَّا بالنسبة إلى الأحكام الفقهية فإن علماء الديانتين هم الذين قاموا بتطويرها وإنشائها وتنظيمها وهذا الدور متشابه في كلا الديانتين. ومنها: إن الروح العلمي الذي اشتغل به علماء كلتا الديانتين واحد وهو روح القضايا الضميرية Cauistique [1]. وينتهي «بوسكيه» من هذه المقابَلاَت إلى نتيجة مفادها أنه من الصعوبة بمكان رفض تلك النتيجة القائلة بتأثر الدين الإسلامي بالتلمود اليهودي[2].

أمَّا فيما يتعلق باستعارة الفقه الإسلامي للعديد من الأحكام التلمودية المادية والتي نص عليها وحددها العديد من الباحثين الغربيين، فإن «بوسكيه» يجزم من خلال تلك الأمثلة التي قدمها كل من «ميتووش Mithwoch» حول الصلاة، و«فنسنك Wensinck» حول الطهارة، و«بيالوبلوكي Bialoblocki» فيما يتعلق بالزواج والعلاقات الأسرية، و«لامانس Lammens» فيما يتعلق بتحريم الصور، تدل على هذا التأثير الواضح الذي مارسه الشرع اليهودي على الفقه الإسلامي[3]. بل إن «بوسكيه» يقدم مثالاً غريباً عن هذا التأثير الظاهر في الآية القرآنية التي تتحدث عن التمييز بين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر فيراها مطابقة لما ورد في التلمود في التمييز في الصباح الباكر بين الخيط الأزرق والأبيض، أو كما يذهب «أليعازر» في التمييز بين الخيط الأبيض والأخضر[4]. وهكذا تلمس بنفسك التشابه الساذج الذي حاول «بوسكيه» إثباته بين الشريعتين والذي لا ينتمي إلى الحقيقة العلمية أبداً.

ثم يحاول «بوسكيه» إيراد العديد من الشواهد التي حاول من خلالها إثبات العلاقة بين الفقه الإسلامي والشرائع اليهودية منها: إنه عند إيجاد طعام ملقى في الطريق فإن الأمر في الديانتين يقتضي رفعه ووضعه جانباً لحفظه. ومنها: الاتفاق على

---

(1) G.H.Bousquet; Le Mystère de la formation et des origines du Fikh. «Revue Algérienne Trunisienne et Marocaine de la législation et de la jurisprudence, vol 63, Alger, 1947, p.76.

(2) Ibid, op. cit, p.76.

(3) 76 - 77.

(4) Ibid, op. cit, p.76.

ضرورة احترام الكبير والأستاذ كاحترام المرء لأبيه. ومنها: عدم إجبار الأطفال اليهود على الصيام يوم الغفران، ولكن الأمر يقتضي تدريبهم رويداً رويداً حتى يصلوا إلى سنّ البلوغ الذي يصبح فيه الصيام لازماً، وذلك لتعويدهم وتدريبهم عليه. وهذا يتفق وما يذهب إليه المسلمون من تعويد أبنائهم الصيام عند الصغر، وتدريبهم على الصلاة كذلك قبل سن البلوغ، ومنها: يوجد في التلمود حالة فرد يتراوح وضعه الشخصي بين الحرية والعبودية والأمر كذلك في الفقه الإسلامي، وهذه خاصية تمتاز بها هاتان الشريعتان. ومنها: إن نظرية اللقطة «الأشياء التي يعثر عليها مفقودة» المنصوص عليها في التلمود تجد نظيراً لها في الفقه الإسلامي، وكذلك الحال بالنسبة إلى تعويض الأضرار بحيث تتشابه في كلتا الشريعتين. ومنها: لا يمكن أن يصبح المرء قاضياً أو شاهداً إذا كان يقرض بالربا، وهذه الأحكام منصوص عليها في الفقه الإسلامي كما يلاحظ نفس التشابه بين الشريعتين فيما يتعلق بنفقة المرأة وتحديد درجة القرابة[1].

ولكن «بوسكيه» بعد أن يستعرض الأمثلة السابقة يؤكد أنها ليست دليلاً قويّاً على تأثر الشريعة الإسلامية بالشرائع اليهودية، ومهما بحث الباحثون وحاولوا تقديم أدلة مادية أخرى على هذا التشابه فإن الجزم بالتأثر والتأثير بينهما ضعيف، ولا يسعنا إلاّ الاعتراف بأن المصادفة وحدها بالإضافة إلى المواقف الموضوعية والظروف العادية هي التي أدت إلى وجود هذا التشابه وهذه الاستعارات[2]. بل إن «بوسكيه» يقدم الأدلة المتعددة التي تبرهن على وجود اختلافات عميقة بين الفقه الإسلامي والتلمود اليهودي، وهذه الاختلافات الجوهرية بينهما تتحدد في تكوين الأنظمة الفقهية لكلا الشريعتين، وفي الأنظمة ذاتها وأخيراً في كيفية عرض هذه الأنظمة.

أمّا بالنسبة إلى الاختلاف الأول بين النظامين القانونيين الإسلامي واليهودي المتعلق بكيفية تكوين هذين النظامين، فإنه وإن كان الدور الذي لعبه علماء التنظيمين كان أساسيّاً في تكوينهما إلاّ أنه لا يوجد شيء في الشرائع اليهودية يقابل «علم الأصول الإسلامي» كما أنه لا شيء في اليهودية يشابه الدور الذي لعبه «الحديث» في تكوين الفقه الإسلامي. ثم إن الفقه الإسلامي يعترف بأربعة مصادر رئيسة له بينما لا تعترف الشريعة اليهودية إلاّ بمصدرين فقط وهما الكتب المقدسة ونشاط العلماء اليهود، ولكن

(1) Ibid, op. cit, p.77.

(2) Ibid, op. cit, p.77.

هذين المصدرين لم يتكوّنا على هيئة نظرية كما هو الحال بالنسبة إلى نظام الفقه الإسلامي. ومن جهة أخرى فإن هنالك سموّاً للفقه الإسلامي على الشرائع اليهودية، فعلم أصول الفقه تكوّن بسرعة مذهلة خلال قرن ونصف أو قرنين على الأكثر بعد وفاة الرسول بينما تكوَّنَ التلمود بعد أربعة قرون من تخريب المعبد بل إن أصوله المكتوبة قد تكونت بعد قرون من ذلك التاريخ[1].

أما بالنسبة إلى الأنظمة الفقهية ذاتها فإنه لا يمكن الاعتماد على بعض تلك المتشابهات المادية بين النظامين القانونيين الإسلامي واليهودي، فهذا التوافق والتطابق لا يكفي في حد ذاته لإثبات علاقة التأثر والتأثير بينهما، ذلك أن فقهاء المسلمين اضطروا إلى تكوين نظامهم القانوني من تلقاء أنفسهم وبفضل مجهوداتهم الشخصية. وإذا حصل أن وُجِدَ بعض التشابه هنا وهناك مع بعض القوانين الأجنبية فإن ذلك لا يدل على عدم أصالة الفقه الإسلامي واستقلاليته. فليس هناك مثلاً أي تشابه بين ممارسة بعض شعائر الديانتين كالصوم الإسلامي وصوم يوم كيبور اليهودي، فهذان الصومان لا يتشابهان مطلقاً. كما أن الوضوء المقرر في الشريعة الإسلامية لا وجود له في التلمود اليهودي. وفي مجال القانون فإن نظام الميراث الإسلامي يختلف تماماً عما هو منصوص عليه في الشريعة اليهودية. والزواج في كلا الشريعتين يختلف اختلافاً جذرياً. ونظرية الطلاق اليهودية مجهولة لدى المسلمين، بينما نظام الطلاق الإسلامي ليس معروفاً لدى الشريعة اليهودية. كما أن الاختلاف بين الشريعتين عميق فيما يتعلق بكيفية الدخول بالمرأة والآثار المترتبة عليها من مهر ونفقة وغيرها. ويظهر الاختلاف عميقاً بينهما فيما يتعلق بالقوانين الجنائية والأخلاقية خاصة تلك الأهمية الكبرى التي توليها الشريعة الإسلامية للزنا والتي لا نظير لها في الأحكام التلمودية. وهكذا فإنه ليست هذه المتشابهات بين النظامين ضعيفة فحسب ولكن من السهولة بمكان إثبات عكسها تماماً[2].

هناك اختلاف آخر يبرهن لنا على أن تأثير التلمود في الفقه بعيد جداً وهو اختلاف هذين النظامين من حيث الشكل. فكتب الفقه الإسلامي بالرغم من بعض الفوضى التي تسودها فإنها في الحقيقة تعبر عن الوضوح والنظام وحسن العرض

---

(1) Ibid, op. cit, p.78.

(2) Ibid, op. cit, p.79.

والتقديم خاصة كتاب «المدونة» وكتاب «الأم» خلافاً للتلمود الذي لا يتمتع بهذه الصفات، بل إن كتب الفقه الأكثر غموضاً وإجمالاً تسمو على التلمود من الناحية الشكلية. يضاف إلى ذلك أن كتب الفقه الإسلامية تحتوي على خليط من الحلول القانونية والأخلاقية والدينية بينما تحتوي الكتب اليهودية خاصة «الهاجاداه» على خليط من الفولكلور الشعبي والقصص التاريخية، والملاحظات العامة المختلفة المتعلقة بالعادات والتقاليد وغيرها. وهذا الأمر يدل على أن أحدهما ليس امتداداً للآخر، بل إن البحث الأوروبي أثبت سموَّ الفقه الإسلامي على الشرع اليهودي[1].

ويختتم «بوسكيه» حديثه عن علاقة الفقه الإسلامي بالشرع اليهودي قائلاً: «إنني متحير جدّاً، وأتساءل أحياناً: هل من المناسب الإقرار بأن نرى الفقه الإسلامي نظاماً إسلاميّاً خالصاً، خُلق إسلامياً ونحته المفكرون المسلمون الأوائل نحتاً ولا علاقة مادية له بالقوانين الأجنبية؟. ولم ينشأ خارج القرآن والأنظمة العربية القديمة؟. وفي هذا الإطار فإن الفقه يبدو كنتاج جوهري إسلامي خالص وإن نشأته تعبر عن ظاهرة غير عادية»[2].

هكذا شهد شاهد من أهل الغرب ـ والذي وقف حياته على دراسة الفقه الإسلامي ـ على أصالة هذا الفقه، وخلوّه من أية مؤثرات خارجية خاصة اليهودية منها والتي حاول قدر جهده إيجاد شواهد مادية عليها، حتى إننا نراه يتحسر في نهاية بحثه على هذه النتيجة التي قال عنها: إنه حاول قدر استطاعته البرهنة على عكسها ولكن الشواهد المادية والحوادث التاريخية قد خذلته.

أما من ذهب من المستشرقين إلى القول: إن الشريعة اليهودية قد تأثرت بالقانون الروماني والتي بدورها أثرت في الفقه الإسلامي، فإن هذا القول مردود من جهات عدة منها: إن القانون الروماني هو الذي تأثر بالشرائع اليهودية خاصة في العصر البيزنطي وهو القريب من مهد الإسلام ثم أصبح مجاله الحيوي بعدئذ. وقد أشار شراح القانون الروماني إلى وجود بعض المؤثرات اليهودية في بعض الأنظمة القانونية البيزنطية كالتعديل الذي حصل في نظام الخطبة في القانون الروماني خلال القرن الرابع الميلادي، وفي بعض نظم العقوبات، وفي بعض القواعد المتعلقة بعقد البيع، وهذا

(1) Ibid, op. cit, p.80.

(2) Ibid, op. cit, p.80.

الأمر يؤدي بداهة إلى القول بعدم انتقال القانون الروماني إلى الفقه الإسلامي عن طريق الشرائع اليهودية[1]. ومنها: اختلاف النظم القانونية الإسلامية عن الشرائع اليهودية كما أشار «بوسكيه» إلى ذلك، كالاختلاف في الزواج والاختلاف حول أهلية المرأة وملكيتها لأموالها، والطلاق، وحكم الرجعة، والإرث، وكيفية انتقال التركة إلى الورثة، ونظام العقوبات، وغيرها من الأنظمة القانونية الأخرى التي تختلف اختلافاً جذريّاً في النظامين القانونيين لكلا الديانتين.

فالزواج في الشريعة الإسلامية يتم بمجرد الإيجاب والقبول ولا يحتاج إلى أية إجراءات شكلية أخرى سوى شهادة الشهود، أما في الشريعة اليهودية فإنه لا ينعقد إلاَّ إذا توفّرت فيه إجراءات شكلية محددة، ولا بد من أن يكون مكتوباً، وأن يقترن بإقامة صلاة دينية بحضور عدد من الرجال[2]. يضاف إلى ذلك أن الشريعة الإسلامية تأخذ بنظام تعدد الزوجات، بينما تبيح الشريعة الموسوية هذا التعدد دون اقتصاره على أربع زوجات.

أمَّا بالنسبة إلى أهلية المرأة، فإن الشريعة الإسلامية تعترف بأهليتها الكاملة، وتبيح لها التصرف في جميع أموالها، بل إن المذهب الحنفي يبيح للبكر أن تتزوج من تلقاء نفسها دون موافقة وليها قياساً على حرية تصرفها في أموالها. أما الشريعة الموسوية فإنها تحرم المرأة من التصرف في أموالها، وليس لها أهلية التعاقد والتصرف، ومال الزوجة يصبح ملكاً لزوجها، وليس لها سوى المهر المفروض لها في عقد الزواج بحيث لا تطالب به إلاَّ بعد وفاة زوجها أو إذا طلقت منه[3].

أمَّا بالنسبة إلى الطلاق، فإنه يقع في الشريعة الإسلامية دونما أية إجراءات شكلية. أمَّا في الشريعة اليهودية فإنه يلزم لوقوعه العديد من الإجراءات الشكلية كالكتابة باللغة العبرية بالحرف القديم بيد كاتب الجهة وبحضرة الرّبي وألاَّ يقع في أيام السبت والأعياد الدينية اليهودية الأخرى. يضاف إلى ذلك أن الزوجة في الشريعة الإسلامية تستطيع طلب الطلاق في حالات محددة بينما ذلك ليس مسموحاً به في الشريعة الموسوية مهما كانت عيوب الزوج حتى ولو ثبت عليه الزنا[4].

---

(1) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص63 ـ 64.
(2) المرجع السابق، ص 67، عن كتاب المقارنات والمقابلات، محمد حافظ صبري، ص310.
(3) المرجع السابق، ص 68 ـ 79 بتصرف، عن كتاب المقارنات والمقابلات، ص371.
(4) المرجع السابق، ص 69، بتصرف، عن كتاب المقارنات والمقابلات، ص401.

أمّا بالنسبة إلى حكم الرجعة، فإن القانون اليهودي يجيز للرجل أن يعود إلى نكاح مطلقته ما لم تكن قد تزوجت بعد طلاقها منه برجل غيره، ويحرم على الرجل مراجعة من فارقها بسبب الزنا أو العقم. أما الشريعة الإسلامية فإنها تبيح الرجعة ما دامت العدة لم تنقض، كما تخالف ذلك الحكم الذي يحرم على الرجل مراجعة زوجته إذا طلقها بسبب العقم[1].

أمّا بالنسبة إلى المحرمات من النساء فإن الشريعة اليهودية لا تحرم الزواج بين أقرباء الحاشية من الدرجة الثالثة، كما بين الخال وابنة أخته[2]. ولكن هذا الزواج محرم في الشريعة الإسلامية بدليل الآية الكريمة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[3].

ويعتبر الرضاع في الشريعة الإسلامية من موانع الزواج بينما يبيحه الشرع اليهودي ولا يعتبره كذلك[4].

أمّا فيما يتعلق بالميراث، فالشريعة اليهودية تقرر انتقال التركة إلى الفروع فإن لم يوجد فرع وارث انتقلت إلى الأصول، فإن لم يوجد الأصل انتقلت إلى الحواشي. وهكذا يكون ورثة الطبقة المتقدمة يحجبون ورثة الطبقة المتأخرة فلا يرث الآباء مع الأبناء مثلاً، كما أنه يجب التفرقة بين الذكور والإناث داخل الطبقة الواحدة فلا تشترك الإناث مع الذكور في الإرث بل ينحصر الإرث في ذكور الطبقة الواحدة مع تطبيق قاعدة قيام الفرع مقام الأصل في الإرث، ولا تنتقل التركة إلى الإناث إلاّ في حالة انعدام الذكور أو فروعهم، يضاف إلى ذلك أن الابن الأكبر له دائماً نصيب الاثنين من إخوته،

---

(1) المرجع السابق، ص70. بتصرف.

(2) صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، المرجع السابق، ص257.

(3) سورة النساء، الآية: 23.

(4) انظر المادتين 18 و26 من قانون العائلة العثماني الصادر في 1333 هجرية، وكذلك كتاب فلسفة التشريع في الإسلام، المرجع السابق، ص257.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون الولد من زواج مشروع أو غير مشروع[1]. وهذا الحكم يخالف أحكام الشريعة الإسلامية التي تقرر الميراث للزوجة وتلغي امتياز الابن الأكبر في الميراث، ولا تحرم البنت من الإرث وإن كانت تعطي لها نصيباً أقل من الابن.

أمَّا بالنسبة إلى الوصية فإن الاختلاف بين الشريعتين واضح للعيان وإن كانتا تتفقان على ألاَّ وصية لوارث، إلاَّ أن الشريعة اليهودية لا تجيز الوصية للأجنبي إلاَّ في حالة عدم وجود ابن ذكر خلافاً للشريعة الإسلامية التي تبيحها في حدود ثلث التركة. ويتمثل الخلاف الجوهري بين الشريعتين فيما يتعلق بانتقال التركة إلى الورثة، فالشريعة اليهودية تأخذ بمبدأ اختلاط ذمة الوارث بذمة الموروث، فالوارث الذي يقبل التركة يعتبر مسؤولاً عن ديونها ولو كانت مستغرقة بالديون[2]. أمَّا في الشريعة الإسلامية فإن المبدأ الغالب فيها لا تركة إلاَّ بعد سداد الديون، فإن بقي من التركة شيء اقتسمها الورثة كل حسب نصيبه، أمَّا إذا كانت مستغرقة بالديون فلا يلتزم الورثة بسداد تلك الديون من أموالهم الخاصة.

وإذا تركنا أحكام الأسرة والميراث وانتقلنا إلى القوانين الجنائية لرأينا ذلك الاختلاف الكبير بين الشريعتين سواء من حيث الجريمة أو من حيث العقوبة.

فالجريمة في الشرائع اليهودية هي تلك الأفعال المرتكبة والتي تؤدي إلى غضب الله بأية وسيلة كانت. وبذلك فإن الجريمة قائمة على أساس ديني. والشريعة الإسلامية وإن كانت تقترب من الشريعة اليهودية في نظرتها إلى الجريمة إلاَّ أنهما تختلفان من حيث الجرائم التي تمس أرواح الناس وأعراضهم أو تلك التي تتعلق بأموالهم. فالشريعة اليهودية حددت الأفعال المعاقب عليها والعقوبات المقررة لها، ولم تترك لسلطة التشريع إلاَّ حق تخفيف العقوبة. أمَّا الشريعة الإسلامية فإنها حددت الجرائم والعقوبات المقررة لها وهو ما يطلق عليها «الحدود» وتركت الباقي لنظام «التعزير»[3].

هذه الأمثلة وغيرها تبين لنا عدم تأثر الفقه الإسلامي بالشريعة اليهودية. وإذا كان

---

(1) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص17، ذكره صاحب كتاب المقارنات والمقابلات، ص234.

(2) المرجع السابق، ص72، ذكره صاحب كتاب المقارنات والمقابلات، ص256.

(3) المرجع السابق، ص73 ـ 74 بتصرف شديد.

هناك بعض التشابه في أحكامهما فإنما ذلك مرجعه إلى وحدة مصدرهما الإلٰهي، وبالتالي فإنه من الضرورة أن تقع هذه المتشابهات التي تحصل عادة بين أي فكر إنساني وآخر حالة كون تماثل هذا الفكر في كثير من مناحي الحياة.

ويذهب بعض المؤلفين المحدثين ومنهم «بنيامين دي فرايز B. D. vries» إلى أن مفهوم المنهاج Minhâge اليهودي قريب من مفهوم «الإجماع» الإسلامي الذي يستند إلى عدم اجتماع الأمة على الخطأ، فكذلك المنهاج الذي هو العرف اليهودية فإنه يتمتع بذات طبيعة «الإجماع» فلا يكون العرف مصدراً للخطأ باعتباره أحد مصادر القانون اليهودي «هلكه Hallakhah»[1] ولكن الكلام السابق يحتاج إلى بيان. ذلك أن هؤلاء المؤلفين ومعظمهم من اليهود كتبوا مقالات تتعلق بمصادر الفقه اليهودي في «الموسوعة اليهودية» وقد حاولوا من خلالها البرهنة على أن الإجماع الإسلامي مأخوذ من «المنهاج» اليهودي، كما ذهب بعض الكتاب المسيحيين إلى أن الإجماع الإسلامي هو ذات الإجماع المعروف في القانون الروماني.

وبالاطلاع على هذه المقالات اليهودية وغيرها من الدراسات التي تتعلق بمصادر الشريعة الموسوية، يتضح لنا أن مصادر الشريعة اليهودية تتحدد ـ كما أسلفنا ـ في الكتاب المقدس وفي جهود علماء اليهود المحددة في شرحه وتفسيره وتأويله. ولكن علم الديانة اليهودي لم يقف مقتصراً على هذين المصدرين فحسب، ولكنه حاول خلال العصور اللاحقة إيجاد مصادر أخرى للشريعة الموسوية غير الكتاب المقدس أطلق عليها مصطلح «هلكاه» وحددها في أربعة مصادر أساسية أولها: «كبلا Kabbalah»، وهو ما يمكن أن نطلق عليه «السنة» وهي أحاديث موسى التي تلقاها من الله وانتقلت من جيل إلى جيل إلى يوم الناس هذا. وثانيها: القانون الشفوي Torah She-be-alpe، والتي هي عبارة عن شرح القانون المكتوب من قِبَلِ العقلاء طبقاً لما أنزل في سيناء، والذي يختلط عملياً «بالكبلاه» وهكذا أصبح هذا المصدر ينمو رويداً رويداً هو الآخر على أيدي العلماء ويمكن تشبيه ذلك بـ «المدراش» أي تأويل الكتاب المقدس. وثالثها: أحاديث وأقوال العقلاء التي تشمل التوجيهات «تكانوت

---

(1) a - De-Vries, «Dogmatics of the Halakhah, Source od authatrity», in Encyclopedia Judaica, t.7, p.1160.

b - Moshe David Herr, Article «Minhâg», in Encyclopedia, T.12. p.5.

Takkanot» والأوامرَ أو المراسيم «جيزيروت Gezerot» وأخيراً العرف ويطلق عليه في اللغة العبرية «المنهاج Minhâg».

والذي يهمنا في دراستنا هذه المصدر الرابع للتشريع اليهودي وهو المنهاج أو العرف اليهودي الذي قيل: إن الإجماع الإسلامي قد استند إليه واستمد تنظيمه منه. فقد لجأ علماء اليهود إلى سفر الخروج لتأسيس حجية «المنهاج» وقالوا: إذا تعلق الأمر بالمصلحة العامة فإن التوراة تأمر باتباع رأي الكثرة «الأغلبية» لأن الأمر لو كان خلاف ذلك، ولأنه لو كانت الأقلية تستطيع وضع رغبات الأغلبية جانباً فإن المجتمع لا يتفق أبداً على أي شيء، خاصة أن المجتمع لا يصل أبداً إلى الاتفاق المطلق على أمر من الأمور(1).

وهكذا نلاحظ الفرق بين «الإجماع» الإسلامي و«المنهاج» اليهودي، فالإجماع الإسلامي يستند إلى أحاديث الرسول والآيات القرآنية والعقل. بينما لا يعتمد «المنهاج» اليهودي على التوراة لأنه عبارة عن مصدر تاريخي للشرع اليهودي تكوّن من خلال الأعراف اليهودية التي اكتسبت القدسية على مر السنين خاصة أن ما قيل عن تأسيسه على سفر الخروج ليس صحيحاً باعتبارِ أن هذا السفر ليس جزءاً من التوراة المنزَّلة على موسى. وإذا كان هناك مستند ترتكز عليه هذه الأعراف اليهودية فإنها تقتصر على الضمير الجماعي للأمة اليهودية ولا علاقة لها بالمصادر المقدسة الأخرى. وهكذا يبين لنا خطل الرأي القائل باستناد الإجماع الإسلامي إلى العرف اليهودية. فهما يختلفان في السند وفي الأداة وفي الشروط المطلوبة لإقرارهما خاصة أن المنهاج اليهودي لا يعرف «إجماع العلماء المجتهدين» الذي هو أساس الإجماع الفعلي العملي في الشريعة الإسلامية.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى علاقة الفقه الإسلامي بالتشريع اليهودي فما حقيقة العلاقة بينه وبين القانون الروماني؟

رأينا في الفقرات السابقة من هذا المطلب تلك الحجج التي قدمها أصحابها والتي حاولوا من خلالها إثبات تسرب القانون الروماني إلى الفقه الإسلامي عن طريق الثقافة الإغريقية من جهة وعن طريق المدارس القانونية الرومانية في الشرق من جهة أخرى، فما حقيقة هذه الحجج يا ترى؟.

---

(1) Isaac Levitats, Article «Takkanot ha- kahal» in, Encyclopedia, T.15, p.730.

لم يجحد المسلمون يوماً أنهم اتصلوا بالثقافة والفلسفة اليونانية منذ عصر الترجمة التي ابتدأت تحديداً في عهد خالد بن يزيد بن معاوية الأموي. ثم أخذت تتطور حتى بلغت أوج عظمتها في عهد المأمون. وقد استقى المسلمون هذه المعارف الإغريقية عن طريق المدارس الشهيرة المنبثة في الشرق كالرّها وحرّان وجند سابور. كما اتصلوا بالمراكز الثقافية الرومانية الأخرى واستجلبوا منها الكتب والمعارف المتنوعة وترجموها إلى اللغة العربية واستفادوا منها في جميع مجالات الحياة. وكانت تلك المراكز تحوي خليطاً من الثقافة الإغريقية الرومانية. وقد وصلت إلينا عناوين الكتب المترجمة إلى العربية عن طريق كتاب الفهرست لـ«ابن النديم» وعن طريق المصادر العربية الأخرى، ولكننا لم نطلع على اسم مرجع قانوني واحد تمت ترجمته من اليونانية أو اللاتينية إلى اللغة العربية. نعم لقد شملت حركة الترجمة سائر الميادين العلمية من فلسفة وطب وهندسة وجغرافيا وفلك وغيرها ولكنها جاءت خالية من أي كتب قانونية مهما كان نوعها أو مصدرها[1].

وعندما ازدهرت حركة الترجمة ونقلت معظم المعارف اليونانية والرومانية والهندية والفارسية إلى اللغة العربية، كان الفقه الإسلامي قد تطور قبل ذلك التاريخ، وأصبحت مصادره الرباعية واضحة المعالم، وبلغ شأواً من التقدم والرقي دون أن يتصل بهذه الثقافات الأجنبية مهما كان نوعها. ومهما قيل عن أصول «القياس» الأجنبي فإن الحقيقة الواضحة أن قواعده ومصطلحه وأركانه موجودة منذ عهد الرسول، وبدا واضحاً كذلك إبان عصر الخلفاء الراشدين خاصة في رسائل «عمر» القضائية إلى ولاته التي يظهر فيها القياس التمثيلي التلقائي عندما يخاطبهم حاثّاً إياهم على استخدام الأشباه والنظائر. كما أن المستشرقين الذين يذهبون إلى تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني يقرون بعدم اطلاع الفقهاء المسلمين على أي كتاب قانوني مترجم من القانون الروماني إلى اللغة العربية.

لقد أصرّ «شاخت» في آرائه التي أوضحناها لك على أن القانون الروماني انتقل إلى فقهاء المسلمين عن طريق الأشخاص المثقفين ثقافة إغريقية عالية بعد اعتناقهم

---

(1) ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ص331 ـ 441 تحدث ابن النديم عن أسماء المترجمين والكتب المترجمة من الأمم الأخرى إلى اللغة العربية ولم يترك علماً إلاّ أشار إليه في هذه الصفحات الطويلة، ولم نجد كتاباً قانونياً واحداً ترجم من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية.

الإسلام. وهذا الكلام مردود عليه من عدة مناحٍ: إنه لم يبين لنا أسماء هؤلاء المثقفين ومدى مساهمتهم في نقل الثقافة الرومانية القانونية إلى الفقه الإسلامي. ومنها: إن الفقه الإسلامي في هذه المرحلة قد تبلور واكتمل نموه وأصبح علماً كامل البنيان، عالي النظام وهو بالتالي لا يحتاج إلى مصادر قانونية أجنبية لتكوينه أو اكتمال بنائه. ومنها: إن «شاخت» نفسه يصف هؤلاء المثقفين الإغريق بأنهم ليسوا من المتخصصين بالقانون الروماني فكيف يستطيعون إذاً نقل هذه المعارف المعقدة إلى الفقه الإسلامي؟ ومنها: إن «شاخت» نفسه يصرح بأن الأفكار البيزنطية التي انتقلت إلى الفقه الإسلامي كانت في مستوى «شعبي» لا تصل إلى مستوى قانوني دقيق، فكيف إذاً تمكن الفقه الإسلامي من الاستفادة منها؟.

وإذا كانت فرضية انتقال القانون الروماني عن طريق الثقافة الإغريقية إلى الفقه الإسلامي أضحت باطلة، ولا تؤيدها الشواهد العلمية، فإن بعض المستشرقين ذهبوا إلى القول: إن الثقافة السريانية هي التي ساهمت في إدخال هذا القانون إلى الفقه الإسلامي. وهذا الرأي يجانبه الصواب هو الآخر لأسباب عدة منها: إنه بالرغم من قيام السريان بنقل العديد من المؤلفات الأجنبية إلى اللغة العربية فإنه ليس من ضمنها أي كتاب يتعلق بالقانون الروماني أو أية أنظمة قانونية أخرى طبقاً لما أورده لنا «ابن النديم» من هذه التراجم. ومنها: إن حركة الترجمة عندما بدأت وازدهرت فإن الفقه الإسلامي قد تكوَّن في صورته الكاملة طبقاً لما حددته المدارس الفقهية المختلفة. ومنها: إن القول بأن الكتاب السوري الروماني «Livre Syro Romain» الذي جمع القواعد القانونية البيزنطية اللازمة لرجال القضاء ليسترشدوا به فيما يصدرونه من أحكام قد ترجم إلى اللغة العربية في بداية القرن السادس الميلادي وأنه من خلاله افترض بعض المستشرقين تسرب القانون الروماني إلى الفقه الإسلامي. فإن هذا الافتراض ليس صحيحاً لأن هذا الكتاب ترجم إلى العربية عام 1100 ميلادية، في الوقت الذي استكمل فيه الفقه الإسلامي بنيانه وأصبح ناضجاً[1]. كما أن المستشرق الإيطالي «نلّلينو» أثبت خطأ هذا الرأي عندما برهن على أن هذا الكتاب لم يكن سوى كتاب مدرسي ذي طابع علمي بحت احتوى على القانون الروماني القديم الذي عُدِّل في روما نفسها ولم يترجم منه إلى السريانية إلاَّ جزء يسير، كما أن ترجمته إلى السريانية قد

(1) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص79.

حصلت في أواخر القرن الثامن الميلادي، ونحن نعلم أن الفقه الإسلامي تكامل بظهور المدارس الفقهية المختلفة قبل هذا التاريخ فيكون استفادة الفقهاء منه ضرباً من الخيال. كما أثبت «نلّلينو» أن من زعم من الناس أن هناك ترجمات عربية لكتب القانون الروماني، مثل كتاب «بانديكت الروماني» قد طالعها الفقهاء المسلمون وأخذوا منها الأحكام والأنظمة، فإنه لا يمكن حتى اليوم إثبات هذه المزاعم، ويرى بطلانها قطعاً من جهة التاريخ لأن البحوث والدراسات في الأبحاث الشرقية «من العبرانية والسريانية والقبطية والعربية والحبشية» للعثور على العناصر التي ستفيد لإعادة نصوص القوانين الأمبراطورية الرومانية التي تخيلها «بونفانته Bonfante»، المأسوف عليه، لم تؤد حتى الآن إلاّ إلى نتائج سلبية[1].

هناك من المستشرقين من ذهب إلى أن العرب بعد الفتح الإسلامي لسوريا والعراق اتصلوا بالمدارس الفقهية الرومانية في هذه البلدان واستقوا منها معلوماتهم الفقهية كمدرسة بيروت والإسكندرية. وكان من أنصار هذا الرأي الأستاذ «شلدون أموس Amos» ـ صاحب تلك المقولات التعسفية ضد الفقه الإسلامي ـ الذي يرى أن مدرستي الإسكندرية وبيروت بقيتا تدرسان القانون الروماني حتى بعد الفتح الإسلامي بما يزيد على قرن من الزمان. ومن أنصار هذا الرأي أيضاً المستشرق الألماني «فون كريمر» الذي يرى أن الأوزاعي والشافعي أفادا من مدرسة بيروت الرومانية في سورية، وأن هذين الفقيهين ولدا في سوريا، فلا ريب أنهما كانا خبيرين بكثير من المبادىء البيزنطية الرومانية في القانون[2].

وهذه الآراء لم تصمد هي الأخرى أمام الحقائق العلمية الثابتة. وآية ذلك أنه عندما فتح العرب سوريا والعراق عام 635 ميلادية لم يبق «جوستنيان» قبل هذا التاريخ بقرن في الأمبراطورية الرومانية إلاّ ثلاث مدارس رسمية؛ مدرستين في روما والقسطنطينية ومدرسة في بيروت، وقد أغلق مدرسة الإسكندرية في مصر، ومدرسة قيصرية بفلسطين ومن قبل كان قد أغلق مدرسة أثينا[3].

ويحدثنا «كولينيه Collinet» بأن مدرسة بيروت قد تأسست في نهاية القرن الثاني

---

(1) نلّلينو، نظرات في علاقات الفقه الإسلامي والقانون الروماني، المنتقى من دراسات المستشرقين، المرجع السابق ص53.

(2) ڤون كريمر، تاريخ الحضارة في الشرق، ترجمة خوداباكش، 1920، ص447.

(3) Paul Collinet; Histoire de l'école de droit de Beyrouth, Paris, 1925, p.52.

بعد الميلاد أو عند بداية القرن الثالث أيام حكم الأباطرة من أسرة «سيفير» السورية، في عهد عظماء الفقهاء الرومان مثل: «بابينيان، وبولس، وأولبيان، وموديستان». وقد أمَّ العديد من الطلبة الأجانب هذه المدرسة القانونية التي اشتهرت في الشرق حتى أطلق عليها الرومان بـ«الأم المرضعة للقانون»(1).

وعندما جاء «جوستنيان» ورأى ضعف مكانة المدارس القانونية في أنحاء الأمبراطورية ألغى معظمها ولم يستبق منها غير مدرسة بيروت ومدرسة القسطنطينية. وقد بدأ التعليم في مدرسة بيروت باللغة اللاتينية، ثم تحول إلى اللغة اليونانية، وكانت الدراسة بها أربع سنوات. وكان أعظم أدوار هذه المدرسة المشرقة هو العصر الخامس بعد المسيح حيث بعثت الدراسات القانونية فيها بعثاً جديداً. وأصبح للأساتذة فيها شهرة عظيمة حتى لقبوا ممن جاء بعدهم من الأساتذة المعاصرين للأمبراطور «جوستنيان» بالعلماء العالميين، Docteurs Ecuméniques. وكان لهذه المدرسة الفضل في إظهار المدونتين القانونيتين وهما المدونة الجريجريانية Le code Grégarien والمدونة الهرموجينيانية Le code Hermogenien (2).

ويحدثنا الأستاذ «كولينيه» كذلك بأن بيروت تعرضت للعديد من الكوارث الطبيعية، وضربها الزلزال على فترات متعاقبة حتى تم القضاء عليها نهائياً عام 551 ميلادية. وقد ذهب ضحية هذه الزلازل ثلاثون ألف شخص من ضمنهم عدد كبير من الطلاب الأجانب أبناء الأسر النبيلية الذين جاؤوا لدراسة القانون في بيروت، وهكذا أصبحت هذه المدينة خراباً عام 600 للميلاد وقد سقطت في أيدي العرب بسهولة عام 635 ميلادية دون أن تكون مدرسة بيروت قد عادت إلى الحياة برغم أنها قد نُقلت مؤقتاً إلى صيدا عقب خراب بيروت انتظاراً لإعادة إنشائها من جديد(3).

وهكذا عندما فتح العرب سوريا وجدوا بيروت خراباً، ولم تبق مدرسة القانون بها

---

(1) معروف الدواليبي، الوجيز في الحقوق الرومانية، دمشق 1961، ص330.

(2) المرجع السابق، ص330 ـ 333.

(3) Collinet, Histoire de L'école de droit de Beyrouth, op. cit, pp: 55 - 57.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الأستاذين معروف الدواليبي وصوفي أبو طالب عرضا نفس المعلومات في كتابيهما المشار إليهما. وقد اطلعنا على كتاب كولينيه الأصلي بفضل مكتبة جامعة الجزائر التي سمحت لنا مشكورة بتصويره مع مقالة بوسكيه الشهيرة حول «سر تكوين الفقه وجذوره الأصلية» المنشور في المجلة الجزائرية التونسية المغربية للتشريع والفقه.

على قيد الحياة لما أصابها من التدمير هي الأخرى، فكيف يستقيم هذا والرأي القائل بتأثر الفقهاء المسلمين بمعلوماتها ومناهجها القانونية؟. وربما قيل: إن من بين الطلبة الأجانب الذين كانوا يتلقون دراستهم القانونية بمدرسة بيروت مَن هم من العرب قبل الفتح الإسلامي. وعن طريق هؤلاء الطلبة الذين تخرجوا فيها انتقلت القوانين الرومانية إلى الفقه الإسلامي بعد فتح العرب لهذه الأصقاع. والرد على هذا الافتراض سهل يسير، فالرأي الراجح يذهب إلى أن الطلاب الأجانب المنتمين إلى الطبقات النبيلة والملتحقين بجامعة بيروت القانونية هم من الإغريق حالة كون لغة التدريس كانت اليونانية. وذهب الأستاذ «كولينييه» إلى وجود بعض الطلاب العرب بها نتيجة وجود صلات تجارية واقتصادية بين العرب وبيروت[1]. وينفي الأستاذ «صوفي أبو طالب» هذا الرأي، ويرى أنه بالرجوع إلى الوثائق التاريخية التي حفظت لنا أسماء طلاب مدرسة بيروت القانونية نجد أن بضعة أفراد من العرب درسوا القانون في تلك المدرسة. ولكن أسماءهم والوظائف التي شغلوها ونشاطهم القانوني تدل على أنهم من العرب الذين كانوا يقيمون على أطراف الجزيرة العربية على حدود الشام. يضاف إلى ذلك أن الأمية كانت متفشية بين العرب، وبذلك فإنه من الطبيعي ألا نجد طالباً واحداً من أصل عربي خالص يجشم نفسه عناء السفر إلى بيروت لتلقي العلوم هناك[2].

أمّا من ذهب من المستشرقين مثل «أموس وكريمر» ويساندهما إلى حد كبير الدكتور «إبراهيم مدكور»[3] من أن الأوزاعي والشافعي قد تلقيا علومهما الفقهية من

(1) Collinet; Histoire....; op. cit, pp: 28 - 29.

(2) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص54 ـ 55.

(3) ذهب الأستاذ إبراهيم مدكور في كتابه المكتوب باللغة الفرنسية «أرجانون أرسطو في العالم العربي». أن القياس التمثيلي كان موجوداً بصورة تلقائية عند العرب. وأن عمر بن الخطاب استخدمه في رسائله التوجيهية إلى قضاته وولاته. ولكنه يرى أن الأثر اليوناني خاصة الأرسطي كان واضحاً في كتابات الشافعي التي بدأ في تدبيجها عندما كانت حركة الترجمة إلى العربية في أوجها. ويرى أن رسالته الأصولية تدل على تأثره بالمنطق الأرسطي انظر في ذلك: Ibrahim Madkour, L'organon d'artistote dans le monde Arabe, second édition, J. Urin, Paris, 1969, p.261.

وانظر ردنا على هذا الرأي في رسالتنا للدكتوراه المشار إليها آنفاً والتي أثبتنا فيها أن منهج الشافعي هو منهج عربي إسلامي خلافاً للغزالي الذي تأثر بالمنطق اليوناني في كتاباته عن علم أصول الفقه، ص274 ـ 292.

مدرسة بيروت. فإن هذا الرأي لا يستند إلى أسس علمية صحيحة. وآية ذلك أن الأستاذ «فيتزجيرالد» ينفي مثل هذا الرأي نفياً قاطعاً، وإن كان يقرّ بوجود الأوزاعي في الشام وإقامته في بيروت، ولكنه لا يعرف عنه كثيراً، والنقول عنه متعارضة، وقد اختفت مدرسته سريعاً، ولا تأثير لمدرسته أصلاً في الفقه الإسلامي[1].

ونضيف نحن إلى ذلك أن الأوزاعي كان من الفقهاء الذين يأخذون بالحديث ويكرهون الالتجاء إلى الرأي. وقد سرد «شاخت» العديد من مواقفه التي يُحبذ فيها الحديث ويقدمه على «النظر» القياس. ونقل عن «ابن قتيبة» أنه كان يلوم الإمام «أبا حنيفة» ليس لأنه يقول بالرأي فحسب ولكنه يفضله على الأحاديث غير الثابتة[2]. وإذا كان الأمر كذلك فإنه من المستحيل أن يكون الأوزاعي قد تلقى علومه القانونية في مدرسة بيروت ثم لا يستخدم النظر والقياس ويفضل الأحاديث عليها. يضاف إلى ذلك أن مذهب «الأوزاعي» الفقهي قد اندثر نهائياً، ولعل ذلك يعود إلى أسباب سياسية. خاصة أن الدولة العباسية كانت لا تنظر بعين الرضا إلى أية أفكار أو مذاهب فقهية آتية من الشام[3]. وبناء على ذلك فإن فقه «الأوزاعي» لا أثر له في تكوين الفقه الإسلامي أو تطويره.

أمّا بالنسبة إلى الإمام الشافعي فهو قد ولد فعلاً بغزة عام 150 هجرية ولكنه انتقل صغيراً إلى مكة، فتلقى علومه الأولية هناك، ثم تتلمذ على يد الإمام «مالك» وأصبح من أتباعه ـ أي من أتباع مدرسة الحديث ـ ثم انتقل إلى بغداد فتتلمذ على «الشيباني» فأخذ من أتباع الرأي الشيء الكثير، ثم كوّن مذهبه الفقهي المتميز به كما أسلفنا القول فيه. وهكذا لم يثبت عنه أنه ذهب إلى بيروت وتلقى علومه القانونية هناك. وقد أسهبنا الكلام في منهج «الشافعي» لتكوين علم الأصول في رسالتنا للدكتوراه، وأثبتنا بموجبها أن منهجه إسلامي عربي خالص لا أثر للتأثيرات الأجنبية فيه. وبرهنا بالدليل والبرهان خطل الرأي الذي يقول: إنه كان يعرف اللغة اليونانية، وإنه تأثر من خلالها بالثقافة

---

(1) ڤيتزجيرالد، المرجع السابق، وقد ذكره كل من صوفي أبو طالب، في كتابه «بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني»، ص52، والأستاذ محمد يوسف موسى في كتابه: «المدخل لدراسة الفقه الإسلامي» المرجع السابق، ص106.

(2) Schacht, origins op, cit, p.35.

(3) شاكر مصطفى، دولة بني العباس، الجزء الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، 1974، ص69.

الإغريقية، وبالتالي بالقانون الروماني. وهكذا يتضح لنا خطل هذا الرأي القائل: إنه كان أحد طلاب مدرسة بيروت القانونية التي رأيناها قد زالت من الوجود قبل مولده بأكثر من مئتي سنة.

وإذا لم يكن لمدرسة بيروت القانونية أي أثر في تكوين الفقه الإسلامي فهل كانت مدرسة الإسكندرية أحسن حظّاً منها في هذا المجال؟

كانت مدرسة الإسكندرية من المدارس القانونية التي ألغاها «جستنيان» بموجب الدستور الصادر في 16 من ديسمبر سنة 533 ميلادية ولم تعد مركزاً لتدريس العلوم القانونية منذ ذلك التاريخ. وعندما فتح العرب الإسكندرية عام 641 كانت هذه المدرسة قد أغلقت أبوابها منذ ما يزيد على قرن من الزمان. وإذا كان الفقه الإسلامي قد تكوّن ونضج نهائيّاً في القرن الهجري الثاني فتكون هذه المدرسة قد وقَفَتْ عن نشاطها القانوني لمدة تزيد على قرنين من الزمان فكيف إذاً يستقيم القول بتأثر الفقهاء المسلمين من خلالها؟ هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن الرأي القائل باستفادة العرب من مكتبة الإسكندرية الشهيرة بما تحوي من مؤلفات قانونية عظيمة لا يصمد أمام النقد العلمي النزيه ولا أمام الحقائق التاريخية.

إن مكتبة الإسكندرية لا وجود لها عندما فتح العرب الإسكندرية لأن الحريق أتى عليها قبل ذلك الفتح بزمن طويل عندما أحرقها قيصر قبل ميلاد المسيح بدون قصد لأسباب حربية صرفة كما يقول الأستاذ «بتلر»[1]. وإن العرب لم يتسببوا في إحراق مكتبة الإسكندرية التي نشأت على أنقاض المكتبة القديمة لأنها ضاعت في الفتنة الدينية التي حدثت في الإسكندرية في أواخر القرن الرابع الميلادي[2]. وبالتالي فكيف يستطيع فقهاء المسلمين الاطلاع على مراجعها المدوَّنة باللاتينية واليونانية وهي لا وجود لها مع جهلهم لهذه اللغات؟. يضاف إلى ذلك أن المدارس الفقهية الإسلامية العظيمة لم تنشأ في مصر بشهادة المستشرقين أنفسهم ولكنها تكونت بالدرجة الأولى في المدينة والعراق. ومن هنا ينتفي ذلك الرأي القائل بتأثر فقهاء المسلمين بمدرسة

(1) بتلر، فتح العرب لمصر، ترجمة محمد فريد أبو حديد، القاهرة، 1933، ص348 ـ 370، وقد ذكر ذلك صوفي أبو طالب كذلك، وأشار إلى هذا المرجع في كتابه الآنف بيانه، ص58، كما أورد آراء كل من «بلوتارك» و«ديوكاسيوس» حول هذا الحريق.

(2) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص59.

الإسكندرية الفقهية أو بمكتبتها العتيدة التي أتى عليها الفناء قبل دخول العرب مصر بقرنين من الزمان.

فإذا تركنا ذلك كله، وفحصنا ما ذهب إليه المستشرقون من احتواء الفقه الإسلامي للعديد من مصادر القانون الروماني خاصة «الإجماع» لوجدنا أن الأمر عكس ذلك لاختلاف مصادر الشريعة الإسلامية والقانون الروماني وللاختلاف بينهما في النظم والأحكام.

وسنعالج في هذا المطلب اختلاف النظامين الإسلامي والروماني فيما يتعلق بمصادرهما تاركين النقطة الثانية للمطلب القادم.

ولكي ندفع الشبهة القائلة بتأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني خاصة فيما يتعلق بمصادره وخاصة «الإجماع» فإن الأمر يقتضي منا إعطاء نبذة موجزة عن مصادر القانون الروماني في مختلف عصوره وصولاً إلى إيجاد مقابلةٍ بينها وبين مصادر الفقه الإسلامي.

قسّم مؤرخو القانون الروماني أدواره إلى أربعة عصور:

العصر الأول: ويبدأ من تأسيس روما حتى بداية القرن الثاني قبل الميلاد أي من 754 إلى 180 ق.م.

والعصر الثان: يبتدىء من نهاية الجمهورية الرومانية حتى بداية حكم أغسطس عام 29ق.م.

والعصر الثالث: ويطلق عليه اسم الأمبراطورية العليا، ويبدأ من سنة 29ق.م حتى بداية حكم ديوكليتس عام 293 للميلاد.

وأخيراً **العصر الرابع**: وهو ما يطلق عليه الأمبراطورية السفلى، ويبدأ من بداية حكم ديوكليتس عام 293 للميلاد حتى وفاة جستنيان عام 565 للميلاد[1].

وكانت مصادر القانون الروماني في العصر الأول تتمثل في العرف أو عادات الأسلاف، وفي التشريع الذي كانت تصدره مجالس الشعب المئوية، ثم اشتركت معه في إصداره مجالس القبائل التي أُنشئت بعدئذ، ثم شاركت مجالس العامة أيضاً في هذا الاختصاص التشريعي بعد إنشائها هي الأخرى في هذا العهد الروماني، وتطور التشريع

(1) بتصرف شديد A.E. Giffard, précis de droit romain, Paris, 1934, T, 1, p.27-28 .

الروماني في هذه الحقبة حتى صدور قانون الألواح الاثني عشر عام 450 قبل الميلاد[1].

أمَّا مصادر القانون الروماني في عصره الثاني الذي يتبدىء من عام 180 قبل الميلاد وحتى سقوط النظام الجمهوري بظهور أغسطس على مسرح السياسة عام 29 قبل الميلاد فإنها تتمثل في التشريعات الصادرة عن المجالس الشعبية سواء كانت مجالس الشعب المئوية أو مجالس القبائل، وتضم كذلك قرارات مجالس العامة التي أصبح لها قوة التشريع في هذا العهد. وفي منشورات البريتور، وهي المنشورات التي كان يصدرها الحكام الكبار في بداية تولِّيهم لمناصبهم، يضعون فيها برامج خطة سيرهم وطريقة مباشرتهم لمهامهم، وكانت هذه المناشير يطلق على بعضها منشورات دائمة وذلك للاستمرار بالعمل بها طيلة مدة ولاية البريتور. وهناك منشورات طارئة لمواجهة الظروف الجديدة. وقد ساعدت هذه المنشورات على تطوير القانون الروماني على مر الزمان إلاَّ أنها لا تهمنا في هذا المبحث حتى لا نتوسع في شرحها. أمَّا المصدر الثالث للقانون الروماني في هذا العصر فهو «الفقه» وهو الذي يهمنا كثيراً في دراستنا هذه. وقد ظهر في العصر القديم فئة الحكماء «Prudents» وهم من رجال الدين الذين كانوا يقومون بتفسير القانون وإعطاء استشارتهم للمتقاضين. وقد تطورت هذه الاستشارات ولم تعد مقصورة على رجال الدين بل أخذ يزاولها رجال القانون[2]. ومن هنا أصبح هؤلاء الفقهاء يمتهنون العمل القانوني ولكن استشاراتهم وفتاويهم ليست ملزمة للقاضي في هذه المرحلة. ومن خلال طبقة الفقهاء هذه وما نشأ عن أعمالهم من مؤلَّفات قانونية واستشارات قضائية ومدارس فقهية رأى المستشرقون أنها تؤلِّف النواة الأولى لما أطلق عليه بـ «إجماع الحكام» الذي تأثر به الفقه الإسلامي حسب زعمهم.

وإذا انتقلنا إلى عصر الأمبراطورية العليا، فإننا نجد مصادر القانون الروماني تتمثل في العرف، والتشريع الذي يشمل التشريع بمعناه الصحيح خاصة بعد إصدار أغسطس لـ«قوانين جوليا» الشهيرة. وتوصيات مجلس الشيوخ، والدساتير الأمبراطورية، والتعليمات والأحكام القضائية والمنشورات والفتاوى. ولكن المصدر

(1) بتصرف شديد جداً Ibid, op. cit, p.39.

(2) Jean Gaudement, Institutions de l'Antiquité, Paris, p.380.

الذي يهمنا في هذه المرحلة هو «الفقه» الذي أصبح مصدراً حقيقيّاً للقانون بعد أن منح الأمبراطور أغسطس الفقهاء امتياز الإفتاء العام فأصبح لهذه الفتاوى صفة رسمية يلتزم بها القاضي، واستمر هذا الأمر حتى جاء الأمبراطور هادريان، وأعاد تكوين مجلسه الاستشاري وضم إليه الفقهاء، وأصبح يقوم هو بمعاونة المجلس بالإفتاء، ورفض منح امتياز الإفتاء للفقهاء الذين طلبوه، وأصبحت الفتاوى الصادرة من المجلس الاستشاري تصدر باسم الأمبراطور ويتقيد بها القاضي في أحكامه.

ومنعاً من صدور فتاوى متعارضة قرر الأمبراطور هادريان عدم تقيد القضاة بفتاوى الفقهاء الذين يتمتعون بامتياز الإفتاء العام إلاَّ إذا كانوا قد أجمعوا على رأي معين. أما إذا تعارضت آراؤهم فللقاضي أن يختار من بينهم الرأي الذي يروقه[1].

وإذا انتقلنا إلى عصر الأمبراطورية السفلى لوجدنا أن مصادر القانون الروماني تتحدد في الدساتير الأمبراطورية وفي كتابات الفقهاء. وقد اقتصر نشاط الفقهاء في هذه المرحلة على شرح الدساتير الأمبراطورية وتوضيحها، ولم تعد هناك حاجة للقضاة إلى استفتاء الفقهاء كما كان يحدث في العصر العُلْوِي. ولكن بصدور قانون الأسانيد Loi des citations عام 426 ميلادية فقد اعترف لكتابات بعض الفقهاء بقوة القانون بحيث يلتزم القاضي بالأخذ بآرائهم. وقد قسم القانون الفقهاء الذين يجوز الاستدلال بآرائهم إلى فريقين: الفريق الأول ويشمل خمسة فقهاء وهم جايوس Gaîus وبابنيان Papinien وبول Paul وأولبيان Ulpien ومودستان Modestan. وقد أعطى القانون قوة إلزامية لمؤلفات هؤلاء الفقهاء الخمسة وعلى القضاة الالتزام بآرائهم. إلاَّ أنه إذا تضاربت آراء هؤلاء الفقهاء فعلى القاضي أن يأخذ برأي الأغلبية. وإذا تساوى الجانبان وجب اتباع الجانب الذي فيه «بابنيان»، فإن لم يكن لـ «بابنيان» رأي في المسألة فعلى القاضي أن يتبع الرأي الذي يرجحه[2].

أمَّا الفريق الثاني فهو يشمل الفقهاء القدامى الذين نقل عنهم هؤلاء الخمسة، منهم سابنيوس وجوليان واسكافولا وماركلوس. وهؤلاء لا يجوز الاستشهاد بآرائهم إلاَّ إذا وجد مخطوط كتاباتهم أو إذا أشير إلى آرائهم في مؤلفات الفقهاء الخمسة الأوائل.

---

(1) A.E. Giffard; précis de droit Romain, op, cit, p.60.

(2) Ibid, op. cit, p.69.

اعتقد المستشرقون أن هؤلاء الفقهاء الرومان أصبحوا يؤلِّفون على مر الزمان هيئة من المستشارين والمفتين تصبح لآرائهم وفتاويهم القوة الإلزامية للقضاة شريطة أن تكون آراؤهم «متفقة مجتمعة». وهكذا يرون ظهور فكرة الإجماع Consensus في القانون الروماني[1]، والتي استقاها الفقه الإسلامي ـ عندما اعتبر الإجماع مصدراً من مصادره الرئيسة ـ من خلال الثقافة الإغريقية[2].

وإذا كنا نعرف أن «الإجماع» كمصدر من مصادر الفقه الإسلامي يختلف عما أتينا على سرده اختلافاً تاماً، لأنه يستمد فكرته الأساسية وحجته الرئيسة من أحاديث الرسول المختلفة ومن النصّ القرآني في بعض الروايات المنسوبة إلى الشافعي بينما إجماع الرومان Opinio Prodentuim يقوم على اتفاق العلماء على فتوى من الفتاوى أو استشارة من الاستشارات القانونية التي يقدمونها للعامة أو للامبراطور طبقاً لتطوره خلال العصور الرومانية التي أشرنا إليها. كما أن الغاية من الإجماع في الإسلام هي احترام إرادة الجماعة المسلمة في جميع شؤونها وإعطاء قراراتها الإجماعية ما تستحقه من احترام وتنفيذ باعتبار أن الأمة قاطبة لا تجتمع إطلاقاً على خطأ أو ضلالة بينما الإجماع الروماني يتقصر على آراء وفتاوى الفقهاء دون سواهم والغرض منه حصر السلطات التشريعية في يد الأمبراطور ومن يعمل تحت سلطانه، وتجريد آراء الآخرين من كل سلطَة ونفوذ[3].

إن «الإجماع» طبقاً للنظرية الإسلامية هو إجماع الأمة الإسلامية قاطبة على أمر من الأمور الدينية، وقد كان هذا هو الأصل وبالتالي فإنه ليس هناك امتياز في التشريع يُمْنَحُ لطبقة معينة، لأن الأمة بكاملها تشرع لنفسها طبقاً لما تراه من مصلحتها، ولكن عندما اتسعت الأمة الإسلامية، وتعقدت القضايا المطروحة دعت الضرورة إلى الاقتصار على إجماع «الفقهاء المجتهدين» باعتبارهم هم المؤهلين لذلك إذ لا معنى لإجماع الأمة في الأمور الفنية الصرفة التي تحتاج إلى النظر والبحث والتقصي. ولكن هذا الإجماع لا يستند إلى آراء هؤلاء الفقهاء الشخصية بمقدار استناده إلى القرآن والسنة ومصالح الأمة قاطبة، وهو في هذا يختلف اختلافاً جوهرياً عن إجماع الفقهاء الرومان.

---

(1) Ibid, op. cit, p.54 - 55.

(2) Schacht; origins....; op. cit, p.83.

(3) معروف الدواليبي، الموجز في الحقوق الرومانية، المرجع السابق، ص89.

وإذا كانت المحاكم الرومانية أصبحت ملزمة بآراء الفقهاء الرومان الذين خولت القوانين لآرائهم هذه القوة الملزمة فإن هذه الآراء يجب أن تؤخذ بالإجماع وإلاَّ رُجِّحَ الجانب الذي فيه بعض مشاهير الفقهاء، ومن هنا كانت الأحكام الرومانية تصدر بطريقة آلية فكانت الآراء تحصى ولا توزن(1).

بينما الإجماع في النظرية الإسلامية لا يعتمد على جَمْع آراء الفقهاء المجتهدين للعمل بحكم الأكثرية وإنما يقتضي اتفاقهم جميعاً على القضية المطروحة أمامهم وإلاَّ لما تحقق الإجماع إذ ربما يكون الصواب في جانب الرأي المخالف للأكثرية.

إن مفهوم الإجماع الروماني لا يتصل إطلاقاً بإجماع علماء المسلمين، فربما يكون متشابهاً لرأي أحد العلماء الكبار «كأحد مؤسسي المدارس الفقهية» مثلاً. ولكن رأي العالم المجتهد وحده لا يعتبر إجماعاً مهما سما صاحبه وبلغت شهرته الآفاق في العلم والمعرفة، إذ العبرة بإجماع العلماء المجتهدين لا بإجماع الفرد وحده، وهذا يختلف عن القانون الروماني الذي يمنح لآراء بعض الفقهاء سلطة التشريع والإلزام. كما أن إجماع الفقهاء الرومان لم يصل أبداً من الناحية الفنية إلى السمو والرفعة كالإجماع الإسلامي الذي شهد له «شاخت» بالعظمة الفنية. وأخيراً فإننا لا نعرف بأية وسيلة انتقل الإجماع الروماني إلى الفقهاء المسلمين حتى قلدوه ونهجوا على منواله خاصة أن الإجماع الإسلامي لا بد من أن يستند إلى القرآن أو السنة. وهكذا نرى أن مفهوم الإجماع هو مفهوم إسلامي خالص لا أثر فيه للقانون الروماني كما حاول المستشرقون إثبات خلاف ذلك.

ونحن إذ عرضنا عليك مصادر القانون الروماني، وركزنا بصورة خاصة على الإجماع في كلا القانونين، فإن مصادر الفقه الإسلامي الأخرى ليست بخافية على أحد وتتركز بصورة أساسية في القرآن ثم في السنة الثابتة ثم في الإجماع ثم في القياس ثم في العديد من المصادر الفرعية الأخرى، وهكذا نرى اختلاف مصادر الفقه الإسلامي عن القانون الروماني. ويتميز الاختلاف كذلك بينهما في تفرقة القانون الروماني بين القانون والدين، وقد بدأ الانفصال بينهما اعتباراً من القرن الرابع قبل الميلاد. وحتى بعد أن أصبحت المسيحية الدين الرسمي للامبراطورية الرومانية فإن القانون استمر وضعيّاً لم يتأثر بالتعاليم المسيحية وبقي بعيداً عن الصبغة الدينية، خلافاً للفقه

---

(1) Giffard, précis de droit Romain, op. cit, p.64.

الإسلامي الذي انْبَنَتْ أحكامه على المبادىء الأخلاقية دون أن تفصلها عن المعايير الدينية، وقد نتج عن ذلك مبادىء قانونية لا نظير لها في القانون الروماني مثل مبدأ التعسف في استعمال الحق، ومبدأ النزول على حكم الضرورة.

ويرى «بوسكيه Bousquet» أن الفقه الإسلامي طبقاً لما سطره الفقهاء هو مجموعة من المعتقدات والقانون والأخلاق والدين والقواعد الخاصة بسلوك الناس وأعمالهم، وهذه الأمور مرتبطة بعضها ببعض، ومن هنا صعوبة الحديث عن «قانون» إسلامي لأن مفهوم «القانون» لم يكن واضحاً في ذهن الفقهاء المسلمين خاصة أنهم يرون أن القواعد الدينية هي التي يجب أن تحكم الجماعة الإسلامية. فكل فعل سواء أكان متعلقاً بالمعاملات أو الشعائر يجب أن يتحلى بالمبادىء الخلقية والدينية على حدٍّ سواء، وهذا أمر يتعارض بشدة مع روح القانون الروماني الذي يفصل بوضوح بين القانون والدين الأمر الذي يرفضه فقهاء الإسلام لأنه يتعارض وجوهر نظامهم[1].

ويذهب «بوسكيه» إلى القول باختلاف الفقه الإسلامي عن القانون الروماني من حيث طرح الأول للمسائل الفقهية المفترضة والتخيلية، والبحث عن حلول لها، مع إثرائها بالمناقشات المجردة المشوبة بالتفاصيل والتفريعات الكثيرة الأمر الذي لا وجود له في القانون الروماني الذي يعالج القضايا الواقعية، وهذا الاختلاف يسمح لنا بالتشديد على أن الفقه الإسلامي ليس مديناً في روحه ومضمونه للقانون الروماني بشيء[2].

أمَّا الأستاذ «فيتزجيرالد» فيرى أن هناك اختلافاً واضحاً بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني من حيث اللغة الفقهية الإسلامية، ومن حيث الكتابة والاعتداد بها من عدمه. وأخيراً من حيث اختلاف الطابع والمقصد في كلا النظامين.

أمَّا بالنسبة إلى اللغة الفقهية الإسلامية فإنه لا يكاد يوجد لفظ واحد مستعار من اللاتينية أو الإغريقية في جميع القاموس الضخم للفقه الإسلامي، كما أنه لا يوجد في الأدب الفقهي الإسلامي أدنى ذكر لمصدر روماني علمي، وهذا وحده ينفي فكرة كل استعارة مباشرة أو مقصودة من القانون الروماني.

---

(1) Bousquet; Le Mystère de la formation et des origines du Fiqh, op. cit, p.71.

(2) Ibid, op. cit, p.71.

أمَّا من حيث الاعتداد بالكتابة من عدمه، فإن «فيتزجيرالد» يرى أن الكتابة لم تكن تحتل منزلة كبيرة في الفقه الإسلامي قبل العثمانيين. لأن كل عمل قانوني كان ينبغي أن يحصل شفوياً متى كان ذلك ممكناً، وهكذا أصبحت قيمة الشهادة الكتابية أقل من الشهادة الشفوية، وإن فكرة التوثيق غير معروفة بالكلية عند فقهاء الشريعة في القرون الأولى للنظام الإسلامي. وهذه الأمور مخالفة للقانون الروماني الذي ينص على ضرورة التوثيق كما في الوصية الرومانية بشهودها السبعة أو وثيقة الطلاق العبرية، وهذه الفكرة تنفي في حد ذاتها تلك الاستعارة المزعومة، ومن هنا يمكن الجزم بعدم وجود مؤثرات أخرى غير ما ذهب إليه الكتاب المسلمون بكل دقة، والقول بغير ذلك يكون افتراضاً لا حقيقة له.

وأخيراً فإن الفقه الإسلامي يختلف من حيث طابعه ومقاصده عن القانون الروماني، فالشريعة الإسلامية عبارة عن نظام من المسائل الفقهية الدقيقة نُظِرَ إليها من حيث علاقة النفس الإنسانية الخالصة بالله، ولهذا فهي تشمل العبادات وحتى المعاملات التي تضمها كالبيع والرهن مثلاً نراها كثيراً ما تسمح بمظهر الاتفاق بين الطرفين فيما بينهما على وجه يجعل لها صبغة دينية. بينما يقوم القانون الروماني على التجرد والطابع العلمي البحت، وهو من صنع الفقهاء القانونيين[1].

وعندما يتعرض «بوسكيه» لتلك المتشابهات والاستعارات المادية بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني والتي أكّد «جولدزيهر» و«سنتلانا» بموجبها تأثر الأول بالتالي فإنه ينفي هذا التأثر جملة وتفصيلاً. ويرى أن «جولدزيهر» «العظيم» نفسه لم يميز بين الاستعارات المادية والروحية بين النظامين القانونيين وهو أمر ذو أهمية بالغة لإثبات هذا التأثير. أمَّا ما ذهب إليه «سنتلانا» من تلك المقَابَلاتِ التي عقدها بين ما ورد في كتاب «خليل الفقهي» وبين القانون الروماني فإن «بوسكيه» يرفضها جملة وتفصيلاً، ويصرح بأنه حتى ولو قام الفقهاء المسلمون بنسخ هذه الأمثلة من القانون الروماني فإن مبدأ التأثير لا يبقى قائماً دوماً بين النظامين القانونيين. وبعد أن يأتي «بوسكيه» بأمثلة عن كيفية استعارة القوانين الأجنبية بعضها من بعض كترجمة القانون

---

(1) Fitz Gerald, the alleged debt of Islamic Law to romain Law, op. cit.

ذكره محمد يوسف موسى في كتابه «المدخل لدراسة الفقه الإسلامي»، المرجع السابق، ص112 ـ 111.

التركي المدني للقانون السويسري، واستعارة القانون المدني الألباني من القانون الفرنسي فإن هذا الوضع هو الذي يسمح للعلماء بالقول بوجود استعارة بين هذه الأنظمة. أما فيما يتعلق بالفقه الإسلامي فإن مثل هذه الاستعارة لم تحصل بينه وبين القانون الروماني وبالتالي فإن عبقرية الفقه لا تدين لهذا القانون الروماني بشيء[1].

وأخيراً بقيت لنا شبهة أخيرة يجب التعرض لها وإيضاحها والرد عليها وهي: هل تأثر الفقه الإسلامي بكتب الكنيسة المسيحية الشرقية التي قام رهبانها بترجمة بعض الكتب القانونية الرومانية أو تأليفها؟.

ينفي الأستاذ «نللينو» هذه الشبهة جملة وتفصيلاً، ويرى أن الرأي الأقرب إلى الصواب هو أنه عندما دخل العرب الشام لم تستمر المؤسسات القضائية في أعمالها وربما فوضت واجباتها إلى أهل الكنيسة في أكثر النواحي. ويضع «نللينو» هذه الفرضيات على هيئة تساؤلات لا كونها حقائق علمية ثابتة. ثم يرى أن معظم موظفي الروم في الإدارة والمحاكم القضائية والذين يعرفون لوحدهم المعلومات القانونية قد هجروا البلاد عندما بدأت حملات العرب على أقاليمهم. ويتساءل كذلك: ألاَ تكون المؤسسات القضائية قد سلمت وفوضت أعمالها إلى أهل الكنيسة في الشرق وهم المعروفون بقلة ثقافتهم القانونية؟. وبعد هذه التساؤلات يعرض أقوال من ذهبوا إلى تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني ويجد فرضياتهم تلك لا تتفق مع الحقائق العلمية، لأن هذا التأثر لو فرضنا صحة حدوثه فلا بد من أن تكون الإدارة القضائية استمر عملها بأسلوب منظم في القرن الأول بعد الفتح العربي. وإن الفاتحين الجدد قد اعتنوا بالإدارة القضائية لمصلحة رعيتهم غير المسلمة.

ويرى «نللينو» أن الحقيقة خلاف ذلك، لأن المسلمين لم يتدخلوا في أمور أهل الذّمة. وذلك طبقاً للأوامر القرآنية القاضية بأن يكون لكل ملّة قانونها. ثم إن العرب لم يستفيدوا إطلاقاً من المحاكم العدلية التي استمرت تحت إدارة الأساقفة والربيين[2].

وعندما يتحدث «بوسكيه» عن إمكانية تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الكنسي، فإنه يرى الفكرة أكثر تشويقاً من تأثره بالقانون الروماني أو الفارسي لأن كلا النظامين

---

(1) بتصرف كبير Bousquet, Le Mystère; op. cit, p.72 - 73 .

(2) نللّينو، نظرات في علاقات الفقه الإسلامي بالقانون الروماني، المرجع السابق، ص54 ـ 55.

يعتمدان على الدين، ولكن خِلاَفَ هذا الأساس الديني فإنه لا يرى تشابهاً بين القانونين بل إن الاختلاف أكثر وضوحاً بينهما، وتتمثل هذه الاختلافات في عدة نقاط منها: إن طبيعة القانون الكنسي لا تتمتع بالديمومة والثبات. لأن الكنيسة تسمح دوماً بتطوره وتغييره طبقاً لمقتضيات الظروف كما فعلت في نظام الزواج مثلاً بينما يتميز الفقه الإسلامي بالدوام والثبات والاستقرار. ومنها: إن تكوين الفقه الإسلامي يختلف اختلافاً جذرياً عن تكوين القانون الكنسي، القانون الكنسي ليس نتاج مؤلفات الفقهاء واجتهاداتهم، فالقرارات الحبرية لها أهميتها الحاسمة في هذا الخصوص، بينما لا يمكن القول بوجود أي نص من أي مصدر كان في الفقه الإسلامي عدا القرآن والحديث، ولم تكن هناك أية سلطة مدنية أو دينية حاولت إلغاء قرارات العلماء، إضافة إلى أن الأحكام القضائية في الإسلام لا تتمتع بسلطة التشريع. ومنها: إن الشريعة الإسلامية تعالج جميع مناحي الحياة البشرية من العبادات والمعاملات والأخلاقيات وغيرها فهي تنظم هذه الأمور مجتمعة، بينما يتمتع القانون الكنسي بهذه الشمولية التي تمتاز بها الشريعة الإسلامية. فهو لا يهتم بتنظيم المسائل المدنية، ولا يحتكر التشريع وليست لأحكامه عالمية التطبيق على رعايا الكنيسة وأتباعها، وهكذا فإن الكنيسة مثلاً لا ترى ضيراً من تطبيق أحكام الميراث الإسلامي على أي كاثوليكي، وهو الأمر المطبق فعلاً على مسيحيي الشرق، كما أن قوانين الكنيسة لا علاقة لها بتنظيم قواعد السلوك الأخرى ككيفية الأكل والسواك واللباس وغيرها. وأخيراً فإن القانون الكنسي يتصف بالطابع القانوني الصرف أكثر من الفقه الإسلامي لتأثره في هذه الناحية بالقانون الروماني. فلا علاقة له بالقواعد الخلقية، ثم إن المفتي المسلم يفتي برأيه في المسائل الأخلاقية والقانونية بينما لا يتمكن المتخصص بالقانون الكنسي من إعطاء رأيه في هذه المسائل وبالتالي فإنه ليس محتاجاً في أن يكون متخصصاً بعلم العقيدة أو الأخلاق، وهكذا فإن مجال كل قانون يختلف عن الآخر[1].

هكذا أتينا إلى نهاية هذا المطلب الذي تعرضنا فيه لآراء المستشرقين حول أصالة الفقه الإسلامي. وحاولنا أن نرد على من يقول بتأثر الفقه الإسلامي بالقوانين والشرائع الأجنبية من خلال آراء المستشرقين الآخرين الذين ذهبوا إلى عكس ذلك، وبالتالي فإن أحكامنا تتصف بالحيادية والحقائق العلمية تاركين حجج هؤلاء القوم يقارع بعضها

(1) Bousquet, Le Mystère, op. cit, p74 - 75.

بعضاً حتى يتمكن القارىء من إصدار حكمه عليها لوحده، محاولين في أثناء ذلك نقد وتحليل وإيضاح العديد من المسائل التي عرضناها حتى نحيط بالموضوع من جميع جوانبه.

وإذا كنا قد درسنا في هذا المطلب علاقة الفقه الإسلامي بالشرائع اليهودية، والقانون الروماني والقانون الكنسي من حيث إمكانية حصول التأثير والتأثر بينها عن طريق إجراء المطابقات والمقابلات بين بعضها بعضاً. وعن طريق التعرض للمنابع التي قيل إنه عن طريقها تسرب القانون الروماني إلى الفقه الإسلامي فإن الوقت قد حان لدراسة أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما وهو ما سنراه في المطلب القادم.

المطلب الثاني

أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني

أثبتت لنا دراستنا في المطلب الأول من هذا المبحث أن الفقه الإسلامي لم يتأثر بالقوانين والشرائع الأجنبية خاصة الشريعة الموسوية والقانون الروماني. ورأينا أن من أنكر هذا التأثير ليس الفقهاء والمؤلفون العرب فحسب ولكن كذلك العديد من المستشرقين الآخرين الذين درسوا هذه المسألة من جميع جوانبها، ووصلوا إلى نتيجة مفادها استحالة هذا التأثير والتأثر لتلك المميزات والخصائص التي يتمتع بها الفقه الإسلامي التي تدل على أنه قد نشأ علماً ونظاماً قانونياً عربياً إسلاميّاً خالصاً حتى مع وجود العديد من أوجه الشبه بينه وبين القوانين الأجنبية الأخرى، لأن التشابه في الفكر الإنساني أمر طبيعي لا فرق فيه بين الأمم جميعاً، فالعقل الإنساني السليم يتشابه في كثير من ألوان التفكير دونما حاجة إلى تفسير هذه الظاهرة بالأخذ والتقليد[1].

لقد درسنا في المطلب السابق تلك الأفكار والنظريات الاستشراقية التي حاولت البرهنة على تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني عن طريق المدارس القانونية الرومانية الموجودة في الشام كمدرسة بيروت وكتلك الموجودة في مصر كمدرسة الإسكندرية، وكذلك من خلال سير المحاكم الرومانية في هذه الأقاليم ونظمها

---

(1) محمد يوسف موسى، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص96.

القانونية والقضائية. وبرهنا على خطل الرأي وعدم صحته من الناحية التاريخية والموضوعية. وتعرضنا للشبهة القائلة: إن أهم الفقهاء المسلمين الذين قامت على أكتافهم الحركة الفقهية الإسلامية الكبرى كالشافعي والأوزاعي كانوا طلبة في مدرسة بيروت القانونية ودحضناها هي الأخرى بالدليل والبرهان العلميين. وعرضنا تلك الأفكار التي تحاول البرهنة على استمداد الفقه الإسلامي لنظرية الإجماع في الشريعة اليهودية والقانون الروماني وأثبتنا عدم صحتها هي الأخرى. وأشرنا إلى آراء بعض المستشرقين الذين حاولوا البرهنة على أثر القانون الروماني في الفقه الإسلامي من خلال التشابه بين بعض النظم القانونية الموجودة فيهما كالقاعدة القائلة: إن «البيّنة على من ادعى واليمين على من أنكر». وقاعدة تحريم أخذ مال الغير بغير حق، وقاعدة «الولد للفراش»، والتشابه بين النظامين القانونيين في سن البلوغ والرشد، وفي بعض أحكام المعاملات التجارية كالإجارة والبيع، والتفريق بين البيع والمقايضة. وكالقول: إن نظام الشفعة الإسلامي مأخوذ عن نظام الاسترداد المعروف في القانون البيزنطي، وإن الوقف الإسلامي الخيري متأثر بنظام المؤسسات الدينية البيزنطية، وأن نظام الوقف الأهلي متأثر بنظام الاستئمان الروماني وغيرها من القواعد الأخرى التي قيل إنها متشابهة في كلا القانونين.

سندرس في هذا المطلب أوجه الاتفاق والاختلاف بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، وسنحاول إثبات أن وجود التشابه في حد ذاته لا يدل إطلاقاً على تأثر الشريعة الإسلامية بالقانون الروماني لأن القواعد القانونية الكلية كتحريم القتل بدون حق، وتحريم السرقة والزنا وغيرهما، ترتكز على مبادىء العدل الأولية فهي واحدة في العالم مهما اختلفت الأنظمة القانونية وتعددت مصادرها، فالحضارات المختلفة تتشابه دوماً في قواعدها الكلية وتتشابه أحياناً في أحكامها الجزئية إذا كانت هذه الأحكام مبنية على علل ومصالح واحدة[1].

نعم، إن المماثلات بين أحكام معينة من القانون الروماني في عهد جستنيان، وبين تلك الأحكام المقررة في الفقه الإسلامي عديدة متوفرة، بل وتبدو في بعض الأحيان مدهشة كما يقول «نلّلينو»[2]. ولكنه يجيب على من يتخذ من هذه المماثلات

---

(1) صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الأحكام، المرجع السابق، ص254.

(2) نلّلينو، نظرات في علاقات الفقه الإسلامي بالقانون الروماني، المرجع السابق، ص51.

دليلاً للبرهنة على تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني من أنهم أهملوا الاختلافات التي قد توجد بين مذهب وآخر، وهي أحياناً ذات أهمية فيما بين مذاهب أهل السنة الأربعة. فإذا كانت هناك مماثلة بين رأي مذهب وبين القانون الروماني، فربما لا يكون تشابه بين رأي المذاهب الثانية في بعض المسائل وبين القانون الروماني. وبسبب هذا ذكر بعض الذين لم يعرفوا العربية مثل «داريست Darest» و «كوهلر Kohler» خصائص مذهب واحد من المذاهب كأنها عناصر نموذجية في الفقه الإسلامي. كما أن القائلين بهذه الحجية يصطادون بكل جهد المتشابهات، ويهملون الإشارة إلى الاختلافات التي تصير محكًّا بين قيمة المتشابهات وقدرها. وأخيراً فإن هؤلاء القوم أهملوا الفرق العظيم الذي يوجد بين الغرب القديم وبين العالم الإسلامي في تصور القانون ومصادره. فقد توجد أمثلة من الأفكار والمؤسسات التي كانت راسخة ومنتشرة في العالم الهلليني الذي فتحه العرب، هذا العالم الذي قيل إن حضارة المسلمين قد تأسست عليه. ومع ذلك فإن هذه الأفكار والمؤسسات لم تنجح في النفاذ إلى الفقه الإسلامي. ومثال ذلك؛ إنه من المعروف أن البيع والشراء عند اليونان عقد فعلي Contrat reel ولكن مذاهب الفقه الإسلامي أجمعت على أنه عقد لازم بالقول Contrat consensuel.

وليس هذا الاختلاف ناتجاً عن أن المسلمين رجعوا إلى القانون الروماني القديم. ولا عن أنهم فرقوا بين عقد بالفعل وعقد بالقول، بل إن هذا مبني على الآية القرآنية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[1]. وعندما استولى العرب على أخصب مقاطعات الدولة الرومانية وجدوا فيها الرهن العقاري شائعاً. ولم يدخل هذا النظام القانوني إلى الفقه الإسلامي إلاّ في زماننا هذا سبب التشريع الإسلامي[2]. وباختصار فإن المتشابهات لا تدل إلاّ على ما بين البشر من وحدة أساسية في التفكير كما يقول «سنتلانا»[3].

لقد أشرنا في المطلب السابق باقتضاب إلى ما قيل من تشابه بين الفقه الإسلامي

(1) سورة النساء، الآية: 29.

(2) نلّلينو، المقال السابق، ص51 ـ 52.

(3) D. Santillana: Code civil et commercial Tunisien (avant-propos). Tunis; 1988 p.XII.

والقانون الروماني في لغة التعبير وفي بعض الاصطلاحات القانونية، وحاولنا البرهنة على عدم صحتها. وسنحاول في هذا المطلب بيان ما قيل عن التشابه في الأفكار القانونية ثم نحدد بدقة تلك الاختلافات العميقة بينهما حتى نثبت استقلالية وأصالة الفقه الإسلامي.

فمن بين مواضع الشبه التي يستدل بها على تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني تلك القاعدة الثبوتية القائلة: «البيّنة على من ادعى واليمين على من أنكر».

عُرفت هذه القاعدة عند العرب الجاهليين، وهي قاعدة تفيد أن الأصل في الإنسان براءة الذمة وعدم المسؤولية، وهذا الأصل متفق عليه في جميع الشرائع، ومنصوص عليه في القوانين الرومانية واليونانية. وقد قيل: إن «قس بن ساعدة الإيادي» أحد الخطباء المشهورين والحكماء المعروفين، هو الذي وضع هذه القاعدة فصارت سنة منذ ذلك اليوم[1]. وقد أقر الإسلام هذه القاعدة كما أقر غيرها من القواعد المتعلقة بأصول المحاكمات لأنها أصول تتفق والمنطق والعدل. وقد وجدت القاعدة الرومانية الشبيهة بها والقاضية بأن المدعي هو المكلف بالإثبات، وأن المنكر لا يلزم بإثبات، وأن المدعى عليه بدفعه الدعوى يصبح مدعياً[2]. ومعنى ذلك أنك إذا ادعيت على شخص ديناً فأنت المكَلَّفُ بالإثبات لأنك مدّع، وقبل أن تثبته ما على المدعي سوى الإنكار، وعند إثباته إذا ادعى البراءة وجب عليه إثباتها لأنه أصبح مدعياً بها[3].

وهكذا فإننا نستطيع الجزم بأن هذه القاعدة كانت في الأصل مطبقة لدى الجاهليين قبل الإسلام، وأنها عبارة عن مثل عربي قديم أُثْبِت في الحديث الشريف «**البيّنة على من ادعى واليمين على من أنكر**»[4]. ومن المعروف أن الأحاديث النبوية أقدم تاريخاً من الفتوحات الإسلامية في البلاد التي كانت خاضعة للامبراطورية

---

(1) الميداني، الأمثال، الجزء الأول، ص 99.

(2) Actori in coumbit onus Propandi Negantis naturali rotione nulla est propatio Reus in exceptione Fit actor.

(3) أحمد نشأة، رسالة الإثبات، دار الفكر العربي، القاهرة، الجزء الأول، 1972، ص70.

(4) رواه السيوطي، في الجامع الصغير رقم 3225 و3226، نقلاً عن الترمذي والبيهقي؛ ذكره صبحي محمصاني، في كتابه «فلسفة التشريع الإسلامي» المرجع السابق، ص249.

الرومانية. ومن ثم فإنها ليست مقتبسة من القانون الروماني بالرغم من وجودها فيه هو الآخر وذلك لما بين البشر من وحدة أساسية في التفكير.

أشرنا في المطلب السابق إلى أن «شاخت» أشار إلى التشابه بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني في مسألة التفريق بين البيع والمقايضة. ويرى الدكتور «صبحي محمصاني» أن هذا التشابه وهمي، لأن القانون الروماني فرق بين البيع، أي مبادلة المال بالنقد، وبين المقايضة، أي مبادلة المال بالمال، فالبيع كان من العقود الرضائية، التي كانت تنعقد بمجرد الإيجاب والقبول أي مجرد رضى الطرفين المتعاقدين. ولكن المقايضة كانت من فئة العقود «غير المسماة». وهذه لم يكن الرضى وحده كافياً لانعقادها، بل إنها كانت تستوجب فوق ذلك تنفيذ العقد من قِبَلِ أحد المتقايضين. أما الفقه الإسلامي فإنه لا يعرف هذا التفريق الشكلي لأنه يعتبر المقايضة نوعاً خاصاً من أنواع البيع الرضائي. ثم إن عقدي البيع والإجارة وإن تشابها في كلا الشريعتين من ناحية بعض أحكامهما العامة، بسبب ارتكاز هذه على مبادىء التبادل الاقتصادي والمعاملات التجارية التي استوجبت وجودها، إلا أن في العقدين اختلافاً في أحكام تفصيلية أخرى كخيار الرؤية، وغيره من الأمور العديدة[1].

ومن ضمن المتشابهات التي تستخدم للدلالة على تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني نظام الوقف كما ذهب إلى ذلك «شاخت» الألماني و«بوسي Bussi» الإيطالي. وقد ذهبا إلى القول: إن نظام الوقف الإسلامي وضعت أسسه وشروطه الفنية خلال القرن الثاني الهجري وبذلك فإن الوقف الخيري قد تأثر بنظام المؤسسات الدينية Fideicommisum، وإن نظام الوقف الأهلي تأثر بنظام الاستئمان Familiai[2].

ويذهب الفقيه الإيطالي Bussi خلاف الرأي السابق، ويراه نظاماً إسلاميّاً أصيلاً. كما أن فقهاء المسلمين يرونه مشتقًّا من الأرض التي أصابها «عمر» بخيبر فأتى إلى الرسول يستأمره فيها فقال له: إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها. فتصدق بها عمر

(1) صبحي محمصاني، فلسفة التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص249 ـ 250.

(2) a - Schacht; Introduction....; op. cit, p.28.

b - Morand, Etudes de droit Musulman Algerien, Alger, 1910, p.250.

على ألاَّ يباع أصلها ولا يبتاع ولا يورث ولا يوهب. فتصدق بها عمر في الفقراء وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضعيف، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف أو يطعم صديقاً غير متمول فيه[1]. كما استدل الفقهاء على أصل وجود الوقف بالأحاديث النبوية التي تدل على فضل الصدقات الدائمة كقول الرسول: «**إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلاَّ من ثلاثة أشياء، صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له**»[2]. واستدلوا كذلك بما روي عن جابر بن عبد الله أنه قال: «ما أعلم أحداً من المهاجرين والأنصار كان له مال إلاَّ حبس من ماله صدقة مؤبدة لا تشترى ولا توهب ولا تورث»[3]. وقد استمر عمل الأمة الإسلامية من أيام الصحابة والتابعين ومن بعدهم على اعتبار الوقف لازماً فكان ذلك إجماعاً منهم على ذلك.

فالوقف هو نظام إسلامي خالص لا علاقة له بالقانون الروماني ولا حتى بالفقه الجاهلي الذي أبطل القرآن الوقف الذي كانوا يأخذون به طبقاً لنص الآية الكريمة: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[4].

وهكذا فإن الوقف بمعناه الشرعي يعتبر تشريعاً إسلامياً لم يكن أهل الجاهلية يعرفونه. كما أنه لم يكن مستمداً من القانون الروماني لأن إقرار الوقف صدر عن واقعة عمر وعن أحاديث الرسول وهذه المسائل حصلت بطبيعة الحال قبل فتوح الشام وتنتفي بالتالي أية حجة تريد إرجاعه إلى القانون الروماني.

أمَّا عن التشابه الذي لاحظه بعض المستشرقين بين نظام الوقف الخيري ونظام المؤسسات الدينية فهو تشابه ظاهر كما يقول «صوفي أبو طالب». فالقانون البيزنطي عرف نظام مؤسسات الكنيسة والمؤسسات الخيرية التي تقوم على رعاية الفقراء والمحتاجين والعجزة فتخصص لها مجموعة من الأموال لصرفها في وجوه البر، وهذا هو نفس الوضع بالنسبة إلى الوقف الخيري الإسلامي. ولكن هذين النظامين مختلفان

---

(1) عبد الجليل القرنشاوي، دراسات في الشريعة الإسلامية، منشورات جامعة قار يونس، ص254 ـ 255، بدون تاريخ.

(2) الشوكاني، نيل الأوطار، ج6، ص22.

(3) ابن قدامة، المغني، ج5، ص544.

(4) سورة المائدة، الآية: 103.

من حيث الوسائل الفنية التي استخدمها كل من النظامين القانونيين لتحقيق هذا الغرض المشترك. فالقانون الروماني اعترف لهذه المؤسسات بالشخصية المعنوية بينما لم يعرف الفقه الإسلامي مبدأ الشخصية المعنوية فجعل الأموال الموقوفة على حكم ملك الله[1].

أمّا مَنْ ذهب إلى القول بأن نظام الوقف الأهلي الإسلامي يشابه نظام الاستئمان البيزنطي فهو مخطىء في ذلك. لأن نظام الاستئمان البيزنطي يقوم على أساس أن شخصاً يوصي بماله أو بجزء منه إلى شخص آخر ويكلفه في نفس الوصية برد ذلك المال ـ كله أو بعضه ـ إلى أشخاص يعينهم له في الوصية. بينما نظام الوقف الأهلي الإسلامي يقوم على ما وقف ابتداء على شخص معين أو أشخاص معينين ولو جعل آخره لجهة بر عامة سواء أكان الموقوف عليهم معينين بالذات أو كانوا معينين بالوصف[2].

ومن ضمن المتشابهات التي تستخدم للدلالة على تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني نظام الشفعة. فقد ذهب الأستاذ «بوسي Bussi» الإيطالي إلى أن نظام الشفعة المقرر في الفقه الإسلامي مأخوذ عن نظام الاسترداد Protimses البيزنطي[3]. وقال بعضهم الآخر: إن فقهاء المسلمين اتخذوه كنموذج لهم في نظام الشفعة. ولكن هذا التشابه ليس صحيحاً، فنظام الشفعة كان معروفاً لدى الجاهليين، فكان الرجل في الجاهلية إذا اشترى حائطاً أو منزلاً أو شقصاً من حائط أو منزل أتاه جاره أو شريكه فشفع له أن يوليّه إياه ليتصل الملك أو يندفع عنه الضرر حين يشفعه فيه فسمي لذلك شفعة[4]. وهكذا فإن نظام الشفعة الإسلامي مقرر لمصلحة الشريك في العقار أو الجار، وهو قائم على أساس منع الضرر عن الشركاء أو الجيران، بينما يقوم نظام الاسترداد البيزنطي هو الآخر على دفع الأذى عن الناس. ولكنه يختلف مع الفقه الإسلامي من حيث التطبيق والشروط. فالقانون الروماني يلزم صاحب حق الحكر، إذا

(1) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص150.

(2) عبد الجليل القرنشاوي، المرجع السابق، ص8296

(3) Bussi, Ricerche introno alle raltioni Fraritratto bizantino e Musulmano; Milano. 1933. ذكره صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص147.

(4) المرجع السابق، ص148، ويرى أبو طالب أن شاخت يذهب إلى هذا الرأي.

أراد بيع حقه، بالحصول على موافقة مالك الأرض المستحكرة، ولهذا الأخير الخيار بين أمرين: له أن يرفض الموافقة على البيع، وفي هذه الحالة يلتزم هو بشراء حق الحكر بنفس الثمن الذي عرضه عليه المشتري، وإمَّا أن يوافق على البيع وله في هذه الحالة الحق في الحصول على رسم قدره اثنان في المئة من الثمن من المشتري[1].

ومن ضمن المسائل التي يقال فيها بالتشابه بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني مسألة سن البلوغ والرشد. ولكن هذا التشابه ليس صحيحاً. فالفقه الإسلامي يعتبر الإنسان كامل الأهلية متى وصل إلى مرحلة البلوغ التي تتعين بظهور العلامات الدالة عليه سواء على الرجل أو المرأة. بينما يذهب القانون الروماني إلى أن الشخص الذي تقلّ سنه عن الخامسة والعشرين ناقص الأهلية، والمرأة هي الأخرى تعتبر كذلك حتى وإن ظهرت عليها علامات البلوغ الطبيعية، بل إنها تخضع لنظام الوصاية الدائمة. وقد استمر العمل بهذا الوضع حتى القرن الخامس الميلادي فأصبحت المرأة بعدئذ كاملة الأهلية عند بلوغها سن الرشد. وكان القانون الروماني يفرض القوامة على من تقلّ سنه عن خمس وعشرين سنة وذلك بموجب أحكام قانون «بليتوريا» الصادر حوالي سنة 192 قبل الميلاد والذي كان ـ وإن لم ينص على سن الرشد أو يحددها بالخامسة والعشرين فما فوق ـ قد نص على عقاب من يخدع القاصر دون الخامسة والعشرين في معاملته مستغلاً حداثة سنه وقلة درايته. ولكن «جوستنيان» اعتبر كل من لم يبلغ الخامسة والعشرين قاصراً ناقص الأهلية كالصبي تماماً، وهكذا أصبح نظام القوامة إجبارية، واستمر العمل بهذا الوضع حتى قرر الأمبراطور «قسطنطين» إعطاء الحق للقاصر عند بلوغه سن العشرين إن كان ذكراً وثماني عشرة سنة إن كان أنثى أن يطلب رفع القوامة عنه وإزالة نقص أهليته بشرط أن يثبت حسن تدبيره وقدرته على إدارة أمواله. ومع ذلك فإنه يحرم من بعض التصرفات كالهبة وبيع المنقولات الثمينة والأموال الثابتة إلاَّ إذا بلغ الخامسة والعشرين من عمره. أمَّا في الشريعة الإسلامية فإن الوضع يختلف تماماً، لأن الفقه يعتبر الإنسان كامل الأهلية متى وصل إلى مرحلة البلوغ وذلك بظهور أماراته الطبيعية عليه وسواء أكان ذكراً أم أنثى لا فرق بينهما.

إن المتشابهات التي أتينا على ذكرها وغيرها بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني لا تدل على استمداد أحدهما من الآخر أو تأثره به، ولكنها ـ كما قلنا ـ عبارة

---

(1) المرجع السابق، ص149.

عن تشابه في الأفكار الإنسانية بصورة عامة. غير أن الاختلافات بينهما تكمن في عدة قضايا أساسية تظهر لنا بوضوح وجلاء أصالة الفقه الإسلامي واستقلاليته بصورة جذرية عن القانون الروماني، لأن المتشابهات بين القانونين ـ على فرض صحتها ـ ليست إلا يسيرة ولا تستحق الذكر، ثم إن مجرد الشبه في حد ذاته لا يدل على الاقتباس كما قال «بوسكيه»[1]، وبذلك فإن العبرة ليست بوجود بعض الموافقات، لكن العبرة بأهمية هذه المواضع بالقياس إلى مواضع الفروق وهي أساسية وكثيرة ويطول بنا المقام لذكرها وسنقتصر على إيراد بعضٍ منها للتدليل على أصالة الفقه الإسلامي وعدم اقتباس أحكامه من القانون الروماني.

فلو أخذنا قانون الأحوال الشخصية في القانون الروماني ووضعناه تحت مجهر الفحص والتحليل لرأيناه يختلف اختلافاً جذريّاً عما هو منصوص عليه في الفقه الإسلامي. فقد عرف الرومان نوعين من الزواج أحدهما يطلق عليه الزواج مع السيادة والآخر يسمى الزواج بدون سيادة.

فالزواج مع السيادة Cummanu ينعقد بإحدى طرق ثلاث، طريقتان منها رسميتان والثالثة غير رسمية. فالطريقة الأولى يطلق عليها الزواج الديني حيث يتم عادة في معبد «جوبيتر» وبعد إتمام الطقوس الدينية والنطق بعبارات معينة أمام عشرة من الشهود وبحضور الكاهن الأعظم يتم الزواج. أما الطريقة الثانية فيتم الزواج بموجبها عن طريق الشراء أو الزواج المدني. ويسمى هذا النوع أحياناً «زواج العامة» تمييزاً له عن الزواج بالطريقة الأولى التي تقتصر عادة على طبقة الأشراف. أمّا الطريقة الثالثة فيتم الزواج بموجبها عن طريق المعاشرة Usus، فإذا عاشر الزوج زوجته مدة سنة كاملة أكسبته السيادة على زوجته، وتشبه هذه الطريقة اكتساب الملكية بمضي المدة. فكما أن واضع اليد لا يصبح مالكاً إذا انقطعت مدة وضع يده، فكذلك الزوج لا يكتسب السيادة على زوجته إذا غابت ثلاث ليال متتابعة خارج منزل الزوجية قبل انتهاء السنة. وهو ما يسمى بانقطاع الثلاث الليالي المنصوص عليه في قانون الألواح الاثني عشر[2].

(1) Bousquet, Le Mystère de la formation et des origines du Fiqh, op. cit, p.73.

(2) د. رضا فرج، دروس في القانون الروماني، محاضرات ألقيت على طلبة السنة الأولى من كلية الحقوق، 1965، بنغازي، ص209 ـ 210.

ويشترط في صحة الزواج مع السيادة الرضا والبلوغ وأهلية الزواج، فإذا تحققت هذه الشروط تنتقل الزوجة بمقتضى هذا الزواج من عائلتها الأصلية إلى عائلة زوجها وتفقد صلتها بها وتدخل في عائلة زوجها باعتبارها بنتاً لها. ويترتب على ذلك كله سقوط جميع الحقوق المترتبة على القرابة المدنية بينها وبين عائلتها من إرث ووصاية وقوامة. وتدخل في عائلة زوجها بصفة نهائية وتخضع لسيادته إن كان مستقلاً بحقوقه أو لسيادة صاحب السلطة عليه إذا كان خاضعاً لغيره بصفتها بنتاً له وأختاً لأولاده، وترث من زوجها على هذا الاعتبار(1).

أمّا النوع الثاني من الزواج الروماني فإنه يطلق عليه الزواج بدون سيادة Sine Manus حيث يتم باتفاق الطرفين دون تدخل أحد من رجال الدين أو الحكام القضائيين. ويتم هذا الزواج بدون أية شكليات أو رسميات، ولكنه يختلف عن الزواج مع السيادة بالمعاشرة لأنه يسبق بالخطبة أولاً، ثم بزفاف الزوجة إلى منزل الزوجية في حفل شعبي يقدم إليها الماء والنار. وهذا الزفاف ـ باعتباره نوعاً من الإشهار ـ يعتبر ركناً من أركان عقد الزواج إذ لا يكفي لانعقاده مجرد اتفاق الطرفين على إبرامه. كما أن هذا النوع من الزواج يتميز بعقد المهر الذي يحتوي على الأموال التي تجلبها الزوجة إلى بيت الزوجية. وينتج عن هذا النوع من الزواج بقاء الزوجة ضمن عائلتها الأصلية عكس الزواج مع السيادة، غير أنها مطلوب منها الإخلاص المطلق لزوجها وإلاّ تعرضت للقتل من طرفه في حالة ثبوت واقعة الزنا عليها. وقد تراوحت العقوبة المقدرة لهذه الجريمة ارتفاعاً وانخفاضاً طبقاً للقوانين المختلفة التي شرعت لها.

وهكذا فإن الزواج الروماني وآثاره وطريقة عقده يختلف اختلافاً جذريّاً عمّا هو مقرر في الفقه الإسلامي الذي يعتبر الزواج عقداً وضعه الشارع ليفيد حل استمتاع كل من الرجل والمرأة بالآخر على الوجه المشروع(2).

وقد جرت العادة أن يسبق الزواج الخطبة وهذا يشابه الزواج بدون سيادة في القانون الروماني، ولكن الخطبة تعتبر في الشريعة الإسلامية تمهيداً للزواج قصد تعرّف الطرفان بعضهما إلى بعض وإتمام الإجراءات الأخرى. أمّا أركانه فهي: العاقد، والمعقود عليه والإيجاب والقبول. والإيجاب والقبول يتم بعدة طرق فقد يكون لفظاً أو

(1) المرجع السابق، ص212 ـ 213.

(2) زكي الدين شعبان، الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص57.

كتابة أو إشارة. وقد يقتضي إتمام الزواج وجود ولي شرعي على اختلاف في ذلك، ولكن التشريعات الحديثة عدلت في الغالب الأعم عن الولي المجبر للبالغة العاقلة استناداً إلى المذهب الحنفي. ويشترط لصحة الزواج في الشريعة الإسلامية الشهادة على الزواج وهو على خلاف فيه أيضاً. فالجمهور يرى أن الشهادة شرط في الزواج لا يتم بدونها استناداً إلى بعض أحاديث الرسول التي تذهب إلى ذلك. وهناك فقهاء آخرون مثل «ابن أبي ليلى» و«أبي ثور وأبي بكر الأصم» يرون عدم شرط الشهادة في الزواج ولو لم يحضره سوى الزوجين، ولكل فريق حجته. كما يشترط لصحة الزواج ألاَّ تكون المرأة محرمة على الرجل تحريماً فيه شبهة أو اختلاف وإلاَّ اعتبر العقد باطلاً لا يترتب عليه أي أثر من الآثار. والشرط الآخر لصحة الزواج أن تكون صيغة العقد خالية من التوقيت وإلاَّ انقلب إلى زواج المتعة الذي تحرمه المدارس الفقهية المختلفة وتبيحه الشيعة الإمامية الاثني عشرية، ولكلٍّ حجة. وأخيراً فإن الشريعة الإسلامية تشترط ـ لكي يكون عقد الزواج صحيحاً ـ ألاَّ يكون قد أبرم تحت الإكراه والتهديد مهما كان نوعه، وأن يكون بمهر، وعدم تواطؤ الزوج مع الشهود على كتمان الزواج[1].

وهكذا نلاحظ اختلاف الزواج بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني الأمر الذي يدل ـ بما لا ريب فيه ـ على عدم تأثر الأول بالثاني أو استناده إليه في تقرير أحكامه الشرعية، ذلك أنه لو كان ذلك صحيحاً لظهر هذا التأثير واضحاً جليّاً في عقود الزواج والطلاق لأنها أقرب شيء إلى الإنسان.

ولو قمنا بدراسة مقابَلَةٍ للطلاق في كلا النظامين القانونيين لوجدنا الاختلاف بينهما شاسعاً هو الآخر. وآية ذلك أن انقضاء الزواج بالسيادة طبقاً للقانون الروماني يتم عند ارتكاب الزوجة لبعض الجرائم كالزنا والتسميم وتزييف مفاتيح المنزل وادعاء الولادة كذباً. ولا يحق للزوجة المطالبة بالطلاق مهما كانت الأسباب. ويتم الطلاق بإجراءات مقابلة للتي تم بها الزواج. فإذا حدث الزواج بالطريق الديني فإن الطلاق يتم في حفلة دينية أيضاً. وإذا تم بطريق الشراء أو المعاشرة يقع الطلاق ببيع الزوجة بطريق الإشهاد إلى مشتر صوري يحررها بعد ذلك من سلطته وهي ذات الطريقة التي يستخدمها رب الأسرة إذا أراد تحرير ابنته[2].

---

(1) المرجع السابق، ص110 ـ 126، باختصار شديد وتصرف كبير.

(2) د. رضا فرج، دروس في القانون الروماني، المرجع السابق، ص213.

أمَّا الزواج بدون سيادة فإنه ينقضي طبقاً لأحكام القانون الروماني إجبارياً: عن طريق وفاة أحد الزوجين أو بفقده حالة الحرية وهو ما يطلق عليه «الموت المدني» من الدرجة القصوى، أو بفقده حالة الوطنية أي الموت المدني من الدرجة الوسطى، وإمَّا بفقد صفته العائلية أي الموت المدني بالدرجة السفلى. واختيارياً: عن طريق الطلاق بحيث ينقضي الزواج بانقطاع المعاشرة سواء بإرادة الطرفين أو بأحدهما أو أي شخص ممن يجب الحصول على رضاهم لصحة الزواج لأن القاعدة في هذا الوضع هو أنه ـ لكي يستمر الزواج ـ يجب أن تستمر العناصر التي تكوِّنه[1].

وهكذا ترى أن الطلاق الروماني يخالف ما هو منصوص عليه في الشريعة الإسلامية. التي تبيح للزوج وحده إيقاع الطلاق مع إعطاء الزوجة هذا الحق أيضاً في حالات محددة كالخلع أو عن طريق التفريق بينهما بواسطة القضاء كالتفريق لعدم الإنفاق والتفريق للعيب، والتفريق للضرر، وسوء العشرة، والتفريق لغيبة الزوج، والتفريق لحبس الزوج، والتفريق بسبب الإيلاء، والتفريق بسبب اللعان. كما أن آثار العدة تختلف في كلام النظامين وذلك طبقاً لما أتينا على بيانه في المطلب السابق.

ولا يقتصر الاختلاف بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني في مسائل الأحوال الشخصية على الزواج والطلاق فحسب ولكن الاختلاف يبين أكثر وضوحاً فيما يتعلق بنظام التبني. فالشريعة الإسلامية ألغت هذا النظام الذي كان معمولاً به في العصر الجاهلي وبعد واقعة زواج الرسول عليه السلام من زينب بنت جحش الزوجة السابقة لابنه بالتبني زيد بن حارثة فأُلغِيَ هذا النظام نهائيّاً في الإسلام. أمَّا في القانون الروماني فإن نظام التبني Adaptio يحتل مكاناً واسعاً فيه لأهميته الكبرى للرومان في تلك العصور كتخليد اسم العائلة وعبادة الأسلاف التي هي من أقدس الواجبات على رب الأسرة، ولتخفيف قسوة الأحكام المتعلقة بالقرابة المدنية التي لا تعترف بأية قرابة إلاَّ بصلة الدم ولتحقيق أغراض سياسية كالحصول على الجنسية الرومانية، أو منح صفة الأشراف لأحد أفراد العامة لتولي منصب الحكم أو لاختيار وارث للعرش في بعض الأحيان.

ميّز القانون الروماني بين نوعين من التبني أحدهما يطلق عليه اسم Adogatio أي تبني الشخص المستقل بحقوقه بحيث يكون خاضعاً لسلطة غيره. فيدخل بموجب

---

(1) المرجع السابق، ص216 بتصرف كبير.

هذا النوع من التبني رب أسرة في عائلة رب أسرة آخر، وهو مقصور على الذكور دون الإناث، ويخضع لإجراءات شكلية معقدة كموافقة المجالس الشعبية ورجال الدين عليه، والقيام بإجراءات واسعة بشأنه، وإذا تمت الموافقة عليه يعلن هذا التبني في حفل ديني عام. فإذا استوفى هذا النوع من التبني شروطه الشكلية والموضوعية يدخل المُتَبَنَّى في عائلة المتبنِّي فيأخذ اسمه، ويعتنق ديانة عائلته، وتمتد هذه الآثار إلى أموال أسرته الجديدة مع بعض التغييرات التي حصلت عليها في العصور اللاحقة.

أمّا النوع الآخر من التبني في القانون الروماني فيطلق عليه اسم Adoptio أي تبني الشخص الخاضع لسلطة غيره سواء أكان ذكراً أم أنثى، ولا يترتب على هذا النوع من التبني انقضاء عائلة المُتَبَنَّى أو فناء ديانته. ويخضع هذا النوع من التبني إلى إجراءات شكلية عويصة لا داعي لسردها. فإذا تمت هذه الإجراءات دخل المتبنَّى كأحد فروعه في الدرجة المبيّنة في وثيقة التبني ويخضع لسلطته الأبوية. ويخرج بموجب ذلك من عائلته الأصلية ومن ديانته الأصلية ويعتبر غريباً عن عائلته وعشيرته الأصلية. وقد أدخلت إصلاحات جستنيان بعض التعديلات على هذا النظام إلاّ أن القانون الروماني يعترف بهذا النظام خلافاً للشريعة الإسلامية التي ألغته جملة وتفصيلاً كما أسلفنا. وهذا الاختلاف الجوهري على هذا الحكم يدل على عدم تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني.

فإذا تركنا الزواج والطلاق والتبني وتعرضنا لنظام الإرث في كلا القانونين لوجدنا اختلافاً جوهريّاً بينهما.

يختلف نظام الإرث في القانون الروماني عنه في الفقه الإسلامي، فالأول نظم هذا النظام طبقاً لمرسومي «جستنيان» الصادرين عام 548 بحيث تكون جهات الاستحقاق في الميراث هي: جهة الفروع ويؤول إليهم كل الإرث ويحجبون مَنْ عداهم من الأقارب دون تفرقة بين الذكور والإناث مع تطبيق قاعدة قيام الفرع مقام أصله. وفي حالة عدم وجود الفروع تنتقل التركة إلى الأصول ويشاركهم فيها الإخوة الأشقاء لا فرق في ذلك بين الذكر والأنثى. وفي حالة عدم وجود فروع ولا أصول للمتوفى ينتقل الإرث إلى الحواشي لا فرق في ذلك بين الذكر والأنثى أيضاً.

بينما تقرر الشريعة الإسلامية نظاماً آخر للميراث يختلف اختلافاً جذرياً مع القانون الروماني، بينما لا توزع التركة طبقاً للشريعة الإسلامية إلاّ بعد سداد الديون.

وجعل القانون الروماني ذوي الأرحام في مرتبة العصبات بعكس الفقه الإسلامي الذي جعلهم في مرتبة أدنى، كما أنه لا يأخذ بقاعدة قيام الفرع مقام أصله في الإرث بعكس الحال في القانون الروماني[1].

وقد ذهب بعضهم إلى القول: إن نصيب الأنثى المحدد بنصف نصيب الذكر في الفقه الإسلامي هو من تطبيقات القانون الروماني ومبثوث في مدونة «جوستنيان»[2]. ونحن نرى أن هذا القول ليس صحيحاً، فالقاعدة في القانون الروماني هي مساواة الذكر بالأنثى في الميراث سواء في حالة وجود الفروع، أو في حالة انتقال التركة إلى الأصول، أو عند انتقالها إلى الحواشي. كما أن مدونة جستنيان خالية من هذا الحكم بتاتاً. يضاف إلى ذلك أن أصل هذا الحكم الذي يعطي للذكر ضعف الأنثى يرجع إلى أحكام الجاهليين قبل الإسلام. فقد قيل: إن أول من أدخل هذا النظام الإرثي هو «عامر بن جشم بن غنم بن حبيب» الملقب بـ «ذي المجاسد»، لأن العرب كانت متفقة على توريث البنين دون البنات، فورّث «ذو المجاسد» بناته، وهو الذي قرر أن للذكر مثل حظ الأنْثَيَين وقد وافق حكمه حكم الإسلام[3].

وكما يختلف الفقه الإسلامي عن القانون الروماني في أحكام الزواج والطلاق والتبني والميراث يختلف معه كذلك في إقرار السلطة الأبوية ومصادرها، فالقانون الروماني يعتبر وجود ثلاثة مصادر لهذه السلطة وهي: الولادة من زواج شرعي، والتبني، وأخيراً منح البنوة الشرعية للولد الناتج من معاشرة غير شرعية. وقد تحدثنا آنفاً عن كيفية الزواج والتبني ولم يبق لنا إلاَّ التعرض للحالة الثالثة التي أدخلت للقانون الروماني عن طريق الديانة المسيحية. فتمنح البنوة الشرعية للأولاد المولودين من

---

(1) أ ـ صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المصدر السابق، ص 144 ـ 145، باختصار شديد.
ب ـ عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، الطبعة الرابعة، مطبعة بغداد، 1969، بغداد، ص85 ـ 86.
جـ ـ د. صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، المرجع السابق، ص251 ـ 252.

(2) ذكر هذا القول أحد المتدخلين في ندوة «نحو مشروع حضاري إسلامي معاصر» المنعقدة في مالطا من 15 إلى 19 من شهر نوفمبر 1989م شفوياً.

(3) د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الخامس، المرجع السابق، ص480. وقد نقل هذا الحكم عن «المحبر» ص236.

معاشرة غير شرعية عن طريق الزواج اللاحق بين المرء وخليلته. وإذا تعذر ذلك سواء بوفاة الأم مثلاً أو بزواجها من آخر بعد معاشرة فإن البنوة الشرعية تمنح بناء على طلب من الوالد وبقرار من الامبراطور إذا توافرت بعض الشروط ولم يوجد أولاد شرعيون حتى لا تمس حقوقهم في الميراث. أمّا الطريقة الثالثة لمنح البنوة الشرعية فإنها تتم عن طريق نذره إلى المجالس البلدية. وقد تقررت هذه الطريقة في عهد «تيودور» الثاني و«فانتيان الثالث» عام 443 ميلادية لضمان الحصول على أعضاء لهذه المجالس. فكانت المجالس البلدية مكلفة بتحصيل الضرائب، وكانوا يسألون عن جبايتها من أموالهم الخاصة بغير راتب أو أجر. وكان الناس يتهربون من عضويتها نظراً لفداحة الضرائب المكلفين بجبايتها وكراهية الناس لهم. فاهتم الأباطرة ـ لهذه الأسباب ـ للحصول على أعضاء لهذه المجالس بكل الوسائل ومن ضمنها منح البنوة الشرعية لمن يهبه أبوه الطبيعي لعضوية المجالس البلدية. وكان يجب على الأب الذي يهب ابنه بهذه الطريقة أن يمنحه مقداراً معيناً من المال هو نصاب العضوية في هذه المجالس[1].

فإذا تحققت مصادر السلطة الأبوية بإحدى الطرق الثلاث المشار إليها فإنها تمتد لتشمل أفراد أسرته جميعاً حتى أحفاده من أولاده وبناته، وتدوم طوال حياة رب الأسرة ما دام متمتعاً بالشخصية القانونية ولا تنتهي إلاَّ بخروج الولد من الأسرة بتحريره أو بتبنيه أو بزواج البنت زواجاً مع السيادة. وهذه السلطة مطلقة فهي تمتد إلى أشخاص الأبناء وإلى أموالهم أيضاً ولكنها خففت قليلاً في العصور اللاحقة نتيجة تطور المجتمع الروماني.

أمّا في الفقه الإسلامي فإن مصدر السلطة الأبوية ينحصر في الولادة من زواج شرعي لأنه لا يعترف بنظام التبنيّ، ولا بمنح البنوة الشرعية. كما أن السلطة الأبوية لا تمتد إلى الأبد لأنها تنتهي ببلوغ الابن سن الرشد، ولا تعطي للأب حق تملك الأموال التي تؤول إلى الابن كما هو الشأن في القانون الروماني[2].

فإذا انتقلنا من بيان اختلاف الفقه الإسلامي عن القانون الروماني في الأحوال الشخصية إلى نظام الأموال وجدنا اختلافاً كبيراً في هذا المجال أيضاً.

لقد أشرنا آنفاً إلى اختلاف القانون حول نظام الوقف والشفعة بالرغم ما قيل في التشابه بينهما. وما علينا إلاَّ التعرض باختصار لطرق انتقال الملكية في كلا النظامين.

---

(1) د. رضا فرج، المرجع السابق، ص202.

(2) صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص143.

فالقانون الروماني ينقل الملكية عن عدة طرق منها طريقة الإشهاد Mancipatio والدعوى الصورية Injure Cessio وهاتان الطريقتان لا نظير لهما في الفقه الإسلامي. كما يبيح القانون الروماني انتقال الملكية إجبارياً بالتقادم إذا توافرت فيه شروط معينة. أما الفقه الإسلامي فإنه لا يعترف بسقوط الحق أو باكتسابه عن طريق التقادم[1].

أمَّا فيما يتعلق بحقوق الارتفاق، فإن القانون الروماني قسمها إلى حقوق الارتفاق العينية، وهي عبارة عن تكاليف مقررة على عقار لمصلحة عقار آخر، وحقوق ارتفاق شخصية وهي تلك الحقوق المقررة لمصلحة شخص معين على مال مملوك للغير سواء أكان عقاراً أو منقولاً. ويبيح القانون الروماني الاحتجاج بهذه الحقوق العينية أو الشخصية في مواجهة العامة.

والفقه الإسلامي يعرف حقوق الارتفاق العينية شأنه في ذلك شأن القانون الروماني ولكنه يختلف عنه فيما يتعلق بحقوق الارتفاق الشخصية. فالقانون الروماني يرى أن حق الارتفاق الشخصي هو حق مقرر على مال الغير الأمر الذي أدَّى إلى القول بأن هذا الحق لا يعتبر جزءاً من الملكية.

أمَّا الفقه الإسلامي فإنه نظر إلى حقوق الارتفاق باعتبارها حقوقَ ملكيةٍ. فالفقه يقسم الملك إلى ملك تام وملك ناقص. فالملك التام هو ملك رقبة الشيء ومنفعته، والملك الناقص هو ملك المنفعة وحدها أو ملك الرقبة دون المنفعة. فالملك الناقص ملك يشمل الرقبة وحدها، كحق انتفاع المستأجر بالعين بالمؤجرة مع بقاء ملكية الرقبة للمالك الأصلي. ويشمل الملك الناقص أيضاً ملك المنفعة وحدها ملكاً عينياً أي يكون الملك تابعاً للعين لا للشخص المستفيد، مثل حقوق الارتفاق كحق الشرب والمرور وغيرها. وبالتالي فإن حكم هذه الحقوق يكون مماثلاً لحكم حقوق الارتفاق العينية في القانون الروماني. والصورة الثالثة للملك الناقص تتحدد في ملك المنفعة وحدها باعتبارها حقاً شخصياً مثل ملك منفعة العين المستأجرة أو المستعارة أو الموصى بالانتفاع بها أو الموقوفة على شخص معين[2].

---

(1) المرجع السابق، ص152.

(2) أ ـ المرجع السابق، ص157.

ب ـ عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، ج1، معهد البحوث والدراسات العربية، 1967، ص34.

وإذا أجرينا مقابَلَةً بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني في مجال الالتزامات، وجدنا البون بينهما شاسعاً. فالقانون الروماني يتميز بالشكلية في إبرام العقود لأنه لا يعتد في بداية الأمر بالاتفاق المجرد الذي لا تنشأ عنه دعوى. ثم ظهرت بعدئذ مجموعات أخرى من العقود مثل: العقود العينية، والعقود «الرضائية»، والعقود غير المسماة، والاتفاقات البريتورية، والاتفاقات الشرعية أو الامبراطورية. وفي العصر العلمي، كان يلتزم الأفراد وقت إبرام عقد من العقود باختيار عقد ينتمي إلى إحدى هذه المجموعات دون أن يكون لهم إنشاء حق جديد لا ينتمي إلى إحداها[1].

حدث تطور هام في العصر البيزنطي إذ بدأت القوانين تعترف بالإرادة الضمنية أو الصريحة للمتعاقدين خاصة في مجال العقود غير الرسمية. وأخذ مبدأ سلطان الإرادة يلعب دوره في إنشاء العقود ما دام لم يتجاوز الحدود التي رسمها القانون لذلك العقد، بل أصبح في مقدور سلطان الإرادة عن طريق اتفاق صريح، أن يغير من الآثار الطبيعية للعقد. وبرغم ظهور هذا الاتجاه الذي يأخذ بمبدأ سلطان الإرادة فإن الرومان حتى في عصر «جستنيان»، لم يقرروا الأخذ بذلك المبدأ[2].

أمّا بالنسبة إلى الفقه الإسلامي فهو لا يعرف الشكليات أو الرسميات في العقود، ويكفي لانعقادها توافر الرضا لدى الطرفين المتعاقدين. وهو كما قال عنه «نلّلينو» إن العقد في الفقه الإسلامي هو عقد لازم بالقول Contrat Consensuel حالة كونه مبنيّاً على العديد من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية[3].

فالعقد في الفقه الإسلامي عبارة عن ارتباط الإيجاب الصادر من أحد العاقدين بقبول الآخر على وجه يثبت أثره في المعقود عليه. أي أن الإيجاب والقبول وحدهما كافيان لتكوين العقد دونما حاجة إلى أية إجراءات أخرى شكلية أو رسمية. وهذه القاعدة مبنية على القواعد الخلقية التي تأخذها الشريعة الإسلامية بعين الاعتبار خلافاً

(1) Schultz, classical Roman Law, Oxford, 1951, p.471. ذكره الدكتور صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص159.
(2) صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص159.
(3) نلّلينو، نظرات في علاقات الشريعة الإسلامية بالقانون الروماني، المنتقى من دراسات المستشرقين، المرجع السابق، ص52.

للقانون الروماني الذي هو بالرغم من عراقته لم يصل إلى تقرير العقد بهذا الشكل كقاعدة عامة حتى في آخر مراحل تطوره[1].

وإذا كان القانون الروماني قد عرف مجموعات معينة من العقود فإن الفقه الإسلامي يكون عقداً مشروعاً. إلاّ أن هذا الأمر ليس على إطلاقه كما يتبادر إلى الذهن منذ الوهلة الأولى. لأن الفقه الإسلامي يرسم حدوداً لا يمكن تخطيها لإرادة الطرفين مستمدة من الأحاديث النبوية مثل الحديث القائل «**الصلح جائز بين المسلمين إلاّ صلحاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً، والمسلمون على شروطهم إلاّ شرطاً حرّم حلالاً، أو أحلّ حراماً**». وهذه الاستثناءات الواردة على حرية التعاقد في الشريعة الإسلامية تجاري ما يمكن أن نطلق عليه في الوقت الراهن بـ «النظام العام». إذ إنه بالرغم من الاعتداد بالرضا كشرط لتكوين العقد إلا أن هذا العقد لا ينصرف إلى أمور تحلّ حراماً أو تحرم حلالاً. ويجري نفس الاستثناء على العقد التي يجب أن يراعى فيها النظام العام كتحريم العقود الربوية وتحريم عقود الغرر وغيرها من العقود التي لا يبيحها الفقه الإسلامي. وما عدا ذلك فإن الفقه لا يتطلب أية إجراءات شكلية أو رسمية لإبرام العقود مهما كان نوعها باستثناء «رضا الطرفين». وهكذا فإن الأصل في الفقه الإسلامي هو حرية التعاقد في حدود النظام العام، إلاّ أن كثرة القواعد التي تعتبر من النظام العام تضيق من هذه الحرية[2].

وإذا بحثنا موضوع التفرقة بين الحقوق العينية والحقوق الشخصية بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني وجدنا أن الأخير يفرق بينهما منذ القدم، بناء على تصوره الخاص لنظام الدعاوى التي قسمها إلى دعاوى عينية ودعاوى شخصية. فأطلقوا اسم دعوى الرهان العينية على الدعوى التي يطالب فيها الشخص بتقرير سلطته على شيء، واسم دعوى الرهان الشخصية إذا كان يطالب بتقرير سلطته على شخص. وكان من نتيجة تقسيم الدعاوى إلى عينية وشخصية تقسيم القانون الروماني الحقوق إلى عينية وشخصية كذلك نظراً لاختلاط الدعوى بالحق الذي تحميه عند الرومان. فالحق

---

(1) د. عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص41، بتصرف شديد.

(2) أ ـ د. عبد الرزاق السنهوري، المرجع السابق، ص81.

ب ـ د. شفيق شحاته، النظرية العامة للالتزامات في الشريعة الإسلامية ص 125 ـ 130.

الشخصي عبارة عن رابطة قانونية بين شخصين، دائن ومدين، يستطيع بمقتضاها الدائن إجبار المدين على إعطاء شيء أو على القيام بعمل أو على الامتناع عن عمل. أمَّا الحق العيني فهو عبارة عن سلطة يمنحها القانون لشخص معين على عين معينة[1].

لا يعرف الفقه الإسلامي التمييز بين الحق العيني والحق الشخصي. بينما عرف القانون الروماني هذا التمييز بين الحقين كما أسلفنا القول. وهو دليل واضح على أن الفقه الإسلامي لا تربطه أية صلة بالقانون الروماني، لأن لكل فقه صناعته التي يتميز بها. إذ لو كان التأثير واضحاً بين النظامين القانونيين لانتقل التمييز بين الحق العيني والحق الشخصي إلى الفقه الإسلامي كما انتقل إلى عمل قانون اشتق من القانون الروماني[2].

وإذا كان الفقه الإسلامي لا يعرف التمييز بين الحق العيني والحق الشخصي فإنه يميز صراحة بين العين والدين، وهذا التقسيم يقوم على أساس الذمة. فيقول العلماء: إن الدين يتعلق بذمة المدين، أمَّا العين فلا تتعلق بالذمة، بل يكون الحق ـ عينيّاً كان أو شخصيّاً ـ متعلقاً بالعين ذاتها. وقد نشأ عن هذا التقسيم «نظرية الذمة» في الفقه الإسلامي. وملخصها أن الذمة في الفقه الإسلامي هي وصف شرعي يفترض الشارع وجوده في الإنسان، ويصير به أهلاً للإلزام وللالتزام، أي صالحاً لأن تكون له حقوق وعليه واجبات. وهذه الصلاحية يسميها الفقهاء بـ «أهلية الوجوب» لأن الأهلية هي عبارة عن صلاحية الإنسان للحقوق والواجبات المشروعة. وهكذا تكون الصلة وثيقة بين الذمة وأهلية الوجوب. فالذمة هي كون الإنسان صالحاً لأن تكون له حقوق وعليه واجبات وأهلية الوجوب هي هذه الصلاحية ذاتها[3].

وتبدأ الذمة ببدء حياة الإنسان وهو جنين فتكون له ذمة قاصرة، ثم عندما يولد حيّاً تتكامل ذمته شيئاً فشيئاً حتى تصير كاملة، وتصبح ملازمة له حتى تنتهي بوفاته.

وعندما تبلورت نظرية «الذمة» في الفقه الإسلامي على النحو الآنف بيانه، نظر الفقهاء إلى الحقوق المختلفة من هذه الناحية، فإذا تعلق الحق بذمة المدين سمي ديناً، أما إذا تعلق بعين الذات سمي عيناً. ويكون الحق متعلقاً بذمة المدين إن كان محله من

(1) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص163.

(2) د. عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، ج1، ص19.

(3) عبد الرزاق السنهوري، نظرية الحق، المرجع السابق، ص20.

النقود أو جملة من الأشياء المثلية، كما في القرض حيث يلتزم المقترض برد مبلغ من النقود أو أشياء مثلية يكون قد اقترضها من المقرض، وكما في عقد البيع حيث يلتزم المشتري بدفع ثمن نقدي أو أشياء مثلية إلى البائع، فإذا ورد الحق على عين معينة بالذات سمي عينيّا سواء لتمليكها أو تمليك منفعتها أو لحفظها أو لتسليمها[1]. أمّا الدين فمحله مبلغ من النقود أو جملة من الأشياء وهو بالتالي ليس سوى صورة من صور الحق الشخصي، ومن ثم فإن الدين لا يتعلق بعين معينة بالذات، ولكنه يتعلق بالذمة باعتبارها هي محل الحقوق والواجبات جميعاً. ونتج عن التمييز بين تعلّق الدين بالذمة، وتعلق العين بالعين عدة أمور منها: إن الالتزام بالدين يحتاج في استيفائه إلى وساطة المدين، أمّا الالتزام بالعين فينصب على العين ذاتها ولا حاجة فيه إلى هذه الوساطة. ومنها: إن الدين تتبعه المطالبة. إذ إن وساطة المدين تقتضي مطالبته، أمّا العين فلا وساطة فيها ولا مطالبة. ومنها: إن الدين يرد عليه الأجل وتصح به المقاصة ويجوز فيه الإبراء، أمّا الالتزام بالعين وهو متصل بها مباشرة فكالحق العيني لا يتصور فيه أجل ولا مقاصة ولا إبراء[2].

وهكذا اختلف القانون الروماني عن الفقه الإسلامي فيما يتعلق بالتمييز بين الحقوق العينية والحقوق الشخصية. فالأول يميز فيهما تمييزاً واضحاً وقد تأثرت به في هذا الصدد جميع القوانين التي اشتقت منه، خلافاً للفقه الإسلامي الذي لا يعرف هذا التمييز فيكون البعد بينهما واسعاً والتأثير لا محل له على الإطلاق، وهذا أكبر دليل على عدم استمداد الفقه الإسلامي لأحكامه من القانون الروماني.

وهناك خلاف جوهري بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني فيما يتعلق بنظرية الإثراء بلا سبب. فالقانون الأخير يعترف بمبدأ الإثراء بلا سبب ويتوسع فيه. وقد اعترف بهذا المبدأ منذ مراحله الأولى من تطوره، بل لعله قد عرفه واعترف به قبل اعترافه بالعمل المشروع وبالعقد.

أمّا الفقه الإسلامي فإنه لا يعترف بمبدأ الإثراء بلا سبب إلاّ في حدود ضيقة. فلو عمّر أحد الشريكين الملك المشترك بلا إذن شريكه، يكون متبرعاً لا رجوع له عليه بما

---

(1) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص164.

(2) عبد الرزاق السنهوري نظرية الحق، المرجع السابق، الجزء الأول، ص24.

صرفه على العمارة، ولو أن زرعاً كان بين اثنين. فغاب أحدهما وأنفق الآخر يكون متبرعاً[1].

أمّا بالنسبة إلى انتقال الالتزام فإن القانون الروماني يختلف في هذا المبدأ عن الفقه الإسلامي. ذلك أن الرومان قد نظروا إلى الالتزام باعتباره رابطة بين شخصين يجب أن يظل قائماً بينهما بذاتهما حتى انقضائه فلا يصح انتقاله سلباً ولا إيجاباً إلى غيرهما. وعندما تطور القانون الروماني أباح انتقال الالتزام، إيجاباً وسلباً، بسبب الموت على أساس اختلاط ذمة المورث بذمة الوارث واعتبار شخصية الأخير استمراراً لشخصية الأول، ولكنه بقي لا يعترف بانتقال الالتزام مهما كان نوعه بين الأحياء[2]. أمّا الفقه الإسلامي فإنه يجوّز انتقال الالتزام بين الأحياء سواء أكان سلباً أو إيجاباً. بل إنه أخذ بمبدأ انتقال الالتزام، من الناحية السلبية بين الأحياء، أي أجاز ما يطلق عليه في القانون المدني بـ«حوالة الدين». وينقل الدكتور «صوفي أبو طالب» عن الأستاذ «موران Morand» قوله: إن الشريعة الإسلامية لا تجيز حوالة الدين بين أحياء فانتقال الدين معلق على قبول الدائن، وبانتقاله تبرأ ذمة الكفيل. فالحوالة لا تعدو أن تكون تجديداً للدين مع تغيير المدين. ويرى الدكتور «صوفي أبو طالب» أن هذا الرأي غير صحيح ويفنده من عدة جوانب بعد عرضه لآراء فقهاء المسلمين القدماء[3]. وبذلك فإن القانون الروماني يختلف في هذه الناحية عن الفقه الإسلامي.

أمّا فيما يتعلق بانتقال الالتزام من الوجهة الإيجابية بين الأحياء أي ما يطلق عليه القانون المدني «حوالة الحق» فإن فقهاء المسلمين قد اختلفوا فيه؛ فالمالكية يذهبون إلى صحة بيع الدين ورهنه وهبته. وذهب الحنفية والشافعية إلى تحريم التصرف في الدين سواء بمقابل أو على سبيل الهبة. ويذهب الأستاذ «موران» إلى تعليل هذا التحريم بأنه راجع إلى نظرة الفقهاء المسلمين إلى الالتزام باعتباره علاقة شخصية، وبالتالي لا يجوز انتقاله، واعتمدوا في ذلك على أن الإكراه البدني هو الوسيلة العادية لتنفيذ الالتزامات في الشريعة الإسلامية[4].

---

(1) السنهوري، المرجع السابق، ص85 ـ 59.
(2) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص173.
(3) المرجع السابق، ص176.
(4) نقل رأي موران Morand الدكتور صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص179.

ويفند الدكتور «صوفي أبو طالب» رأي الأستاذ «موران» ويرى أن الالتزام في الشريعة الإسلامية عبارة عن علاقة مالية وليس رابطة بين شخصين، ثم إن ذمة المدين هي الضامنة للوفاء، بما عليه من الالتزامات وليس بدنه[1]. والذي يهمنا في هذا السياق ليس اختلاف الفقهاء المسلمين حول انتقال حوالة الحق من عدمها وإن كان هناك رأيٌ يقول بذلك، ولكن الذي يمهنا هو أن القانون الروماني لا يقول بانتقال حوالة الدين أو حوالة الحق، بينما يبيح الفقه الإسلامي حوالة الدين بدون خلاف، وتبيح بعض آراء الفقهاء حوالة الحق أيضاً. وهذا الاختلاف بين القانونين يدل على عدم تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني.

وأخيراً لو أجرينا مقابلةً بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني لما عرفت التفرقة بين البطلان المطلق والبطلان النسبي، بل تُعرَف نظرية البطلان المطلق فحسب ويُجْهَلُ تماماً العقد القابل للإبطال. ولكن نظراً لتطور القانون الروماني خاصة بعد اندماج قواعد القانون المدني والقانون البريتوري في نظام قانوني موحد في عهد «جستنيان»، ظهرت فكرة العقد الباطل بطلاناً مطلقاً والعقد القابل للإبطال، ومن خلاله انتقلت للقوانين الغربية التي استمدت منها معظم القوانين المدنية العربية المعاصرة هذا الحكم.

أمَّا الفقه الإسلامي فإنه يعتبر العقد باطلاً إذا تخلف ركن من أركانه كتخلف أحد طرفيه أو عدم توافر الأهلية لأحدهما أو كلاهما. إضافة إلى ذلك فإن الفقه الإسلامي يرى أن العقد يمر بمراحل أربع: مرحلة الانعقاد وهي التي أشرنا إليها آنفاً بحيث يعتبر العقد باطلاً بطلاناً مطلقاً إذا تخلف منه أحد أركانه الأساسية. ثم تأتي مرحلة النفاذ التي يتطلب فيها الفقه بالإضافة إلى توافر أركان الانعقاد شروط النفاذ وإلاَّ فإنه يصبح عقداً موقوفاً. وقد وصف الأستاذ «قدري باشا» العقد غير النافذ في كتابه «مرشد الحيران» إذا كان العاقد فضوليّاً تصرف في ملك غيره بلا إذنه أو كان العاقد صبيّاً مميزاً فلا يظهر أثره ولا يفيد ثبوت الملك إلاَّ إذا أجازه المالك في الصورة الأولى، والولي أو الوصي في الصورة الثانية ووقعت الإجازة مستوفية شرائط الصحة[2]. ثم تأتي بعد مرحلة النفاذ

---

(1) المرجع السابق، ص179.

(2) قدري باشا، مرشد الحيران، المرجع السابق، مادة 216، ذكره الدكتور صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص183.

مرحلة الصحة فإما أن يكون العقد صحيحاً منتجاً آثاره القانونية وإما أن ينقصه أحد شروط الصحة فيسمى عقداً فاسداً. وهو كما وصفه «قدري باشا» بأنه كان مشروعاً بأصله لا بوصفه أي أنه يكون صحيحاً باعتبار أصله لا خلالاً في ركنه ولا في محله، فاسداً باعتبار بعض أوصافه الخارجية بأن يكون المعقود عليه أو بدله مجهولاً جهالة فاحشة، أو يكون العقد خالياً من الفائدة، أو يكون مقروناً بشرط من الشرائط الموجبة لفساد العقد. والعقد الفاسد لا يفيد الملك في المعقود عليه إلاَّ بقبضه برضا صاحبه»[1]. وهكذا فإن العقد الفاسد يضم بعض حالات العقد الباطل بطلاناً مطلقاً كحالة عدم تحديد محل العقد وبعض حالات العقد الباطل بطلاناً نسبيّاً كحالة الإكراه[2]. وأخيراً يمر العقد بالمرحلة الرابعة وهي مرحلة اللزوم. فيعتبر العقد لازماً إذا لم يكن لأحد عاقديه فسخه دون موافقة الطرف الآخر. أمَّا العقد غير اللازم فهو الذي يستطيع فيه أحد الطرفين أو كلاهما فسخه. وهكذا فإن الفقه الإسلامي عرف العقد الباطل بطلاناً مطلقاً، والعقد الباطل بطلاناً نسبيّاً، والعقد الفاسد الذي يعتبر درجة وسطى بينهما. أمَّا القانون الروماني فإنه لا يعرف إلاَّ العقد الباطل بطلاناً مطلقاً ولم يعرف البطلان النسبي إلاَّ بعد اندماج القانون المدني بالقانون البريتوري في عهد «جوستنيان». وهذه التفرقة بين النظامين القانونيين تدل على عدم تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني.

ونحن إذا أطنبنا في إيراد الأمثلة التي تبين الاختلاف بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني ـ وذلك طبقاً للمصادر المتوفرة لدينا ـ فإن هدفنا بيان عدم العلاقة بينهما خاصة في المسائل الجوهرية، لأن التشابه والاستعارة التي ركز عليها المستشرقون لا ترجع إطلاقاً إلى استمداد أحدهما من الآخر أو تأثره به بمقدار ما يرجع إلى التشابه بين الفكر الإنساني في حد ذاته.

هناك اختلافات أخرى جذرية بين النظامين القانونيين نشير إليها إشارات عابرة للإحاطة بالموضوع من جميع جوانبه، منها: «نظرية النيابة» التي لا يعرفها القانون الروماني إلاَّ بعد تطور طويل وتعديل كبير في أحكامه في العصور اللاحقة على نشأته

---

(1) قدري باشا، مرشد الحيران في معرفة أحوال الإنسان مادة 218.

(2) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص185.

بينما يعرف الفقه الإسلامي هذه النظرية منذ بداية تكوينه[1]. ومنها: إن القانون الجنائي الإسلامي يختلف اختلافاً جذريّاً عن القانون الجنائي الروماني سواء من حيث الجريمة أو من حيث العقوبة[2]. ومنها: قيام الفقه الإسلامي على أساس عدم الفصل بين القواعد الأخلاقية والقواعد القانونية الأمر الذي أدّى إلى قيام العديد من النظريات القانونية الإسلامية التي لا نظير لها في القانون الروماني الذي يفصل فصلاً كاملاً بين القانون والأخلاق. فقد ظهرت في الفقه الإسلامي نظرية سوء استعمال الحق المبنية على القواعد الأخلاقية كحق الجوار، وضرورة الرفق بالمدين عند التنفيذ على أمواله. كما ظهرت في الفقه الإسلامي نظرية الضرورة التي لا مثيل لها في القانون الروماني والتي هي نتاج تطبيق القواعد الأخلاقية وإدماجها في القواعد القانونية[3]. وهذه النظريات المستمدة من القواعد الأخلاقية لا يعرفها القانون الروماني بل إن مدونة «جستنيان» تقرر صراحة أن إساءة استعمال الحق لا تعتبر فعلاً غير مشروع وبينما يأخذ القانون الروماني بنظام التقادم كطريقة لكسب الملكية فإن الشريعة الإسلامية لا تأخذ بهذا النظام، ولا تسمح أن يكون مضي المدة لذاته مكسباً أو مسقطاً للحقوق[4].

هذه هي بعض أوجه التشابه والاختلاف بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني. وقد حاولنا في هذا المبحث أن ندرس بعمق وتفصيل كبيرين أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما حتى نستطيع أن نحكم بوقوع التأثر والتأثير بينهما من عدمه. وقد أثبتت لنا دراستنا هذه أن الفقه الإسلامي هو نتاج منهج إسلامي مستقل لا علاقة له بالمؤثرات الخارجية سواء أكانت الشريعة الموسوية أم المبادىء المسيحية أم القانون الروماني أم القانون الكنسي. وقد استطعنا أن نثبت هذا الاختلاف في المصدر والمحتوى لا على ما دبجه المؤلفون العرب فحسب ولكن استناداً إلى آراء العديد من المستشرقين الذين

---

(1) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص167 ـ 172.

(2) أ ـ د. علي بدوي، بحث منشور في مجلة القانون واقتصاد، العدد الخامس، السنة الأولى، نوڤمبر سنة 1931، ص733، وما بعدها.
ب ـ عبد القادر عودة، التشريع الجنائي في الإسلام، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، الجزء الأول، 1985، ص70 ـ 77.

(3) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص130 ـ 132.

(4) د. عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص87.

أثبتوا بكل موضوعية وحياد علمي أن الفقه الإسلامي هو بناء إسلامي أصيل لا علاقة له بالمؤثرات القانونية الأجنبية إلاَّ فيما يتشابه بين الأفكار الإنسانية بصورة عامة. لقد أسعدنا الحظ أن نطلع على مقال «بوسكيه» الذي لم نعرف أن أحداً من المؤلفين العرب اطلع على محتواه فأتينا به من الجزائر وأشرنا إلى معظم أفكاره التي تؤكد جميعاً استقلالية الفقه الإسلامي عن الشريعة اليهودية والقانون الروماني والقانون الكنسي. ويكفينا مساهمة في هذا المبحث إشارتنا إلى هذا المقال وغيره من مقالات المستشرقين الأخرى التي أثبتت أصالة هذا الفقه وسلامته من كل تأثير خارجي كما فعل «نلّلينو» و«فيتزجيرالد» وغيرهما.

إن دراسة أصالة الفقه الإسلامي لم تبرهن لنا على هوية مصدره فحسب ولكنها برهنت لنا على مجهودات فقهاء المسلمين الذين طوروه وحسنوه ونظموه على مر السنين ووصلوا به من خلال اجتهاداتهم إلى الذُّرى، وجعلوه عِلْماً إسلاميّاً خالصاً منهجاً وموضوعاً، واستقلوا بتأصيله وتبويبه وترتيبه على أعلى المقاييس العلمية الحديثة الصارمة. فساهموا بذلك في خلق نظام قانوني عالمي صالح للتطبيق في كل زمان ومكان. وإذا كان الفقه الإسلامي هو نتاج عبقرية المفكرين المسلمين كما قال «بوسكيه» فإن هذه العبقرية قد ساهمت في خلق مناهج له تؤهله على مسايرة التطور الإنساني على مر العصور بما خلقوا له من أدوات علمية أهلته أن يتبوأ هذه المكانة الخالدة. ولعل أهم هذه المناهج طراً هي أصول الفقه الإسلامي والقواعد الفقهية. فما دورهما في صلاحية الفقه الإسلامي ليساير الحاجات الإنسانية في كل زمان وفي كل مكان؟ هذا ما سندرسه في المبحث القادم بإذن الله.

المبحث الثالث

المستشرقون وصلاحيَّة الفقه الإسلامي

تطرقنا في دراستنا السابقة إلى تطور الفقه في العصور المختلفة منذ نشأته في بواكير الدعوة الإسلامية إلى يومنا هذا. وقد أبانت لنا تلك الدراسة عن أنه نما وتطور وترعرع طبقاً لتطور المجتمع الإسلامي ونموه واتساع رقعته واختلاطه بالثقافات والحضارات الإنسانية الأخرى. وكان الفقه خلال تلك المراحل التاريخية المتعددة والطويلة مرآة عاكسة لتطور المجتمع الإسلامي في جميع مناحي الحياة. وقد أبانت لنا

دراستنا لتطور الفقه الإسلامي عن أنه قد وقف عن النمو في عصر التقليد خاصة بعد غلق باب الاجتهاد، وأصبح بالتالي جامداً لا يساير متطلبات ومستجدات وحوادث الحياة المعاصرة، حتى لجأ المسلمون إلى القوانين الغربية يستقون منها ما ينظمون به حياتهم بعد أن تركوا الفقه جانباً، خاصة وأن الأقطار الإسلامية وقعت الواحدة تلو الأخرى تحت الاحتلال الغربي المعاصر فجلب لها عاداته وتقاليده وثقافته وبالتالي قوانينه وطرق معيشته وكل منحى من مناحي حياته.

نعم لقد ظهرت دعوات إصلاحية في العصر الحاضر تنادي بضرورة تجديد الفقه الإسلامي واستخدام أدواته العديدة التي تساعد على استنباط الأحكام الشرعية طبقاً لمستجدات العصر الحديثة، واستفراغ الوسع وبذل الجهد لتطبيق القواعد الفقهية العامة على الحوادث الحاضرة لإيجاد الحلول الناجعة لها. وإعادة فتح باب الاجتهاد على مصراعيه حتى يتمكن القادرون من أهله على الاجتهاد من جديد لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

وإذا كانت دراستنا السابقة انتهت بنا إلى محاولة أولئك المصلحين الذين بذلوا وسعهم من أجل تقنين الأحكام الشرعية الإسلامية وإحلالها محل القوانين الغربية الموضوعة، وإخراج الفقه من جموده وتحجره الذي استمر قروناً طويلة على هذا المنوال؛ قد خرجت علينا العديد من الصيحات غربية كانت أم شرقية تُوهِمُ أنَّ الشريعة الإسلامية ليست صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، وأن أحكامها لا تناسب مستجدات العصر الحاضر المليء بالعلوم والمخترعات واكتشاف الفضاء وظهور نظريات علمية حديثة قلبت موازين العلم والمعرفة السابقة، خاصة أن أصحاب هذه الصيحات يعتقدون أن الفقه الإسلامي ليس قواعد كلية وإنما هو حلول جزئية لمشاكل فردية استنبطها المجتهدون لعلاج هذه المشاكل، وعلى هذا فلا يصلح أن يكون أساساً للتقنين ومصدراً للتشريع. كما أن الفقه الإسلامي لا يشتمل على بعض فروع القوانين الوضعية المختلفة التي تواجه الحياة الحاضرة بما فيها من تعقيدات وأحكام لا قِبَلَ له بها كالقانون الدولي الخاص والقانون الإداري والقانون المالي والقانون الدستوري وغيرها.

وذهب بعض المستشرقين وبعض الكتاب المحدثين إلى القول: إن فقهاء المسلمين لا يعرفون معنى مصطلح «القانون» وبالتالي فهم مزجوه بالأخلاق، ولم يدونوا الفقه على هيئة نظريات عامة كما هو موجود في القوانين الوضعية الأمر الذي

يصعب الرجوع إلى أحكامه وتلمّس الحلول من خلالها. كما ذهب هؤلاء القوم إلى القول: إن الفقه الإسلامي لا يشتمل على ما جد في هذه الأيام من معاملات ومشاكل وآراء كالتأمين على الحياة، ونظام التجارة العالمية، والمصارف المحلية والدولية، والنظام الاقتصادي العالمي وغيرها من القضايا التي لم تكن معروفة زمن نموه وتطوره. كما إن الفقه الإسلامي أصبح لا يساير نظام العقوبات الحديث الذي استقر في العالم على الابتعاد قدر الإمكان عن العقوبات البدنية واستبدالها بعقوبات أخرى معنوية، فهو مليء بالعقوبات المادية القاسية كالرجم وصلب المحارب، وقطع يد السابق، والجلد وغيرها من العقوبات التي لا تقرّها المدنية الحديثة ومبادىء حقوق الإنسان العالمية.

سنحاول في هذا المبحث إثبات صلاحية الفقه الإسلامي في كل زمان ومكان وذلك طبقاً للأدوات التي يمتلكها والتي تساعده على مسايرة التطور الذي شمل جميع مناحي الحياة، هذه الأدوات التي خلقها فقهاء المسلمين وابتكروها ابتكاراً والتي تحتوي على مبادىء عامة وقواعد كلية تجعل من الفقه قابلاً للتطور ومجارياً للحياة المتجددة، ويقرر بهذه الأحكام والقواعد والمبادىء ما يحقق المصلحة العامة وما يعود بالنفع على الأفراد والجماعات، وبنفي ما لا يحقق هذه المصلحة أو يترتب عليه من الضرر والفساد أو ما يكون قائماً على الأهواء والشهوات والمصالح الخاصة. ولعل أهم هذه الأدوات علم أصول الفقه والقواعد الفقهية العامة ومناهج الاجتهاد والتجديد الحديثة.

ستكون معالجة هذا المبحث مختلفة عن المباحث السابقة لأنه لا يحتوي على آراء المستشرقين معقباً عليها حالة كون هذه الآراء لم تكن بذلك الوضوح في كتاباتهم وتحليلاتهم كما فعلوا في بقية القضايا الأخرى. والباحث يستطيع أن يستشف بطريقة غير مباشرة هذه الأفكار التي روجوا لها وبذلوا جهدهم لترسيخها في أذهان المسلمين: بأن فقههم لا يساير مستجدات العصر الحاضر. كما أننا إبّان استعراضنا لهذه الأدوت الفقهية ـ التي تجعل من الفقه الإسلامي صالحاً للتطبيق في كل زمان ومكان ـ لا تذهب بنا التفصيلات والاستطرادات كل مذهب، بل نحاول أيضاً الاختصار والإيجاز قدر الإمكان للتركيز على المصادر الأصولية التي تساعدنا على إيجاد الحلول العلمية للحوادث والنوازل المستجدة كالقياس والاستحسان والاستصلاح وسدّ الذرائع والعرف وغيرها من المصادر التي يمكننا بفضل ما تحتويه من مبادىء عامة وقواعد كلية إيجاد الحلول الناجعة لكل ما يواجهنا من مشكلات.

تنقسم دراستنا في هذا المبحث إلى مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: علم أصول الفقه ودوره في تطور الفقه الإسلامي.

المطلب الثاني: القواعد الفقهية ودورها في تطوير الفقه الإسلامي.

المطلب الثالث: دور الاجتهاد والتجديد في تطوير الفقه الإسلامي.

المطلب الأول

علم أصول الفقه ودوره في تطوير الفقه الإسلامي

علم أصول الفقه هو ذلك العلم الذي اخترعه علماء المسلمين باعتباره المنهج العلمي الصارم الذي يطبقه الفقيه أو المجتهد الإسلامي لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وبه يمكن التعرف إلى الأحكام الشرعية من النصوص والبناء عليها باستخراج العلل التي تبنى عليها الأحكام، وتلمّس المصالح التي قصد إليها الشارع الحكيم. ومن هنا فإن علم أصول الفقه هو مجموعة المبادىء والقواعد العامة التي تبين للمجتهد طرق استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية، سواء أكانت تلك الطرق لفظية كمعرفة دلالات الألفاظ الشرعية على معانيها، واستنباطها منها، وطرق التوفيق بينها عند تعارض ظواهرها، أو اختلاف تاريخها، أم كانت معنوية كاستخراج العلل من النصوص وتعميمها، وبيان طرق استخراجها، وأسلم المناهج لتعرفها. وهكذا فإن هذا العلم يبين أصل الشريعة في التكليفات العملية ويرسم المناهج المحددة للتعرف إليها، ويحدد الحدود للمجتهد فيسير على منهاج قويم في استنباطه[1].

نستدل من المفهوم السابق لعلم أصول الفقه أنه العلم الذي يبحث في الأدلة الشرعية، وفي طرق استنباط الأحكام منها. فموضوع هذا العلم هو هذه الأحكام وتلك الأدلة، ويدخل من ضمنه علم التفسير، وعلم مصطلح الحديث أو علم الأخبار، وكذلك علم الجرح والتعديل، وعلم الناسخ والمنسوخ، وكل علم له علاقة ببيان علم أصول الفقه باعتباره «فلسفة القانون» للفقه الإسلامي الذي يجعل من الفقه صالحاً للتطبيق في كل زمان ومكان.

---

(1) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، ص9، بدون تاريخ.

والأدلة الشرعية هي أصول التشريع الإسلامي ومصادره، والمتفق عليه منها أربعة: القرآن الكريم، والسّنة، والإجماع، والقياس. وهناك مصادر أخرى ليست متفقاً عليها سيأتي الكلام عنها في وقته ولكنها تساعد الفقه على مسايرة تطورات الحياة في كل زمان ومكان كالمصلحة، والعرف، والاستحسان.

والمقصود بالحكم الشرعي هو: «خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية»[1]. والمراد به ما خاطب به الشارع الناس المكلّفين سواء أكان متعلقاً بخطاب الطلب والاقتضاء أم لم يكن. فإن كان متعلقاً بخطاب الطلب فالطلب إمّا للفعل أو للترك، وكل واحد منهما إمّا جازم أو غير جازم. فما تعلق بالطلب الجازم للفعل فهو الوجوب، وما تعلق بغير الجازم منه فهو الندب، وما تعلق بالطلب الجازم للترك فهو الحرمة، وما تعلق بغير الجازم منه فهو الكراهة. وإن لم يكن متعلقاً بخطاب الاقتضاء، فإما أن يكون متعلقاً بخطاب التخيير، أو غيره. فإن كان الأول فهو الإباحة، وإن كان الثاني فهو الحكم الوضعي، كالصحة والبطلان ونصب الشيء سبباً أو مانعاً أو شرطاً، وكون الفعل عبادة وقضاء وأداء وعزيمة ورخصة إلى غير ذلك[2].

وهكذا فإن المقصود بالحكم الشرعي ـ طبقاً للغة زماننا ـ ما خاطب به الشارع الناس المكلَّفين من طلب، أو تخيير، أو وضع، يتعلق بأفعالهم. والحكم الشرعي هو الذي يعرفه الأصوليون بأنه كلام الله تعالى النفسي الأزلي القديم الذي بيّن صفات أفعال المكلفين بحيث إنها مطلوبة الفعل، أو مطلوبة الترك، أو مباحة، أو جعل شيءٍ سبباً لشيء آخر أو شرطاً له أو مانعاً منه. وبما أن هذا الكلام خفيٌّ على المكلّفين لأنه صفة من صفات الله تعالى أقام الشارع ما يوصلهم إليه ويعرفهم به وهو الكتاب والسنة وغيرهما. ولهذا سمّيت بـ «الأدلة» لأنها تدل الناس وتوصلهم إلى معرفة الأحكام الخفية عليهم[3].

وبناء على تعريف الآمدي للحكم الشرعي فإنه يمكن تقسيمه إلى قسمين: حكم شرعي تكليفي وحكم شرعي وضعي.

---

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، الجزء الأول، 1983، ص136.

(2) الآمدي، المرجع السابق، ص137.

(3) زكي شعبان، أصول الفقه الإسلامي، مطبعة دار التأليف، 1965، ص209.

فالحكم التكليفي هو ما كان أثره يتعلق بالاقتضاء والتخيير. وتقسم الأفعال من هذه الناحية إلى: واجب، ومندوب، ومباح، ومكروه، وحرام.

أما الحكم الوضعي، فهو ما كان موضوعاً كسبب أو شرط أو مانع للأفعال أو ما يترتب على هذه الأفعال من صحة أو بطلان أو رخصة أو عزيمة[1].

وعلم أصول الفقه ـ يصفه ابن خلدون ـ من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدراً وأكثرها فائدة، لأنه عبارة عن النظر في الأدلة الشرعية التي تؤخذ منها الأحكام والتكاليف. ويحتوي على أصول الأدلة الشرعية وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس. ويراه «ابن خلدون» من الفنون المستحدثة في الملّة لأن السلف الصالح كانوا في غنى عنه لأنهم يعرفون دلالات الألفاظ والأغراض التي تؤدي إليها. كما إنهم لا يحتاجون إلى الأسانيد لقربهم من عهد النبوة. ولكن عندما ذهب الصدر الأول من المسلمين وانقلبت العلوم كلها صناعة احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة فكتبوها فنّاً قائماً بذاته سموه أصول الفقه، وكان أول من كتب فيه «الشافعي» حيث أملى فيه رسالته المشهورة[2].

يكاد يجمع العلماء على أن الإمام «الشافعي» هو واضع علم أصول الفقه بالرغم من ذهاب بعضهم إلى أن هذا العلم كان معروفاً قبل الشافعي، وإن كان لم يعرف بهذه التسمية ولم يطور بهذه الكيفية الفنية التي طوره به الشافعي. ويستدلون على ذلك بأن استنباط الفقه ابتدأ بعد الرسول ﷺ في عصر الصحابة وكانوا يطبقونه دون أن يضبطوه كما فعل «ابن مسعود» وعمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب وغيرهم. ثم تطور هذا الاستنباط في عصر التابعين ومن جاء بعدهم فأخذوا ينهجون مناهج علمية ويتخذون من المصلحة والقياس أساساً لإيجاد الحلول لكثير من الحوادث التي تواجههم، فاستخرجوا علل الأقيسة وضبطوا أحوال المصالح وفرّعوا عنها. وتبلورت هذه الطريقة في عهد الأئمة المجتهدين فكانوا يأخذون بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة على نحو واضح وإن لم يضبطوا قواعدها ضبطاً علميّاً محكماً، حتى جاء الإمام «الشافعي» فاستخدم عبقريته النادرة حتى أصَّل القواعد لهذا العلم المستحدث

(1) صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، المرجع السابق، ص820

(2) ابن خلدون، المقدمة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1971، ص378 ـ 379 بتصرف واختصار.

ووضع قواعده، وأبان عن رسمه وحده وأخرج لنا علماً جديداً فريداً في نوعه حتى قُوبِلَ في هذا الصدد بكبار مفكري البشرية كأرسطو وغيرهم، وجعله يتبوأ تلك المكانة السامية في الأمة الإسلامية حتى وصف بأنه أعظم شخصية أنجبتها هذه الأمة على مر العصور.

كان منهج «الشافعي» في رسالته الأصولية منهجاً عربياً إسلامياً خالصاً لا أثر فيه للفلسفة اليونانية أو المنطق اليوناني، لما حباه الله من صفات العلم والمعرفة التي أهَّلته لأن يخرج لنا هذا العلم الذي سيبقى على مر الدهور أداة فعالة لتطوير الفقه ونموه واستمراريته مجارياً لسائر الحوادث والنوازل الطارئة على البشرية على مر الدهور والعصور.

ثم تطور هذا العلم بعد الإمام «الشافعي» فكتب فيه «الدبوسي» «تقويم الأدلة وتأسيس النظر» ونهج فيه هو الآخر منهجاً إسلامياً خالصاً بعيداً عن جميع المؤثرات الخارجية مهما كان نوعها أو مصدرها. وكتب فيه أيضاً «شمس الأئمة السرخسي» كتاب الأصول. كما صنف فيه فخر الإسلام «علي بن محمد البزدوي» وهؤلاء العلماء صنفوا في علم الأصول تلك المؤلَّفات التي ما زالت نبراساً يهتدي به العلماء إلى يومنا هذا على الطريقة الحنفية التي تمتاز بتقرير القواعد الأصولية التي ظنوا أن الأئمة قد ساروا عليها في اجتهادهم، وتفريع المسائل الفقهية وإبداء الحكم فيها. فعمد هؤلاء الأصوليون إلى الفروع الفقهية المنقولة عن أئمة المذهب الحنفي فجمعوا المتشابه منها بعضه إلى بعض واستخلصوا منها القواعد والضوابط وجعلوها أصولاً لمذهبهم، ليؤيدوا بها الفروع الفقهية المنقولة عن أئمتهم ولتكون سلاحاً لهم في الجدل والمناظرة وعوناً لهم على استنباط أحكام الحوادث الجديدة التي لم يعرض لها أئمتهم في اجتهاداتهم السابقة. وقد أدّى بهم ذلك إلى أنهم كانوا يقررون القواعد الأصولية على مقتضى الفروع المنقولة عن أئمة المذهب، وإذا قرروا عادة ثم وجدوها تتعارض مع بعض الفروع المقررة في المذهب عدّلوها وشكّلوها بالشكل الذي يتفق مع ذلك الفرع الفقهي[1].

---

(1) أ ـ زكي الدين شعبان، المرجع السابق، ص17.
ب ـ محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص21.
ج ـ عبد الوهاب خلاّف، علم أصول الفقه، المرجع السابق، ص18.

وتقابل طريقةِ الحنفية طريقة المتكلمين، حيث تقوم على تقرير القواعد الكلية التي دل عليها الدليل النقلي أو الدليل العقلي بغض النظر عن موافقة تلك القواعد الكلية أو مخالفتها للفروع الفقهية، فكانوا لا يتقيدون في ذلك بمذهب إمام معين أو آرائه الفقهية، ولا يشغلون بالبحث في المسائل الفقهية إلاَّ عرضاً. والسبب في ذلك أن علماء الكلام الذين كتبوا وألَّفوا في علم الأصول كانوا ينتسبون إلى عدة مذاهب إسلامية فمنهم المعتزلة والشافعية، والمالكية. وتمتاز طريقة المتكلمين بالإقلال من ذكر الفروع الفقهية والميل إلى الاستدلال كلّما أمكن ذلك. وأشهر الكتب الفقهية التي أُلِّفت على هذه الطريقة كتاب «المستصفى» للغزالي، وكتاب «الأحكام» للآمدي، وكتاب «المنهاج» للبيضاوي[1].

وتوالت مصنفات علم الأصول طبقاً لطريقتي الحنفية وعلماء الكلام. وقد وصل هذا العلم إلى ذروته في عهد الإمام الغزالي الذي ألَّف فيه «تهذيب الأصول» مطولاً، و«المنخول في علم الأصول» مختصراً، و«المستصفى في علم الأصول» والذي بلغ فيه القمة في كتابته وتفصيل أحكامه وبيان العلم الرباعي فيه، وقد شفعه بمقدمة طويلة عن المنطق، واصفاً إياه بأنه مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط به فلا ثقة له بعلومه أصلاً[2]. وهذا يدل على تأثر الغزالي عند كتابته لعلم الأصول بالمنطق اليوناني وقد ذكر ذلك جليّاً في حديثه عن القياس الذي بناه على أعمدة وقوائم ذلك المنطق خلافاً لمنهج الشافعي الذي لم يتأثر بأية مؤثرات خارجية، باعتباره منهجاً إسلاميّاً عربيّاً خالصاً نقيّاً من كل الشوائب. ولعل أهم ما يمكن الإشارة إليه في هذا الصدد أن الغزالي عندما حدد البنيان الرباعي لهذا العلم فإنه رأى أن أدلة الأحكام هي أربع: الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل، ولم يقل القياس[3].

وتطور علم الأصول ابتداء من رسالة «الشافعي» حتى أخذ العلم بناءه الرباعي.

---

(1) أ ـ عمر عبد الله، سلم الوصول لعلم الأصول؛ دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1956، ص17.
ب ـ زكي الدين شعبان، المرجع السابق، ص22.
ج ـ عبد الوهاب خلاّف، المرجع السابق، ص18.
د ـ محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص20.

(2) الإمام الغزالي، المستصفى في علم الأصول، المطبعة الأميرية ببولاق، الطبعة الأولى، 1322 هجرية، ص10.

(3) الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، ص100.

وقد غلب على معظم المصنفات مجرد عرض المادة على طريقة القدماء. ثم تحولت هذه المادة إلى أبواب وفصول وأقسام وكتب سبعة في «إرشاد الفحول» للشوكاني، واثني عشر في «المنخول» للغزالي، وأربعة عشر في أصول «السرخسي»، وعشرين في أصول «القرافي»، وأربعين في «الإحكام» لابن حزم. ولكن البناء الرباعي قد فرض نفسه على مادة علم الأصول في المستصفى للغزالي، وفي «الأحكام» للآمدي، وفي «الموافقات» للشاطبي[1].

وهكذا فإن الغاية من وضع أصول الفقه هي: الوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية الفرعية، ومعرفة كيفية استنباطها من أدلتها ومصادرها الشرعية على وجه يعصم المجتهد من الوقوع في الخطإ حينما يجتهد ويستنبط الأحكام الشرعية وسائر الأدلة الأخرى. فالمجتهد عندما يتبع القواعد الكلية المقررة في علم أصول الفقه، ويتخذ قوانينه أساساً في اجتهاده يكون أخذه الأحكام واستنباطها من أدلتها مبنيّاً على قواعد علمية سليمة[2].

لقد رأينا إبّان دراستنا لتطور الفقه الإسلامي أن الأحكام الفقهية قد دونت في كتب المذاهب الإسلامية المختلفة. وقد اقتصر الفقه في عصر التقليد على الأخذ بأقوال الأئمة المجتهدين وآرائهم الفقهية المدونة دونما جهد لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، خاصة عندما صدرت تلك الفتوى القاضية بغلق باب الاجتهاد عندما خشي علماء ذلك الزمان التصدي للاجتهاد من قِبَلِ أناس لا باع لهم فيه. ووازنوا بين ضرر الاجتهاد ممن ليس أهلاً له وبين إقفاله نهائيّاً منعاً للأهواء من اللعب بالأحكام الشرعية، فاختاروا الحل الأول وأفتوا بقفل باب الاجتهاد، ومن هنا جاء القول: إن الفقه الإسلامي أصبح جامداً لا يساير التطورات العصرية، ولا تصلح أحكامه للتقنين الحديث لمجابهة سائر المستجدات الحديثة، واستعيض عنه بالقوانين الوضعية الغربية التي تشمل فروعاً من القوانين تعالج مجالات قانونية لاقِبَلَ للفقه الإسلامي بها. وإذا كان الأمر كذلك فما أهمية علم أصول الفقه في العصر الحاضر؟. وهل يقدم لنا حلولاً لمشاكلنا العصرية حتى نستغني بموجبه عن القوانين الوضعية؟

---

(1) د. حسن حنفي، دراسات إسلامية، مقال «في علم أصول الفقه»، دار التنوير، بيروت، ص57، بدون تاريخ.

(2) عمر عبد الله، سلم الوصول لعلم الأصول، المرجع السابق، ص18.

ونحن نرى ـ إجابة على هذه التساؤلات ـ أن علم أصول الفقه من أهم العوامل التي تساعد على تجديد الفقه وتطويره وتحريكه من جموده الحالي، وبه يمكن البحث دوماً عن الأحكام الشرعية التي يتطلبها زماننا. ومن هنا كان إيرادنا له في هذا السياق لكي نثبت به صلاحية الفقه الإسلامي للتطبيق في كل زمان ومكان. وهذا هو لبّ الموضوع الذي نود إيضاحه، ذلك عن طريق البرهنة على أنه بالرغم من إقفال باب الاجتهاد ـ الذي نرى ضرره أكثر من منفعته مهما قيل في تبريره ـ فإن الأمة الإسلامية لم تعقم بعد لكي تلد من العلماء والباحثين الذين يتمكنون في كل زمان ومكان من الاجتهاد المطلق لإيجاد الأحكام الشرعية التي تطبق على الحوادث والوقائع والنوازل المستجدة. فالاجتهاد والقول بالرأي، المدعوم بالأدلة والبراهين العلمية ليس له زمن محدد ينتهي فيه وليس له مجال لا يتعداه، وآية ذلك أنه ظهر بعد القول بقفل باب الاجتهاد علماء أفذاذ استطاعوا أن يجتهدوا ويصلوا إلى هذه المرتبة العالية في الاستدلال والاستنباط دون أن ينكر عليهم أحد ذلك ودون أن يحجر عليهم متعصب أو قصير النظر، هذا الاستدلال العقلي المبني دوماً على النصوص النقلية، ناهيك من أن المصادر العقلية التي يمكن بها استنباط الأحكام الشرعية ليست مقصورة على جيل معين أو فئة معينة أو زمن معين.

فأنت عندما تطبق القياس فإنك تستطيع به في الوقت الحاضر أن تستنبط العديد من الأحكام الشرعية إذا عرفت كيفية استخدام أدواته، وإذا طبقت مفهوم المصالح وسد الذرائع والأعراف المتجددة، استطعت بها أن تجد دوماً الحلول الناجعة لما يلاقيك من حوادث ونوازل مهما كانت جدتها ومهما بلغ تعقيدها. بل إنك عندما تستخدم الأصول النقلية في هذا العصر فإنك تستطيع من خلالها استنباط العديد من هذه الأحكام التي تطبقها على الحوادث التي تواجهك، نظراً لما تحتويه من قواعد عامة ومبادىء كلية.

لا يزال علم أصول الفقه أداة فعالة تساعد على تطوير الفقه الإسلامي واستمراريته، فهو بالإضافة إلى ما يقدمه من حلول مستجدة ومتطورة ومستمرة للحوادث الطارئة فإنه لا يزال يساعد المجتهدين والباحثين على إجراء الدراسات المقابلة بين آراء الفقهاء المجتهدين ومذاهبهم في المسألة الواحدة. ذلك أن مثل تلك الدراسات الموازنة تستدعي معرفة دليل كل رأي وحجته ووجهة نظر قائله ومدركه. ثم إن الموازنة بين تلك الأدلة ووجهات النظر لا يمكن إجراؤها على الوجه الأكمل ما لم يكن علم أصول الفقه هو الأداة العلمية التي تساعد على تحقيق تلك الدراسات

المقابلة. ولقد صدق «ابن خلدون» عندما قال: «إن علم أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدراً، وأكثرها فائدة». ولم يقل رحمه الله: إن علم الفقه كان كذلك. وهذا يدل على أهميته في كل زمان ومكان لأننا نتمكن به من تجديد الفقه الإسلامي وبعثه من ركوده وتحريكه من سكونه وتذويبه من جموده.

فإذا كان لعلم أصول الفقه هذه الأهمية المطلقة ماضياً وحاضراً، فكيف نتمكن من استخدام مصادره النقلية والعقلية لاستنباط الأحكام الشرعية في أي وقت وأي مكان؟. هذا ما سنحاول البرهنة عليه في ثنايا هذا المطلب.

دعنا نتناول الأصل الأول من أصول علم الفقه وهو الكتاب، فنجده يحتوي على العديد من الأحكام الكلية التي تتناول العبادات بصورة مفصلة والمعاملات بصورة مجملة. وهذه المبادىء الكلية عندما نتمكن من خلال تطبيقها على مثيلاتها نجد حلولاً للعديد من المشاكل الجزئية التي تندرج تحتها. فالقرآن الكريم فيه بيان لكل شيء، وهو يحتوي على سائر الأمور التعبدية والمدنية، ولكن الأمر يحتاج إلى معرفة واسعة وعلم غزير لاستنباط الأحكام الشرعية من آياته لأنه هو المرجع الأول للفقه فهو يحتوي ـ كما ذكرنا ـ على القواعد الكلية وكثير من التفصيلات الخاصة بها، حتى قال ابن حزم عنه: «كل أبواب الفقه فيه ليس منها باب إلاّ وله أصل في الكتاب، والسنة تعلنه»[1]. وقال عنه سبحانه وتعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ﴾. ومعنى ذلك أنه ليس هناك أمر من أمور الأحكام إلاّ فيه، وإذا كان القرآن هو كلي هذه الشريعة فلا بد أن تكون التفصيلات فيه قليلة وهو الدور الذي أنيط بالسنة بيانها.

والقرآن الكريم جاء بالكثير من الأحكام التي يمكن إرجاعها إلى أنواع ثلاثة: أحكام اعتقادية: وقد فصّل فيها القول تفصيلاً. وأحكام خلقية: وهي واضحة الدلالة لا تهمنا كثيراً إلاّ بمقدار اختلاطها بأحكامه لتكوين قواعد فقهية. وأحكام عملية: وهي تتعلق بما يصدر عن المكلَّف من أقوال وأفعال وعقود وتصرفات، وهو المقصود بعلم أصول الفقه.

ولو فحصنا ما احتواه القرآن من أحكام عملية لوجدنا أنه يتناول أحكام الأحوال الشخصية، وآياتها في القرآن نحو سبعين. ويتناول الأحكام المدنية المتعلقة بمعاملات

---

(1) ذكره الشيخ محمد أبو زهرة، أصول الفقه، المرجع السابق، ص91.

الأفراد ومبادلاتهم من بيع وإجارة ورهن وكفالة وشركة وغيرها، وآياتها في القرآن نحو سبعين. ويتناول الأحكام الجنائية المتعلقة بالجرائم والعقوبات المقدرة لها، وآياتها نحو ثلاثين. ويتناول أحكام المرافعات كالشهادة واليمين وغيرها، وآياتها نحو ثلاثة عشرة. ويتناول الأحكام الدستورية وآياتها نحو عشرة. ويتناول أحكام القانون الدولي كعلاقة المسلمين بغيرهم من الأجناس في وقت السلم والحرب، وآياتها نحو خمسة وعشرين. ويتناول الأحكام الاقتصادية والمالية، وآياتها نحو عشر[1].

ونحن لا يهمنا التعرض بالتفصيل إلى الأحكام الأخرى المنصبة على القرآن والمبيَّنة في كتب الأصول. لأن الذي نبتغيه هو كيف نستخدم هذه المبادىء الكلية الموجودة في القرآن ونطبقها على الجزئيات والحوادث التي تواجهنا في كل زمان ومكان، حتى نؤكد صلاحية الفقه الإسلامي؟

ليس لدينا من وسيلة للبرهنة على ما تساءلنا عنه إلاَّ بالرجوع إلى علم أصول الفقه فهو الذي يتيح لنا التعرف إلى كيفية استنباط الأحكام الشرعية من القواعد الكلية المبنية في القرآن. ولا يتم ذلك إلاَّ من طريقين؛ إحداهما: الرجوع إلى السنة التي تؤكد أحكامه تارة وتشرحها وتبينها تارة أخرى. وتقيد مطلقه تارة وتكون ناسخة لحكم ثبت فيه تارة أخرى. ولكن هذا الدور التفسيري للسنة يجب أن يستدل به على أهميتها في تطوير الفقه الإسلامي لا للتدليل على كيفية استنباط الأحكام الشرعية من أحكام القرآن الكلية. وما علينا إلاَّ البحث عن الطريقة الثانية والتي نراها تحدد في معرفة العام والخاص من القرآن طبقاً لما سطّره «الشافعي» في رسالته، فعن هذه الطريقة المتجددة والدائمة يمكننا استنباط الأحكام الشرعية من قواعد القرآن الكلية.

فالإمام «الشافعي» يقسم ألفاظ القرآن إلى عام ظاهر ويراد به العام الظاهر أي كل ما دخل في مفهومه من السياق. وعام ظاهر يراد به العام ويدخله الخصوص. وعام ظاهر يراد به الخاص. ويمثل الإمام «الشافعي» للعام الذي يراد به العام قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

(1) أ ـ عبد الوهاب خلاّف، علم أصول الفقه، المرجع السابق، ص33.
ب ـ محمد أبو زهرة، أصول الفقه، المرجع السابق، ص95 ـ 105.

(2) سورة الزمر، الآية: 62.

وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾[1]، وقوله أيضاً: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾[2] فيقول «الشافعي» في بيان عموم هذه الآيات، فكل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك فالله خالقه، وكل دابة فعلى الله رزقها، ويعلم مستقرها ومستودعها[3]،

ويمثل «الشافعي» للعام الذي يراد به العام ويدخله الخصوص قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرْغَبُواْ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ﴾[4] وقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾[5] وقوله جل شأنه: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهْلَ قَرْيَةٍ ٱسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا فَأَبَوْاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا﴾[6] ويفسر الشافعي أمثلته السابقة بقوله: إن صيغ هذه الآيات عامة. ولكن يرد عليها الخصوص، فالآية التي تخاطب أهل المدينة وتحثهم على الجهاد تحتوي على الخصوص والعموم. والآية الثانية الخاصة بالقرية الظالم أهلها فيها خصوص لأن كل أهل القرية لم يكن ظالماً[7]. وهكذا فإن هناك ما أُنزل عامّاً يراد به العام ويدخله الخصوص.

وهناك قسم آخر أنزل من الكتاب عامَّ الظاهر وهو يجمع العام والخصوص. ومثّل له «الشافعي» قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾[8] وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[9] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾[10] ويقول «الشافعي»: إنه يوجد في الآية الأولى العموم لأنه يخاطب كل الناس من ذكر وأنثى وشعوب وقبائل.

---

(1) سورة إبراهيم، الآية: 32.
(2) سورة هود، الآية: 6.
(3) الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، ص53 ـ 54.
(4) سورة التوبة، الآية: 120.
(5) سورة النساء، الآية: 75.
(6) سورة الكهف، الآية: 77.
(7) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص53 ـ 55.
(8) سورة الحجرات، الآية: 13.
(9) سورة البقرة، الآيتان: 183 ـ 184.
(10) سورة النساء، الآية: 103.

ولكنها تحتوي على الخاص لوصف بعضٍ منهم بالتقوى وهم أكرمهم عند الله[1]. وهكذا فإن من القرآن ما هو عام الظاهر ولكنه يجمع العام والخصوص.

بيّن لنا «الشافعي» في رسالته الأصولية أن هناك ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاص. وقد مثل له «الشافعي» بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَـٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾[2] فسياق الآية يشير إلى أن المراد من الناس بعض الناس، ومحال أن يكون المراد من كلمة الناس جميع الناس، لأن المخبر غير المخبر عنه، والدلالة واضحة من أنه إنما جمع لهم بعض الناس دون بعض[3].

ولم يقتصر «الشافعي» على بيان ما أنزل من القرآن عامّاً يراد به العام ويدخله الخصوص، وما نزل من الكتاب عام الظاهر وهو يجمع العام والخصوص، وما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاص، وما أنزل من القرآن يبيّن سياقه معناه، ولكنه وضّح بشكل جلي ما نزل من القرآن عامّاً فدلّت السنة خاصة على أنه يراد به الخاص. وقد مثّل «الشافعي» لهذه الحالة بالعديد من آيات المواريث وخاصة الآيتين الحادية عشرة والثانية عشر من سورة النساء. فظاهر هاتين الآيتين يفيد أن الوارثين سواء أكانوا أولاداً أم آباء أم غيرهم يرثون، سواء اتحد الدين أو اختلف، وسواء أكان المدلّى بسبب الإرث قاتلاً أم غير قاتل فجاءت السنة وبينت أن المسلم لا يرثه إلاّ المسلم، وأنه لا ميراث لقاتل، وأن الوصية لا تزيد على ثلث التركة، فكانت الآيات مخصصة لما نزل عامّاً من القرآن[4].

وهكذا لو أخذنا بهذه الأحكام التي بَثَّهَا «الشافعي» وفهمناها حقَّ فهمها لاستطعنا أن نستنبط العديد من الأحكام الشرعية عن طريق القرآن الكريم. ولطبقنا هذه الأمثلة على ما يستجد لدينا من حوادث ونوازل طارئة متجددة. ولما جمد الفقه الإسلامي وأصبح يراوح في مكانه بينما تتطور القوانين الوضعية طبقاً لتطورات المجتمعات البشرية باعتبارها مرآة عاكسة لها. ونحن قد أطنبنا في ما ذهب إليه «الشافعي» من تفصيل لفهم أحكام القرآن حتى نبرهن على أن استخدام هذه المنهجية تتيح لنا التعرف

(1) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 56 ـ 58.
(2) سورة آل عمران، الآية: 173.
(3) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص58 ـ 59.
(4) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص64 ـ 66.

إلى كثير من الأحكام التي نحن في أمس الحاجة إليها في الوقت الحاضر، وهكذا استطعنا البرهنة على أن المصدر النقلي والرئيس للفقه الإسلامي وهو القرآن الكريم لا يزال استعماله ممكناً في أي عصر من العصور، لاستجلاء القواعد الجزئية من القواعد الكلية التي يحتويها.

فإذا تركنا القرآن وفحصنا السنة باعتبارها المصدر النقلي الثاني للتشريع الإسلامي وجدنا أنه لو أحسنّا استخدام الصحيح والثابت منها في وقتنا الحالي لسمحت لنا بإيجاد العديد من الأحكام الشرعية التي يمكننا تطبيقها على الحوادث التي تلُمُّ بنا في هذا العصر الذي نعيش فيه وفي غيره من العصور اللاحقة.

فالسنة بأنواعها المختلفة من قولية وفعلية وتقريرية تعتبر المصدر الثاني للتشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم. فهي تفسر القرآن وتبيّن مجمل نصوصه، وتفصل كليات أحكامه، وتنسخ بعضاً منها. وعلى المجتهد أن يتعرف إلى المنهجية التي تبين مقام السنة من الكتاب، حتى يتمكن بواسطتها من استنباط الأحكام الشرعية من هذا الدليل. وقد اتفق الفقهاء ومن يُعْتَدُّ به من أهل العلم على أن السنة مستقلة بتشريع الأحكام وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام، تطبيقاً للآيات القرآنية التي تضعها في مرتبة الوحي الإلهي حتى قال «الأوزاعي»: «الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب» وقال ابن عبد البر: «إنها تقضي عليه وتبين المراد منه». وقال يحيى بن أبي كثير: «السنّة قاضية على القرآن»[1].

وعلى المجتهد التعرف إلى أنواع السنة وأقسامها، وكيفية الأخذ بها، ومكانتها من القرآن الكريم، والأهم من ذلك كله أن يتعرف إلى الأحاديث الثابتة من الأحاديث الموضوعة، وذلك استناداً إلى علم الجرح والتعديل. وعليه أن يطلع على نقد الأحاديث من حيث سندها ومتنها حتى يستخرج الموضوعة من الصحيحة منها، فإذا فعل ذلك فإنها تؤلّف ميداناً واسعاً للاستنباط والاستدلال في كل زمان ومكان.

فلو تركنا المصادر النقلية وانتقلنا إلى بقية المصادر العقلية لوجدناها أكثر ملاءمة للاجتهاد وفي جميع العصور، ولاستنبطنا منها الأحكام الشرعية في كل زمان ومكان، ولبرهنا من خلالها على أصالة الفقه الإسلامي وصلاحيته لمجابهة جميع الحوادث والنوازل المستجدة.

---

(1) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق عن علم الأصول، دار المعرفة، بيروت، ص33، بدون تاريخ.

فالإجماع يمثِّل أداة صالحة لاستنباط الأحكام عن طريق اتفاق المجتهدين في عصر من العصور على الأمور الشرعية خاصة عندما يكون هذا الإجماع صريحاً لا ضمنيّاً، لأنه لا ينسب إلى ساكت قول، ولأن السكوت ربما نتيجة خوف أو قهر أو مماراة. وأن يكون اتفاق المجتهدين عاماً فلو وجد مخالف واحد لهم لما انعقد الإجماع إذ ربما يكون الصواب إلى جانبه والخطأ في جانب الأغلبية.

ولكن نظراً للشروط التي يجب توافرها في الإجماع طبقاً لما ذهب إليه الأصوليون فهي تكاد تكون مستحيلة التحقيق في عصرنا الحاضر، لأنه يتعذر معرفة الشخص المجتهد لعدم وجود معايير موضوعية ثابتة تحدده. ثم إنه لو فرضنا معرفة أشخاص المجتهدين جميعاً في العالم الإسلامي وقت حدوث الواقعة المراد الحكم فيها، فإنه من الصعوبة بمكان الوقوف على آرائهم جميعاً حول هذه الواقعة لاستحالة جمعهم في مكان واحد. ثم لو فرضنا أنه لو تحقق هذا الشرط أيضاً فما الذي يضمن لنا أن المجتهد الذي أبدى رأيه في الواقعة يبقى مصرّاً على رأيه حتى تؤخذ آراء الباقين؟. ثم ما الذي يمنع من أن تعرض له شبهة فيرجع عن رأيه قبل أخذ آراء الباقين؟. ولهذه الأسباب يقترح الأستاذ «عبد الوهاب خلاّف» أن يكل أمر الإجماع في العصر الحاضر إلى الدول الإسلامية على اختلافها. فكل حكومة تستطيع تعيين الشروط التي بتوافرها يبلغ الشخص مرتبة الاجتهاد، وأن تمنح الإجازة الاجتهادية لمن توافرت فيه هذه الشروط، وبهذا تستطيع كل حكومة أن تعرف مجتهديها وآراءهم في أية واقعة. فإذا وافقت كل حكومة على آراء مجتهديها في واقعة، واتفقت آراء المجتهدين جميعهم في كل الحكومات الإسلامية على حكم واحد في هذه الواقعة، كان هذا إجماعاً وكان الحكم المجمع عليه حكماً شرعيّاً واجباً على المسلمين جميعهم[1].

ويقترح الأستاذ «الخضري» خلافاً لما ذهب إليه الأستاذ «خلاّف» أن بالإمكان تحقيق الإجماع في العصر الحاضر وذلك عن طريق إمام المسلمين الذي يستطيع جمع المجتهدين كافة في حضرته أو يكتب لكل منهم ما يفيد رأيهم حول المسألة المطروحة، وهو الذي يمنح لقب المجتهد لمن يستحقه أيضاً، وبذلك يمكن القول بتحقيق الإجماع في العصر الحاضر[2].

---

(1) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، المرجع السابق، ص49 ـ 50.

(2) محمد الخضري، أصول الفقه، القاهرة، 1962، ص312 ـ 313 بتصرف شديد.

ولعل من المفيد هنا الإشارة إلى ما ذهب إليه الأستاذ «عبد الوهاب خلاّف» من إمكانية تحقق الإجماع في العصر الحاضر بالشروط التي حددها آنفاً، إلاّ أنه عند تعرضه لإمكانية حدوثه أصلاً فإنه ينفي ذلك. ويعتبر أن ما يقوله العلماء عن إجماع الصحابة وغيرهم ليس إجماعاً بالمعنى الفني للمصطلح لأن من رجع إلى الوقائع التي حكم فيها الصحابة، واعتبر حكمهم فيها بالإجماع يتبين أنه ما وقع إجماع بهذا المعنى، وأن ما وقع إنما كان اتفاقاً من الحاضرين، من أولي العلم والرأي على حكم في الحادثة المعروفة، فهو في الحقيقة: حكم صادر عن شورى الجماعة لا عن رأي الفرد[1].

ولكن الأستاذ خلاّف بالرغم من انتقاده للإجماع طبقاً للنظرية القديمة ويرى عدم تحققه طبقاً للشروط الموضوعة له، فإنه يؤكد في مناسبة أخرى أن الإجماع هو المصدر التشريعي الأكثر غنى وخصباً الذي يضمن تجديد التشريع، ويسمح للأمة بمواجهة الحوادث الطارئة والمواقف الجديدة التي قد تحصل[2].

لاحظ «جولدزيهر» ـ بثاقب نظره ـ ما للإجماع من أهمية بالغة في تطوير الفقه الإسلامي وتجديده. ويصفه بأنه يحتوي على بذور التحرر للحركات الإسلامية الحرة والتطورات المستطاعة، فهو يقدم، ضد دكتاتورية الجمود وقتل الشخصية، قوة للتعادل، وقد حقق على الأقل في الماضي كعامل مهم مطابقة الإسلام للعصر وقتئذ. ويرى «جولدزيهر» أن الإجماع ملحوظ عند مجددي الإسلام في عصرنا، فهو الباب الذي يجب عن طريقه أن تنفذ إلى بناية الإسلام عوامل القوى الشابة[3].

إن النظرية التقليدية للإجماع لا تهمنا إلاّ في إطار ما تقدمه لنا من حجية وإمكانية وقوعه سابقاً وبيان أركانه وشروطه. ولكن السؤال الذي يهمنا الإجابة عنه الآن: هل يمكن تحقيق الإجماع في العصر الحاضر؟ وإذا كان ذلك ممكناً فكيف يتم؟.

---

(1) عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، المرجع السابق، ص50.

(2) عبد الوهاب خلاَّف، التشريع الإسلامي فيما لا نصَّ فيه. القاهرة، عام 1955، ص140، ويؤسفنا عدم اطلاعنا على النص الأصلي لهذا الكتاب. وقد ترجمنا العبارة المذكورة في كتابه من الفرنسية من كتاب حجية الإجماع لمؤلفه كمال منصور المكتوب باللغة الفرنسية والذي أشرنا إليه آنفاً. انظر ص162 من هذا الكتاب.

(3) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق المترجم، ص54.

لقد أشرنا آنفاً إلى بعض آراء الأصوليين المحدثين الذين يرون استحالة تحققه في الزمن الحاضر طبقاً للشروط والأركان المنصوص عليها في النظرية التقليدية. واقترحوا لنا أن يتم الإجماع عن طريق تنظيمه من قِبَلِ الحكومات الإسلامية التي تحدد المجتهدين وتتمكن من جمعهم وأخذ آرائهم في القضية المطروحة. ولكن هذه الحلول صعبة التحقيق هي الأخرى، لأنه يستحيل جمع علماء المسلمين المجتهدين كافة وأخذ آرائهم بصورة إجماعية خاصة أنهم يعيشون الآن في دول مستقلة متباعدة تفصل بينها بحار وبراري شاسعة. وهكذا فإن الأمر يقتضي التحول جزئياً عن نظرية الإجماع القديمة خاصة فيما يتعلق بإجماع المجتهدين كافة، فربما يقتصر الأمر على رأي الأغلبية دون النظر إلى رأي الأقلية، وهذا هو رأي «الطبري وأبي بكر الرازي وأبي الحسين الخياط وأحمد بن حنبل» في إحدى الروايتين عنه[1]. كما يمكن الاستعاضة عن إجماع جميع المجتهدين من المسلمين وقصره على مجتهدي القطر الواحد. وربما يستعاض عن الإجماع الصريح في حالة عدم تحققه بالإجماع السكوتي، خاصة أن العديد من المدارس الفقهية الإسلامية القديمة تأخذ بحجية هذا النوع من الإجماع: خاصة المدرسة الحنفية والإمام «أحمد بن حنبل» ودليلهم على ذلك أن الأدلة القائمة على حجية الإجماع وأنه دليل قطعي لم تفرق بين الإجماع الصريح والإجماع السكوتي. ويرى «الآمدي» و«الكرخي» أن الإجماع السكوتي حجة ظنية لأن سكوت باقي المجتهدين لا يلزم أن يكون لموافقتهم على رأي الآخرين حتى يكون حجة قطعية، بل يحتمل أن يكون للموافقة ولغيرها إلاّ أن احتمال أن يكون السكوت للموافقة هو الظاهر، واحتمال أن يكون لأمر آخر احتمال بعيد، وذلك لما علم من أحوال السلف الصالح، فإنهم لم يكونوا يمتنعون عن قول الحق، مهما لاقوا في سبيله ومهما كانت درجة من يخالفونه[2].

ويذهب الإمام «محمد عبده» إلى إمكانية تحقيق الإجماع في العصر الحاضر عند تفسيره للآية الكريمة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[3]. من أن المراد بأولي الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين، وهم

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المرجع السابق الجزء الأول ص336.
(2) زكي الدين شعبان، أصول الفقه، المرجع السابق، ص92.
(3) سورة النساء، الآية: 59.

الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة. فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه، بشرط أن يكونوا منّا وألاّ يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التي عرفت بالتواتر، وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر واتفاقهم عليه، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة وهو ما لأولي الأمر سلطة فيه ووقوف عليه، أمَّا العبادات وما كان من قبيل الاعتقاد الديني فلا يتعلق به أمر أهل الحل والعقد بل هو مما يؤخذ عن الله ورسوله فقط، ليس لأحد رأي فيه إلاّ ما يكون في فهمه[1].

وهكذا نستنتج من الفقرة السابقة إمكانية تحقق الإجماع في العصر الحاضر عندما يتفق أهل الحل والعقد على أمر من الأمور الدنيوية لا التعبدية، شريطة ألا يخالفوا في إجماعهم ما أمر الله به في حكم كتابه، أو ما قرره الرسول في سنته المنقولة إلينا عن طريق «التواتر». وأن يكون الإجماع لتحقيق مصلحة عامة لا مصلحة خاصة. وعلى أهل الحل والعقد التشاور فيما بينهم لتقرير الحكم الذي يرونه مناسباً على المسألة المطروحة، وبمكنة أهل الحل والعقد تكوين مجلس، أو مؤتمر شعبي، أو جمعية أو مجلس استشاري كما فعل «عمر بن الخطاب» لمناقشة المسألة المطروحة على بساط البحث والخروج برأي جماعي حولها، وهذا هو مفهوم الإجماع بعينه طبقاً للنظرية التقليدية للإجماع.

أمَّا المفكر الإسلامي «رشيد رضا» فإنه وإن كان يخالف مفهوم الإمام «محمد عبده» حول ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ﴾ والذي يراهم أنهم من يثق بهم الناس في أمور دينهم ومصالح دنياهم، لاعتقادهم أنهم أوسع معرفة وأخلص في النصيحة فيراهم أهل الإجماع، وعلى الأمة طاعتهم فيما يجمعون عليه، ويرى أن تحقيق الإجماع في العصر الحاضر أمر ممكن، لأن اجتماع أولي الأمر واتفاقهم على أمر من الأمور سهل، ومعرفة اتفاقهم ونقله إلينا بالرغم من تفرقهم ليس صعباً، ولكن السؤال المطروح دوماً: كيف ولماذا لم يوضع لهم نظام في الإسلام كنظام مجالس الشورى؟[2].

ويقترح المفكر الإسلامي «كمال فاروقي» عدة مقترحات تساعد على تحقيق الإجماع في العصر الحاضر، منها: قصر الإجماع على بلد إسلامي معين دون المطالبة

---

(1) تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، الجزء الخامس، 1973، ص181.

(2) المرجع السابق، ص188.

بإجماع مجتهدي الأمة الإسلامية قاطبة، ولكن بمرور الزمن وعن طريق الاتصال الوثيق بين الأقطار الإسلامية فإنه يمكن الانتقال بعدئذ إلى إجماع الأمة الإسلامية قاطبة، طبقاً لمقتضيات النظرية القديمة للإجماع. ومنها: إن وسائل الإجماع في العصر الحاضر يمكن تحقيقها عن طريق إيجاد مجموعة محددة من أهل الاختصاص والكفاية يكونون من أهل العلم والثقة[1] فيتولون اتخاذ القرارات الإجماعية حول المسائل المطروحة، مع ضرورة ربط هذه المجموعة بالشعب تفادياً لخلق طبقة خاصة بهم، يمتازون بها عليه ولإبعاد مراكز المعرفة الإسلامية عن حلبة التأثيرات السياسية. ولتفادي مثل هذه المخاطر فإن الأمر يقتضي تفادي اختيار أهل الإجماع عن طريق التعيين حتى وإن كانوا من حملة الشهادات الجامعية في العلوم الشرعية، وبالتالي فإنه لا مناص من اختيارهم عن طريق الانتخابات شريطة أن تكون نزيهة جدًّا[2].

ويضع «فاروقي» أخيراً مسألة الصفات اللازم توافرها في أهل الإجماع. ولكنه يفصح عن رأيه بوضوح فيما إذا كان هؤلاء الناس من المتخصصين بالعلوم الشرعية أو العلوم الغربية. ولكنه يعترف بصعوبة توافر صفات «المجتهد المطلق» في أي شخص في الوقت الحاضر، ويقترح بدلاً من ذلك تأليف «لجنة إجماع» تضم أعضاء تتوافر في كل منهم بعض شروط الاجتهاد، فيكملون بعضهم بعضاً ويتعاونون على إصدار القرارات الصائبة في المسائل المطروحة أمامهم[3].

أمَّا بالنسبة إلى كيفية اتخاذ القرارات من قِبَلِ اللجنة المقترحة فإن «فاروقي» لا يتمسك بقاعدة إجماع الأصوات التي تعني القضاء على مفهوم الإجماع بالعقم والشلل، ويقترح بدلاً من ذلك أغلبية 75٪ من أعضاء اللجنة حتى لا يؤدي رأي الأقلية إلى تجميد لجنة الإجماع[4].

هكذا يصبح الإجماع من المصادر الأساسية الحديثة الذي يمكننا بها إيجاد العديد من الحلول للمسائل والحوادث المستجدة في عصرنا الحاضر. ومع تغيير طفيف في شروطه وأركانه طبقاً لما نصت عليه النظرية القديمة، فإننا نتمكن عن طريقه

---

(1) Faruki (k.) Ijmâe and the gate of Ijtihâd, Karachi, 1954, p.19.

(2) Faruki (k.) Islamic jurisprudence, Karachi, 1962, p.160 - 161.

(3) Ibid, op. cit, p.163 - 164 بتصرف وزيادة.

(4) Ibid, op. cit, p.162 - 163.

من تطوير الفقه في العصر الحاضر حتى يصبح صالحاً للتطبيق في كل زمان ومكان. علماً بأن مثل هذه التعديلات المقترحة لا تتنافى والشريعة الإسلامية الغراء، ولا تنتقص من حجية الإجماع وشروطه طبقاً لما نص عليه الفقهاء الأقدمون. وهكذا فإن الإجماع أفاد الفقه الإسلامي ماضياً ولا يزال يفيده حاضراً ومستقبلاً من ناحية تغييره بحسب الزمان والعرف وتأثره بآراء الفقهاء المجتهدين في جميع القضايا التي لا نصّ فيها في الكتاب والسنة، أو التي كان النص فيها غير ظاهر أو غير صريح.

فإذا تركنا الإجماع ووضعنا المصدر الرابع من مصادر الفقه الإسلامي تحت النظر والدراسة ألا وهو «القياس» فإننا نجده من أهم المصادر التي يمكننا استخدامها في العصر الحاضر وفي كل العصور اللاحقة، لإثبات صلاحية الفقه الإسلامي وإمكانية تطويره ونموه وإيجاد الكثير من الحلول للقضايا المستجدة عن طريقه.

إن القياس هو أصل من أصول الشريعة الإسلامية، يرجع إلى تحكيم العقل وإعمال المنطق والرأي. وقد أنشأه وطوره الفقهاء المسلمون، فهو إسلامي المنشإ والمنبت لم يتأثر فيه المسلمون بالمصادر الخارجية كما حاول المستشرقون إثبات ذلك، ذلك أنه بعد انتشار الفتوحات الإسلامية واتساع الأراضي التابعة للدولة العربية، واجه الفاتحون قضايا ونوازل جديدة لا قِبَلَ لهم بها في بيئتهم العربية البسيطة. ولم يكن لهم فيها نصّ من الكتاب أو السنة، ولم يجمع مجتهدوها على حل لها، فاتجه فقهاء الأمة وعلماؤها إلى تحكيم العقل وإحكام الفكر والرأي السليم والاجتهاد في النصوص الصريحة، فأنشؤوا قواعد علمية ثابتة أدرجوها في باب خاص بها، وهو باب القياس واعتبروه دليلاً رابعاً لأحكام الشرع الإسلامي.

استند علماء المسلمين في حجية هذا المصدر إلى العديد من النصوص القرآنية الصريحة وإلى الكثير من الأحاديث النبوية الثابتة التي تحث على إعمال النظر والفكر لاستخلاص القواعد الشرعية منها. كما استندوا كذلك إلى تلك القواعد الشرعية الأصولية القائلة: إن الأحكام جميعاً مبنية على مقاصد ومصالح، وإن هذه المقاصد والمصالح هي علة تلك الأحكام وسبب وجودها. فأخذوا يستنبطون من الأحكام عللها. فإذا عرفوا علة حكم منصوص عليه في مسألة من المسائل، أمكنهم قياس مسألة أخرى عليها وإعطاؤها مثل حكم المسألة الأولى إن اتفقت معها في العلة[1].

(1) صبحي محمصاني، فلسفة التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص163.

وقد عرفه معظم الأصولين القدماء كالغزالي والآمدي، وأخيراً الشوكاني بأنه «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما»[1].

نستنتج من التعريف السابق للقياس أنه دليل نصبه الشارع ووضعه لمعرفة الأحكام الشرعية منه حيث لا يوجد نص عليها من الشارع. فهو أمر موجود ثابت متقرر في نفسه، سواء وجد نظر المجتهد في القياس أو لم يوجد. ولكن القياس نظر إليه من ناحية أخرى على أنه عبارة عن فعل المجتهد وعلى أن استعمالاته تنبئ عن كونه فعل المجتهد وفكرة المستنبط.

والذي يهمنا من هذه التعريفات جميعاً بيان أركان القياس التي يمكننا بها معرفة كيفية إيجاد حلول منطقية عن طريق إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها، في الحكم الذي ورد فيه النص، لتساوي الواقعتين في علة الحكم. فإذا دل نص على حكم واقعة، وعرفت علة هذا الحكم بطريق من الطرق التي تعرف بها علل الأحكام ثم وجدت واقعة أخرى تساوي واقعة النص في علة تحقق علة الحكم فيها فإنها تسوَّى بواقعة النص في حكمها بناء على تساويهما في علته، لأن الحكم يوجد حيث توجد علته[2]. وهكذا فإن أركان القياس أربعة:

الأصل: وهو المقيس عليه والذي ورد النص بحكمه.

والفرع: وهو المقيس الذي لم يرد من الشارع نص بحكمه ويراد معرفة حكمه بالقياس.

وحكم الأصل: وهو الحكم الشرعي الذي ورد به النص في الأصل، ويراد أن يكون حكماً للفرع.

وأخيراً **العلة**: وهي الوصف الذي بني عليه حكم الأصل، وبناء على وجوده في الفرع يُسَوَّى بالأصل في حكمه[3].

---

(1) أ ـ الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص228.
ب ـ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المرجع السابق، الجزء الثالث، ص266.
ج ـ الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص198.

(2) عبد الوهاب خلاَّف، أصول الفقه، المرجع السابق، ص52.

(3) اتفق معظم الفقهاء القدماء منهم والمحدثون الذين يعتبرون القياس مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي على الأركان الأربعة للقياس طبقاً لما أوردناها مع اختلاف طفيف في تعريف العلة.

وقد مثّل الفقهاء والمؤلِّفون المسلمون لأركان القياس الأربعة بعدة أمثلة حتى يظهروا لنا كيفية استخدامه في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية منها: إن تحريم شرب الخمر أصل لأنه ورد نص في القرآن بتحريمه وهو قوله تعالى: ﴿فَٱجۡتَنِبُوهُ﴾ وعلة هذا التحريم الإسكار. والخمر ـ كما نعلم ـ هو النبيذ المتخذ من العنب وهو الذي نزل النص بتحريمه لأنه يؤدي إلى الإسكار وهو علّة ذلك التحريم. فإذا قسنا ذلك على نبيذ ما عدا العنب من الشعير والتمر وسائر المشروبات الروحية التي لم يرد من الشارع نصّ بحكمها، ولكنها تؤدي إلى الإسكار فإنها باعتبارها «فرعاً» تصبح هي الأخرى حراماً لأنه تحقق في الفرع العلة التي بني عليها الحكم في الأصل ـ الخمر ـ وهي الإسكار، فلزم أن يكون الفرع مثله في الحكم فيقاس الفرع على الأصل لاشتراكهما في العلّة ويُعَدَّى إليه حكم الأصل ويثبت له فيكون الفرع محرماً كالأصل المقيس عليه وهو الخمر[1]. ومنها ورود النصّ بحرمان الوارث القاتل مورثه من ميراثه، وهو قول النبي: **«لا يرث القاتل»**. فالوارث الذي قتل مورثه أصل ورد النص بحكمه، وهو: حرمانه من إرث مورثه الذي قتله بغير حق، «العلة» هي قتله مورثه الذي تعجل به الميراث قبل أوانه فعوقب بحرمانه من الميراث. والموصى له إذا قتل الموصي «الفرع» لم يرد من الشارع نص بحكمه فيقاس على قاتل مورثه ويحرم من الوصية حيث تحققت فيه علّة الحكم في الأصل. لأن العلة تستوجب أن يوجد الحكم معها متى وجدت وتحققت[2].

فصّل الفقهاء وأسهبوا في شروط القياس كتلك الواجب توافرها في حكم الأصل، والتي يلزم توافرها في الفرع وفي شروط العلة والتي فرقوا بينها وبين السبب، كما أبانوا عن مسالك العلة والتي أرجعوها إما إلى النصّ من الكتاب والسنة، وإما إلى الإجماع، وإما إلى البر والتقسيم. وهذا يدل على الحجج والبراهين المنطقية التي يستند إليها القياس والذي لا يمكن اعتباره مصدراً تشريعيّاً إلاَّ إذا استوفى هذه الشروط الدقيقة. ومن هنا فإننا نراه يرتكز على قواعد منطقية علمية وبالتالي فإنه يختلف عن الرأي المبني على الهوى والتلذذ والمصلحة الشخصية.

---

(1) أ ـ عبد الوهاب خلاَّف، أصول الفقه، المرجع السابق، ص60.
ب ـ عمر عبد الله، سُلَّم الوصول إلى علم الأصول، المرجع السابق، ص208.
ج ـ صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، المرجع السابق، ص168.

(2) عمر عبد الله، سُلَّم الوصول إلى علم الأصول، المرجع السابق، ص209.

والقياس بهذا الشكل يساهم مساهمة فعالة في تطوير الفقه الإسلامي في كل زمان ومكان. إذ عن طريقه نتمكن الآن من إيجاد العديد من الأحكام الشرعية بتطبيق أحكامه وشروطه. فعندما نتعرف إلى الأصل المنصوص عليه وتأتي لنا قضية باعتبارها فرعاً لم يُنَصّ عليها، ونعثر على علة تجمع بين الأصل والفرع فإننا نستخرج الحكم الذي نطبقه على الفرع فنجد الحل اللازم له والمنطبق عليه.

إن القياس ـ باعتباره مصدراً تشريعياً ـ ضبطت قواعده ضبطاً محكماً، وحددت شروطه تحديداً نافياً للجهالة، ونظمت قواعده الأصولية تنظيماً دقيقاً بحيث لو أحسنّا استخدامه، ووفرنا شروطه، وتعرفنا إلى علله لأصبح مساعداً أساسيّاً لنا في العصر الحاضر على تلمس الحلول للعديد من الحوادث والوقائع التي لا نص يحكمها في القرآن أو السنة. وهكذا يساهم هذا المصدر في تطوير الفقه ويخرجه من جموده ويساهم بالتالي في تطور الحركة التشريعية في زماننا بحيث نتمكن به وبالمصادر الأخرى من الاستغناء عن القوانين الغربية التي تحكم حياتنا التشريعية إلى الآن، كما نتمكن به أيضاً من الاستقلال عن التبعية الثقافية لهذا الغرب الذي اتخذناه نموذجاً ودليلاً لنا في تقنيناتنا التشريعية الحديثة.

والغريب أن القياس ـ الذي حاول المستشرقون إرجاعه إلى المصادر اليهودية ـ هو علم إسلامي خالص وضع له الإمام «الشافعي» قواعده الأساسية في رسالته الأصولية. فحدد أركانه وأنواعه وبيّن الشروط الواجب توافرها في «القياس» بحيث تبلور منذ ذلك الزمان وأصبح واضح المعالم ثم تطور حتى أصبح مكتملاً في عهد الإمام الغزالي الذي استخدم المنطق اليوناني في تطويره فبلغ به الذرى. ولكن الذي يهمنا في هذا السياق أن هذا المصدر لا يزال صالحاً للتطبيق في عصرنا هذا وفي العصور اللاحقة لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وهو المصدر الذي جعله المفكر الإسلامي الباكستاني «محمد إقبال» مبدأ الحركة في الإسلام والذي يناط به التجديد والتغيير والتحديث والتطور وتقدم المسلمين. ففيه يصبح الجهد الإنساني طرفاً مع الوحي في التنظير والتشريع. وهو الأصل الذي تحدث عنه المعلمون المسلمون منذ القرن الماضي وسموه «إعادة فتح باب الاجتهاد» مع أنه لم يغلق أبداً.

فإذا تركنا القياس ونظرنا إلى أهمية المصالح المرسلة في تطوير الفقه الإسلامي وجدنا دورها كبيراً ورئيساً هي الأخرى. وآية ذلك أن تشريع الأحكام ما قصد به إلاّ تحقيق مصالح الناس، أي جلب نفع لهم أو دفع ضرر أو رفع حرج عنهم. وهذه

المصالح لا تنحصر جزئياتها، ولا تتناهى أفرادها ولكنها متجددة متطورة بتجدد أحوال الناس وباختلاف البيئات والمجتمعات. وهذه المصالح لا تقتصر على زمن معين أو بيئة أو مجتمع معين. فهي ـ كما ذكرنا ـ دائمة التجدد والنمو والتطور، وهنا تكمن أهميتها باعتبارها مصدراً تشريعيّاً يقدم للفقه الإسلامي العوامل والأسباب التي تساعده على التطور والتقدم على مدى العصور والأجيال.

يُعرِّف الغزالي المصلحة بأنها «عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة» ولكنه يستطرد بعدها قائلاً: «إننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، وعقلهم، ونفسهم، ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلّ ما يفوِّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[1].

يرى «الشاطبي» في «موافقاته» أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وأن تلك الأحكام معللة برعاية تلك المصالح، من جلب المنافع للناس ودفع المفاسد عنهم، وأن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها الثلاثة: الضرورية والحاجية والتحسينية. وأن لكل قسم من هذه الأقسام الثلاثة ما هو كالتتمة والتكملة له[2].

والشارع الحكيم قد راعى المصلحة وجعلها الفقهاء من المصادر الهامة لأصول الشريعة الإسلامية. كما أن المصادر الأصولية الأخرى كالقرآن والسنة والإجماع والقياس قد راعت المصلحة واعتبرتها في إيجاد الأحكام الشرعية. فالقرآن راعى المصلحة من وجوه عدة منها: إن القرآن احتوى على مبادىء كلية تراعي المصلحة دونما تطرق إلى تفريعاتها أو جزئياتها. ويتمكن الفقهاء بهذه القواعد الكلية من استنباط العديد من الأحكام الفرعية والجزئية المبنية على المصلحة. ومنها: إن كثيراً من المصالح قد أشار إليها القرآن صراحة أو إشارة، فهو عند تحريمه للخمر والميسر برره بما يقع بسببهما بين الناس من عداوة وبغضاء. فجاء هذا الحكم مراعاة لمصالح الناس. وهو عندما أمر الرجال باعتزال النساء وقت الحيض لما فيه من أذى، هذا الحكم يدل على مراعاة المصلحة. وهكذا تصبح رعاية هذه المصالح هي غاية هذه

(1) الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، الجزء الأول، ص276 ـ 287.

(2) الشاطبي، الموافقات، الجزء الثاني، دار المعرفة، ص8، بدون تاريخ. بتصرف.

الأحكام وهدفها، وأنها مبدأ وأصل في الشريعة الإسلامية. ومنها: إن العديد من النصوص القرآنية قررت مبادىء عامة كتلك التي قررت الأصل في الأشياء الإباحة، وتلك النصوص التي جعلت أساس التشريع رفع الحرج واليسر عن الناس. وتلك النصوص التي أوجبت الوفاء بالالتزام وأداء الحقوق إلى أصحابها. وهكذا فإن القرآن الكريم جاء بالعديد من النصوص التي تراعي مصالح الناس وتجعل منها مصدراً وأصلاً في الشريعة الإسلامية.

والسنة النبوية جاءت هي الأخرى حافلة بالأحكام المبنية على المصلحة، فهي في وظيفتها المبيِّنة للقرآن والموضحة له أو المقررة لحكم شرعه أو الناسخة لحكم جاء به كثيراً ما تراعي مصالح الناس. بل إن السنة وهي تنشئ أحكاماً لما سكت عنه القرآن كثيراً ما راعت المصالح المختلفة للعباد طبقاً لاختلاف البيئات والملابسات، بل إن السنة كثيراً ما جاءت بمبادىء عامة تستند إلى رعاية الإسلام للمصالح كقوله عليه السلام: «**لا ضرر ولا ضرار**». و«**المسلمون عند شروطهم إلاّ شرطاً أحلّ حراماً أو حرم حلالاً**». و«**يسرّوا ولا تعسروا**» فإن هذه الأحاديث تراعي مصالح العباد بمختلف أنواعها.

والإجماع الذي فصلنا فيه القول تفصيلاً بالنسبة إلى أهميته البالغة في تطور الفقه الإسلامي باعتباره من المصادر الإسلامية الخصبة، التي تستطيع الأمة الإسلامية بموجبه أن تواجه كل ما يقع فيها من أحداث، وأن تساير به الزمن، وتكفل لمختلف البيئات مصالحها المختلفة كثيراً ما تُبنَى أحكامه على رعاية المصلحة باعتباره وسيلة فعالة إلى تضييق دائرة الخلاف بين المسلمين، والذي يتمكن المجتهدون عن طريقه من الوصول إلى أحكام تكفل المصلحة ولا تسمح بالخلاف. ومن هنا فإن الإجماع يراعي مطالب الجماعة الإسلامية ويستجيب لحاجاتها ومصالحها.

والقياس الذي رأيناه من أهم الأصول التي تؤدي إلى تطوير الفقه ونموه وجعله صالحاً في كل زمان ومكان، يمكن اعتبار أحكامه المؤسسة على العلل والأسباب قد شرعت لتحقيق مصالح الناس، أي جلب النفع لهم ودفع الضرر والحرج عنهم. فالقياس هو نوع من رعاية المصلحة، لأن مداره العلة، ولأنه لا تعقل في الشريعة علة حكم غير داخلة في عموم المصلحة[1].

---

(1) د. مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، 1964، ص22 ـ 28، باختصار وتصرف.

اعتنى الفقهاء بالمصالح، وقسموها إلى مصلحة معتبرة وهي التي قام الدليل الشرعي المعين على رعايتها واعتبارها، ويجوز التعليل بها، وبناء الحكم عليها. ويدخل في هذا النوع جميع المصالح المشروعة لتحقيقها، كحفظ العقل الذي شرع الشارع لتحقيقه تحريم الخمر، وإيجاد الحدّ على شاربها، وحفظ المال الذي شرع الشارع لتحقيقه تحريم السرقة وقطع يد السارق[1].

وأهمية هذا النوع من المصالح أنها صالحة للاستخدام في وقتنا الحاضر وفي كل زمان ومكان. وبيان ذلك أن المجتهد إذا عرف أن حفظ العقل قام الدليل الشرعي على اعتباره، وهو تحريم الخمر وإيجاب الحد على شربها، فإذا عرف هذه المصلحة التي تحققت من هذا الحكم، ثم وجد شيئاً آخر لا يسمى خمراً ولكنه يفعل بالعقل ما تفعله الخمر كالمخدرات مثلاً فإنه لا يتردد على الحكم بتحريمها وإيقاع العقوبة الرادعة على مرتكبيها قياساً على الخمر، أخذاً من الدليل القائم على اعتداد الشارع بمصلحة حفظ العقل فَيُبْنَى عليها الحكم الملائم[2]. وهكذا في بقية الأحكام الأخرى التي تحفظ الدين، والنفس، والنسل والمال.

أمَّا القسم الثاني من المصلحة فهي المصلحة الملغاة وهي ما علم مخالفته لمقتضى الدليل الشرعي وشهد الشارع ببطلانها، ومثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان: إن عليك صوم شهرين متتابعين فلما أنكر عليه حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله قال: لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته، فكانت المصحلة في إيجاب الصوم لينزجر به. ويرى «الغزالي» أن مثل هذه الفتوى باطلة ومخالفة لنصّ الكتاب بالمصلحة، لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرايع ونصوصها بسبب تغير الأحوال[3].

والقسم الثالث من المصلحة ما لم يشهد له الشارع بالبطلان وبالاعتبار، وهي التي سكت الشارع عنها ولم يرتِّب حكماً على وفقها أو خلافها، وهي المعروفة لدى الأصوليين بالمناسب المرسل أو المصالح المرسلة. وبالتالي فهي التي يحصل من ربط

---

(1) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص179..

(2) الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، الجزء الأول، ص284.

(3) الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، ص285.

الحكم بها وبنائه عليها جلب مصلحة أو دفع مفسدة عن الخلق، ولم يقم دليل معين يدل على اعتبارها أو إلغائها. وهذا النوع هو الذي قسّمه الأصوليون إلى مصالح ضرورية، ومصالح حاجية ومصالح تحسينية. فالمصالح الضرورية: هي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة. ومجموع الضرورات خمسة: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال والعقل[1]. وقال عنها «الغزالي»: إنها أقوى المراتب في المصالح، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإن هذا يفوّت على الخلق دينهم. وقضاؤه بإيجاب القصاص إذْ بِه حفظ النفوس. وإيجاب حدّ الشرب إذْ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف. وإيجاب حدّ الزنا إذّ به حفظ النسل والأنساب. وإيجاب زجر الغصاب والسراق إذْ به تحصَّن الأموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون إليها[2].

هكذا لو طبقنا هذا النوع من المصلحة في زماننا لاستطعنا أن نجد الكثير من الحلول للمشاكل التي تواجهنا. فكل ما يضر بالنفس أو العقل أو الدين أو النسل والمال نمتنع عنه، ونقرر الأحكام المناسبة إليها من حيث حفظها وردع المخالفين لها. وبذلك تصبح المصالح من الأدوات الأساسية لتطور الفقه الإسلامي وجعله مناسباً إلى إيجاد جميع الحلول التي تواجهنا مهما اختلفت الأزمنة والأمكنة.

أمّا المصالح الحاجية: فهي تلك المصالح المفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. فإذا لم تراع دخل على المكلفين ـ على الجملة ـ الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة[3]. فالرخص المخففة في العبادات كإفطار المسافر في نهار رمضان، وإباحة الصيد، والتمتع بما أحل من لذة المأكل والمشرب ونحوها في العادات، وإباحة السلم، والمزارعة والمساقاة ونحوها، وإباحة الطلاق دفعاً لضرر الزوجة الفاسدة في المعاملات. وتضمين الصنّاع، وضرب الديّة على العاقلة، والقسامة، ودرء الحدود بالشبهات ونحوها في باب العقوبات، كل ذلك مصالح حاجية

(1) الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 8 ـ 10 باختصار.
(2) المستصفى، المرجع السابق، ص287 ـ 288.
(3) الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، ج2، ص10.

شرعت لدفع الحرج عن الناس، بالتيسير عليهم[1].

أمّا المصالح التحسينية: فهي ما لا يرجع فيها لا إلى الضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع التحسين والتزيين والتيسير ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات، ومثالها في العبادات ستر العورات، وفي العادات تجنب الإسراف، وفي المعاملات الامتناع عن بيع النجاسات، وفي العقوبات منع المثلة والغدر وغيرها[2].

هكذا نجد أن المصالح المرسلة من العوامل الأساسية التي تؤدي إلى تطور الفقه واستمراريته ودليل على صلاحيته، فبموجبها نستطيع إقرار العديد من الأحكام التي لا نص يحكمها استناداً إليها كفرض الضرائب على الأغنياء، وتوزيعها على الفقراء، واستخدامها في تهيئة الجيوش وتسليحها. ومعاقبة الجاني بأخذ المال منه، إذا وقعت جنايته في ذلك المال نفسه أو في عرضه. وكجواز قتل أسرى المسلمين عند قتال الكفار إذ تترّسوا بهم ووضعوهم أمامهم إبان الزحف عليهم محافظة على مصلحة المسلمين والتقليل من القتل[3].

فالمصالح المرسلة تعتبر من أهم الأصول الشرعية، إذا أحسن تطبيقها والاجتهاد بموجبها، فعن طريقها تستطيع أداة التشريع ـ مهما كان نوعها ـ تشريع الأحكام والقوانين التي تحقق مصلحة الأمة وتلبي حاجاتها المتجددة إذا لم تجد لها دليلاً خاصّاً أو نصّاً صريحاً في القرآن أو السنة أو الإجماع أو القياس. وعن طريق المصلحة يمكننا فرض الضرائب على الأغنياء لتحقيق المصالح العامة. وعن طريقها نستطيع إسكان من لا مأوى له مع من له متسع من الدّار والسكن. وعن طريقها نستطيع أن نشرع للمجتمع كل ما يكفل حاجاته الضرورية والحاجية والتحسينية.

يذهب المفكر المغربي «علاّل الفاسي» إلى أن الشريعة الإسلامية لا تنفصل عن

---

(1) أ ـ المستصفى، المرجع السابق، الجزء الأول، ص298، وما بعدها.
ب ـ الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص10 ـ 13. باختصار.
ج ـ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المرجع السابق، الجزء الرابع، ص215 ـ 217 وقد أشار باختصار شديد إلى أنواع المصالح، وأحال بالنسبة إلى تقسيمها إلى المعتبرة والملغاة إلى ما سبق أن بيّنه في المبحث الخاص بالقياس.

(2) الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص11 ـ 12.

(3) الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، ج1، ص294.

الحياة الاجتماعية لأنها لا تنفصل عن المثال الأعلى الذي تضعه شريعة الإسلام للناس وهو تحقيق الإرادة الإلٰهية في عمارة الأرض وإقامة العدل بين أفرادها. والإسلام يشرك أبناءه في الاجتهاد في الدين والاستنباط من أصوله العامة. واضعاً بذلك الأسس الأولى لمشاركة الفرد في إنتاج القانون الذي يجب عليه أن يطيعه. ومع أن الوحي هو مصدر الشريعة الإسلامية، فإن هذه الشريعة لم تغفل الإفادة في تفاصيلها من أية قاعدة أو مادة فقهية أجنبية، أو حتى من أعراف البلاد التي دخلها الإسلام إذا كانت تندرج تحت أصل شرعي عام. وهذا يفسر كثيراً من التغاير الواقع في تطبيق الشريعة بحسب العصور والأزمنة، الأمر الذي يدل على أن أسلافنا اعتمدوا قبل كل شيء على أصول الفقه العامة والتي جمعت الملل والنحل عليها، ثم لم ينظروا إلى أقوال الفقهاء والأئمة إلاّ كمادة يستقى منها إلى جانب غيرها من المواد للاحتفاظ بالتقدمية الشرعية في البلاد. ولقد كان لهم في مادتي «الاستحسان» و«المصالح المرسلة» ما فسح لهم المجال الواسع في ميدان التطور الفقهي إلى حدٍّ يفوق كل الطاقات التي يملكها رجال القانون في الأمم الأخرى[1].

ونظراً لأهمية المصلحة في التشريع الإسلامي فقد ألّف «الشاطبي» كتابه الشهير حولها والموسوم بـ «الموافقات» الذي رأى فيه أن الأدوات اللاّزم توفرها لدى المجتهد حتى يتمكن من استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية هي: حذق اللغة العربية ومعرفة مقاصد الشريعة الإسلامية التي تمثل مصالح الناس دنيا وآخرة. وبرهن «الشاطبي» بمهارة كيف أن الفقهاء اهتموا بالشرط الأول فأدرجوا في اللغة العربية ما تمس إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر مما قرره أئمة اللغة حتى بلغوا فيه شأواً عظيماً. ولكنهم أهملوا الشرط الثاني إهمالاً تامّاً وهو النظر في مقاصد الشريعة، اللّهم إلاّ إشارات قليلة وردت في باب القياس، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشرع وبحسب الإفضاء إليها. ثم وَقَفَ عِلم أصول الفقه عن النمو قروناً عديدة حتى هيأ له الله «الشاطبي» في القرن الثامن الهجري فأكمل هذا العلم وطوره وأبان عن كيفية بناء الشريعة على مراعاة المصالح، وأنها نظام عام لبني البشر مهما بقيت الدنيا على وجه الحياة، لأنها مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة. وهكذا بين «الشاطبي» «أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً». وفسّر هذه المصالح بأنها «ما

(1) علال الفاسي، النقد الذاتي، القاهرة، 1952، ص159.

يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعماً على الإطلاق[1].

ثم تتوالى السنون والأعوام، ولا نجد أحداً من علماء المسلمين من يتحدث عن المصلحة حتى ظهور الشيخ «محمد الطاهر بن عاشور» شيخ جامع الزيتونة الذي ألَّف كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية». وقد جاء في مقدمته أن السبب الذي دعاه إلى تأليف هذا الكتاب هو البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع، في قوانين المعاملات والآداب، التي يرى أنها جديرة بأن تخص باسم الشريعة، والتي هي مظهر ما رعاه الشارع من تعاريف المصالح والمفاسد وتراجيحها، مما هو مظهر عظمة الشريعة الإسلامية، بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية، لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع[2].

وحاول الشيخ «الطاهر بن عاشور» أن يثبت بالدليل العلمي أهمية المصلحة في تطوير الفقه الإسلامي، وكيف يمكننا استنباط الأحكام الشرعية عن طريقها، وكيف يقرر أن شريعة الإسلام صالحة لكل زمان ومكان. لأن الشريعة قابلة بأصولها وكلياتها للانطباق على مختلف الأحوال، بحيث تساير أحكامها مختلف الأحوال دون حرج، ولا مشقة، ولا عسر. وهكذا برهن هذا العالم الجليل على رعاية الشارع للمصلحة، وكونها أصلاً تشريعياً تبنى عليه الأحكام دون حاجة إلى نص، ولا إلى نظير قياس يقاس عليه[3].

نعم لقد اختلف فقهاء المسلمين منذ القدم في حجية المصالح المرسلة، فهم وإن اتفقوا على عدم اعتبار المصلحة المرسلة في العبادات على اختلاف أنواعها باعتبارها أموراً تعبدية لا مجال للرأي والعقل في تقديرها، ومعرفة أحكامها وإدراك معانيها التفصيلية. ولكنهم اختلفوا في العمل بالمصلحة في المعاملات حيث لا يوجد نصّ ولا إجماع ولا قياس. فقد روي عن الإمام أحمد فتاوى كثيرة بنيت على المصلحة وحدها، فقد أفتى بنفي أهل الفساد والدعارة إلى بلد يؤمن فيه من شرهم، ورأى تغليظ الحدّ على شارب الخمر في نهار رمضان، كما جوز صرف العطية عن بعض ولده إذا

(1) الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص25.
(2) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، 1366 هجرية، ص 7 ـ 8.
(3) د. مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص179.

كان فيه فسق أو بدعة، أو كان ينفق ما يأخذ على معصية الله أو يستعين بإنفاقه على هذه المعصية[1].

وقد اشتهر عن الإمام «مالك» القول بالمصالح المرسلة فقد ذهب ابن دقيق العيد المالكي في المصلحة إلى أن الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكنْ لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما[2].

قيل: إن الإمام «الشافعي» رفض الاستدلال بالمصلحة المرسلة رفضه للاستحسان. ولكن هذا الحكم قابل للنقاش. فهذا «القرافي» يرى أن جميع المذاهب الإسلامية تأخذ في فروعها بالمصالح المرسلة، وإن لم تسمها بأسمائها، فهو يقول بالمصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق، لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا يُعنَى بالمصلحة المرسلة إلاَّ ذلك. ومما يؤكد العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة عملوا أموراً، لمطلق المصلحة مثل جامع المصحف الكريم، وولاية العهد من أبي بكر لعمر، وترك الخلافة شورى بعد عمر، وتدوين الدواوين، واتخاذ السجن، وهذه الأوقاف التي بإزاء مسجد الرسول، والتوسعة بها في المسجد عند ضيقه كما فعل عثمان رضي الله عنه[3].

يستنتج الشيخ محمد أبو زهرة من كلام «القرافي» أنه يشمل «الشافعي» أيضاً باعتباره دخل ضمن جميع المذاهب الإسلامية التي تأخذ بالمصلحة. ويضيف إلى ذلك موضحاً: إن أكثر كتب الأصول تحكي عن «الشافعي» الأخذ بالمصلحة المرسلة. كالأسنوي وابن الحاجب والآمدي وغيرهم. فهذه الكتب متظاهرة في النقل عن «الشافعي» أنه يأخذ بالمصالح المرسلة ولكنه يشترط المشابهة بينها وبين مصلحة معتبرة بإجماع أو نصّ فلا تكون مرسلة[4].

ذهب «نجم الدين الطوفي» من علماء الحنابلة إلى اعتبار المصالح المرسلة من أهم المصادر التشريعية في المعاملات والسياسات الدنيوية. لأن المقصود فيهما مصالح الناس من جلب المنافع لهم، ودفع المضار عنهم. ولكنه ذهب بعيداً إلى

---

(1) المصدر السابق، ص58.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص212.

(3) محمد أبو زهرة، الشافعي، المصدر السابق، ص336.

(4) المرجع السابق، ص338.

اعتبارها حتى قدّم العمل بها على العمل بمقتضى النص عند التعارض فتكون المصلحة المرسلة في هذه الحالة كالمخصص للنص.

يستند «الطوفي» في تقديم المصلحة على بقية المصادر الأخرى إلى الحديث النبوي: «**لا ضرر ولا ضرار**». فبعد أن يفصل القول فيه وفي المصادر الأخرى يصل إلى نتيجة مفادها: وجوب اتباع مصلحة الناس في المعاملات، فإذا اتفقت معها الأدلة الأخرى على ذلك فلا كلام، كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الضرورية، وهي قتل القاتل، وقطع يد السارق، وحد القاذف والزاني، وإن اختلفا وأمكن الجمع بينهما بحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام أو الأحوال مثلاً دون بعض، على ألاّ يكون فيه إخلال بالمصلحة ولا تلاعب ببعض الأدلة جمع بينهما. فإن تعذّر الجمع قُدِّمت المصلحة على غيرها، لأن قوله عليه السلام «**لا ضرر ولا ضرار**» خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة، فيجب تقديمه، ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلَّفين بإثبات الأحكام وباقي الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل[1].

هكذا نصل في خاتمة هذا الكلام إلى نتيجة مفادها أن المصالح المرسلة من العوامل الأساسية التي تؤدي إلى تطوير الفقه وتقدمه، لأن بإنكارها وعدم الأخذ بمقتضاها نكون قد حكمنا على التشريع بالجمود والتوقف عن مسايرة الأزمان والبيئات. وإن من ذهب إلى القول بأن كل جزئية من جزئيات مصالح الناس، في أي زمان وفي أي بيئة قد راعاها الشارع، وشرع بنصوصه ومبادئه العامة ما يشهد لها ويلائمها فقوله لا يؤيده الواقع، فإنه مما لا ريب فيه أن بعض المصالح التي تجدّ لا يظهر شاهد شرعي على اعتبارها ذاتها[2].

فإذا تركنا المصلحة المرسلة ووضعنا سد الذَّرائع تحت مجهر البحث والنظر، رأيناه من المصادر التي تساهم في تطوير الفقه وتطوره. وآية ذلك أن هذا المصدر يكتسب أهميته من خلال إمكانية استنباط العديد من الأحكام الشرعية منه. فسدّ الذَّرائع هو التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة[3]. وقد مثّل لها الإمام «الشاطبي» كمن عاقد

---

(1) د. مصطفى زيد؛ المصلحة في التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص131، باختصار وتصرف.

(2) عبد الوهاب خلاَّف، علم أصول الفقه، المرجع السابق، ص88.

(3) الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، الجزء الرابع، ص199.

البيع أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة، فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤدياً إلى بيع خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، بأن يشتريَ البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقداً، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء، ولكن بشرط أن يظهر ذلك قصد في الناس بمقتضى العادة[1].

والمقصود بالكلام السابق طبقاً للغة زماننا أن الذَّرائع في لغة الأصوليين ما يكون طريقاً لمحرّم أو محلّل، فإنه يأخذ حكمه، فالطريق إلى الحرام حرام، والطريق إلى المباح مباح. والأصل في اعتبار الذَّرائع هو النظر إلى مآلات الأفعال فيأخذ الفعل حكماً يتفق مع ما يؤول إليه، سواء أكان يقصد ذلك الذي آل إليه الفعل أم لا يقصده، فإذا كان الفعل يؤدي إلى مطلوب فهو مطلوب، وإن كان لا يؤدي إلاَّ إلى شرّ فهو منهي عنه[2].

تعتبر غالبية المدارس الفقهية «سد الذَّرائع» من مصادر الفقه الإسلامي خاصة المالكية والحنابلة، وقال «الشاطبي»: إن الإمام «الشافعي» أسقط حكم الذَّرائع ولكنه اعتبر المآل أيضاً[3]. وهذا الاستثناء يدل على أن «الشافعي» يأخذ بسد الذَّرائع وإن كان لا يطلق عليه نفس الاصطلاح، ما دام اعتبر المآل في الأفعال والتي تبدو المصلحة في ظاهرها جليّة واضحة.

وعن طريق سدّ الذَّرائع اتفقت المذاهب الفقهية على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق، واتفقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سبّ الأصنام حيث يكون سبباً في سبّ الله وأشباه ذلك من المسائل التي اتفق «مالك» مع «الشافعي» على منع التوسل فيها.

وقد وردت في السنة تطبيقات كثيرة لسدّ الذَّرائع منها: كفّ النبي عن قتل المنافقين مع ظهورهم ومحاولتهم فتنة المسلمين، لأن قتلهم ذريعة لأن يقال: إن الرسول يقتل أصحابه فيطمع الكافرون في المؤمنين. ومنه نهي الرسول الدائن عن أخذ

---

(1) الشاطبي، المرجع السابق، ص200.

(2) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، المرجع السابق، ص288.

(3) الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، ج4، ص200.

هدية من المدين لئلا يؤديَ ذلك إلى الربا، واتخاذ الهدايا بدل الفوائد. ومنها: الامتناع عن تطبيق الحدود إبَّان الغزو حتى لا يلتحق من يطبَّق عليه الحد بالأعداء. ومنها: توريث الصحابة المطلقة ثلاثاً طلاقاً بائناً في مرض الموت لكيلا يكون ذلك الطلاق ذريعة للحرمان من الميراث. ومنها: نهي الرسول عن الاحتكار الذي يؤدي إلى التضييق على الناس وارتفاع أثمان السلع. ومنها: نهي الرسول الإنسان عن صدقته ولو وجدها تباع في الأسواق سدًّا لذريعة العود فيما خرج عنه لله ولو بِعَوْضٍ[1].

ولو طبقنا مبادىء سد الذرائع في عصرنا لتمكنا من إيجاد العديد من الحلول الحقيقية لبعض الحوادث والنوازل التي تجابهنا. فهي كالمصلحة من حيث أهميتها في تطوير الفقه وإخراجه من الجمود الذي تمكّن منه. وقد طبق هذا المصدر في الحقب التاريخية الإسلامية المختلفة، وعالج به الفقهاء العديد من المشاكل والقضايا التي واجهتهم. كجواز الفقهاء دفع مال فداء لأسرى المسلمين وإن كان يؤدي ذلك إلى تقوية العدو. ولكنه أجيز لأنه يتحقق من ورائه حرية طائفة من المسلمين[2].

وبموجب سد الذَّرائع حرمت الخلوة مع امرأة أجنبية لتفادي اقتراف فعل محرم معها، أو لسدّ ذريعة من يحاول النيل من سمعة المرأة، أو سمعة الرجل والمرأة على حدٍّ سواء.

وبموجب سدّ الذرائع فإن القرآن قد حرّم مزاولة التجارة إبَّان صلاة الجمعة حتى لا تُشغِل التجارة الناس عن صلاة الجمعة. وإن قيل: إن هذا التحريم ناجم عن نصّ قرآني صريح ولكنه قد انبنى على سدّ الذرائع.

وبموجب سدّ الذرائع أورد «البخاري» الحديث النبوي الشريف **«من أكبر الكبائر أن يسب الرجل والديه»**. قيل: كيف ذلك يا رسول الله؟. قال: **«يسبّ الرجل أبا الرجل فيسب أباه وأمه»**[3].

---

(1) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، المرجع السابق، ص120 ـ 140. وقد مثل ابن القيم لسد الذرائع بتسعة وتسعين مثالاً.

(2) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، المرجع السابق، ص293.

(3) Dibani Abdel Majid, Principe de cinsidération d'utilite dans la législation Islamique, Thése de Doctorat, Université de Paris I. pp.138 - 139.

هكذا نتمكن بموجب هذا المصدر التشريعي الهام في الوقت الحاضر من إيجاد العديد من الحلول للمشاكل التي تواجهنا وهو الأمر الذي نستطيع البرهنة من خلاله على صلاحية الشريعة الإسلامية وإمكانية تطبيقها في كل زمان ومكان.

فلو تركنا سدَّ الذرائع ودرسنا العرف لوجدناه من أهم المصادر التي تساهم مساهمة فعالة في تطوير الفقه الإسلامي وصيرورته صالحاً للتطبيق في كل العهود.

يعتبر العرف المصدر الأساسي والوحيد للتشريع في الأزمنة القديمة. ولا يزال إلى الآن يلعب هذا الدور الهام باعتباره مصدراً للقانون في المجتمعات الحديثة. لأنه يعبر عن الضمير الجماعي للشعوب والأمم ويكتسب قوته الإلزامية على هذا الأساس. فهو أحد المصادر الطبيعية لشريعة المجتمع، وهو أداة الجماعة التي تقرر به سلوكاً معيناً، وترتضيه لنفسها وتفرضه ضمناً على أعضائها[1].

يرى فقهاء الشريعة الإسلامية أن العرف هو المصدر التشريعي الأساسي لكثير من الأحكام العملية بين الناس، وله سلطان واسع المدى في توليد الأحكام وتجديدها، وتعديلها وتحديدها، وإطلاقها وتقييدها[2].

فالعرف تولِّده الحاجات المتجددة المتطورة، ثم يكون نظاماً قانونياً يتعامل بموجبه الناس فيما بينهم، ويرسم معانيَ كلامهم ومراميه، ويبين الحقوق والالتزامات، وقلما وجد باب من أبواب الفقه لا يكون للعرف مدخل في أحكامه، ويشمل حتى أبواب الجرائم والعقوبات، وقد أطلق عليه الإمام «الغزالي» مصطلح «العادة»[3].

أمَّا بالنسبة إلى مكانة العرف في التشريعات الحديثة، فإنه لا يزال يعتبر مصدراً رسميّاً للقانون في جميع البلدان، بالرغم من اختلافها من حيث منزلته بالنسبة إلى مصادر تشريعاتها، فبعضهم يسوي بين العرف والتشريع ويجعلهما متساويين في القوة، وبعضهم الآخر يعتبر العرف دون التشريع منزلة وهذا هو الرأي الذي يأخذ به التشريع

---

(1) عبد الحميد محمد الحفناوي، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، 1977، ص39، بدون مطبعة.

(2) أ ـ مصطفى أحمد الزرقاء، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، الجزء الثاني، الطبعة السابعة، مطبعة جامعة دمشق، 1964، ص847.

(3) أ ـ مصطفى أحمد الزرقاء، المرجع السابق، ص847.
ب ـ الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، الجزء الأول، ص177، وما بعدها.

المدني الليبي الذي يتقهقر فيه العرف من المرتبة الأولى إلى المرتبة الثالثة آتياً بعد التشريع ومبادىء الشريعة الإسلامية[1].

قسّم الأصوليون العرف إلى قسمين أحدهما عملي: ويطلق عليه «العادة». كتعارف الناس على البيع من غير النطق بصيغ وألفاظ معينة. وتعارفهم على تقسيم المهر إلى مقدم ومؤخر، وتعارفهم على تعجيل الأجرة قبل استيفاء المنفعة[2]. ويطلق الأستاذ «عبد الوهاب خلاّف» على هذا النوع من الأعراف بالصحيح، تمييزاً له عن العرف الفاسد الذي يخالف الشرع كأن يحل محرماً أو يبطل واجباً، كالتعارف على أكل الربا وإبرام عقود المقامرة والغرر وما شابه ذلك[3].

والقسم الثاني من العرف ما يطلق عليه «بالعرف القولي»: سواء أكان عاماً أو خاصاً، وهو اتفاق أهل العرف العام أو الخاص على أنه يراد من اللفظ مفرداً أو مركباً غير معناه الأصلي لغة بحيث إذا أطلق انصرف إلى المعنى العرفي بمجرد سماعه دونما حاجة إلى قرينة[4].

وللعرف أهمية كبيرة كمصدر تشريعي هام، وبه يتمكن المجتهد من استنباط العديد من الأحكام الشرعية العملية. وهو يساير المجتمعات في تطورها ونموها لأنه المعبر عن إرادتها الجماعية الضمنية. فكثيراً ما يتعارف الناس على العادات التجارية، والخطط السياسية، والأنظمة القانونية والاجتماعية التي تتطلبها حاجاتهم وتستند إليها مصالحهم، لأن المقصود من التشريع إصلاح الناس وإقامة العدل بينهم ورفع الحرج والضيق عنهم، فإذا لم يراع في تشريع الأحكام ما اعتاده الناس وما عرفه أهل العقول الرشيدة والطباع السليمة وقع الناس في الضيق والحرج، وصارت الشريعة مجافية للغرض الذي بنيت عليه[5].

---

(1) د. ساسي سالم الحاج، شريعة المجتمع بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، الطبعة الأولى 1987، ص30.

(2) أ ـ زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص181.
ب ـ عمر عبد الله، سُلَّمُ الوصول إلى علم الأصول، المرجع السابق، ص241.

(3) عبد الوهاب خلاَّف، أصول الفقه، المرجع السابق، ص89.

(4) عمر عبد الله، سُلَّمُ الوصول إلى علم الأصول، المرجع السابق، ص241.

(5) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص182.

هكذا فالعرف مصدر خصب للفقه الإسلامي، يتطور بموجبه نتيجة تغير الأعراف والعادات، فيؤدي الأمر إلى أن يخالف العرف اللاحق العرف السابق. فتتجرد الأحكام لمسايرة المستجدات الحديثة المتطورة دوماً إلى الأفضل والأمام.

وَمَن اسْتَقرأ أقوال الفقهاء القدامى والمحدثين، وتتبع الفروع الفقهية وجد كثيراً من الشواهد والعادات الدالة على مراعاة فقهاء الشريعة في كثير من الأحكام الفقهية عرف الناس وعاداتهم. ومن هنا كان ورود تلك المقولات الفقهية الشهيرة مثل: «المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً» و«المشروط عرفاً كالمشروط شرعاً». «والعادة محكمة». و«الثابت بالعرف كالثابت بالنص». و«التعيّن بالعرف كالتعيّن بالنص». وتدل هذه المقولات والعبارات على أن الفقهاء والقضاة والمفتين يرجعون إلى العرف لمعرفة الأحكام الشرعية وتطبيقها على الوقائع والجزئيات، حيث لا يوجد نص صريح ينظمها.

يلعب العرف في العصر الحاضر دوراً كبيراً كمصدر من مصادر التشريع، لا غنى للبشرية عنه مهما اخترعت من مصادر قانونية مختلفة. وتنبع أهميته من كونه المعبر الفعلي والصحيح عن إرادة الجماعة، وبفضله تستقر المعاملات بين الناس وتتخذ صفة الديمومة والثبات، ويتفق مع الحاجات العملية للمجتمع لأنه يستند إلى ما يتفق الناس عليه في أحوالهم الاقتصادية والاجتماعية[1].

والعرف حالة كونه منبثقاً عن حياة الجماعة وعن رغباتها، فهو يلائم ظروف معيشتها ويتطور معها أو كما يقول «اهرنج Ihring» يكوّن مع الحياة وحدة يتغير بتغيرها ويزول بزوالها»[2].

فالعرف باعتباره المصدر الشعبي الأصيل الذي يتصل اتصالاً مباشراً بالجماعة، ويعتبر وسيلتها النظرية لتنظيم تفاصيل المعاملات، كان وسيظل مصدراً خصباً لا يقف أثره في حدود القوانين المنظمة للمعاملات فحسب، ولكن يمتد أثره إلى جميع فروع القوانين الأخرى خاصة القانون الدستوري والقانون الدولي العام. فالعرف مصدر أساسي للقانون الدستوري لأنه يستمد قوته من إرادة الدولة، وينطوي على الصفة

---

(1) السنهوري وأبو ستيت، أصول الفقه، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1940، ص88.

(2) د. عبد الفتاح عبد الباقي، نظرية القانون، الطبعة الرابعة، دار الكتاب العربي، 1965، ص154.

القانونية الآمرة أي أنه يتوفر على العنصر الشكلي للقانون[1].

والعرف باعتباره المعبّر عن ضمير الأمة وسيادتها طالما كان للأمة سيادة، فيكون هو الأداة التي تعبر به الأمة عن نفسها، وفي هذا تتجلى سيادة الأمة ويكون العرف تبعاً لذلك أقوى من القانون المكتوب لأنه يصدر عنها مباشرة[2].

تكمن أهمية العرف في العصر الحاضر وتتجلى بوضوح في القانون الدولي العام، لأنه والمعاهدات يعتبران المصدرين الأصليين له. ومع ذلك فإن العرف يتقدم المعاهدات لأنه ملزم للمجموعة الدولية بأكملها، ولأنه تعبير تلقائي عن ضرورات الحياة الاجتماعية إضافة إلى امتيازه بالمرونة وقابليته للتطور المستمر، الأمر الذي يمكّن القاعدة العرفية من مسايرة الزمن ويوثّق الصلة بين العرف وحقائق الحياة الدولية[3].

هكذا كان العرف أهم مصادر شريعة المجتمع في المجتمعات القديمة، ولا يزال يتمتع بهذه المزية في المجتمعات الحديثة، وبالرغم من غلبة التشريع عليه في العصر الحاضر، فإن هذا المصدر الأخير لا يعبر بصورة صحيحة عن الإرادة الشعبية الحقيقية لأنه عادة ما يخضع إلى إرادة الحاكم الفرد أو هيئة أو مؤسسة فيجانب الصواب، ويحقق أهداف الحاكم أو تلك الهيئات، فلا يلبي رغبات الشعب، ولا يعكس آماله وآلامه خلافاً للعرف باعتباره المعبر الفعلي عن ضمير الشعب وإرادته الحقة فيكون أهم المصادر التشريعية في العصر الحديث[4].

والعرف ـ طبقاً لما أسلفنا بيانه ـ من المصادر الخصبة في التشريع والقضاء والفتوى، وفي اعتبار الشريعة والفقهاء له على هذا الوجه دليل على خصوبة الفقه الإسلامي وفتوته، وإمكانية تطوره وجدارته للحكم بين الناس في أي زمان كانوا وفي أي مكان وجدوا لأنه يعطي للفقه تلك القوة التجديدية النامية المتطورة فيجابه جميع المشاكل المستجدة ويتلمس لها الحلول مهما اختلفت الأزمنة والأمكنة.

---

(1) د. ساسي سالم الحاج، شريعة المجتمع بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، المرجع السابق، ص33.

(2) المرجع السابق، ص35.

(3) د. عبد الحسين القطيفي، مذكرات في القانون الدولي العام، مطبوعة على الآلة الكاتبة، 1965م، ص99.

(4) د. ساسي سالم الحاج، شريعة المجتمع بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، المرجع السابق، ص36 و37.

هكذا عرضنا بعض مصادر الفقه الإسلامي وأثبتنا أهميتها بالنسبة إلى تطور الفقه وتجديده وصيرورته صالحاً للتطبيق في كل زمان ومكان. وصرفنا النظر عن الاستحسان لأننا تعرضنا له في مبحث سابق. ولم نتعرض لشرع مَنْ قبلنا، وقول الصحابي والاستصحاب. فالأول لا يساهم في تطوير الفقه ولا يجدد أحكامه ولم يكن النبي متعبداً بأية شريعة من الشرائع الأخرى. وقول الصحابي لا يُسْتَنَد إليه في تجديد الأحكام الفقهية لأنه تطبيق لما قاله الصحابة وعملوا به، فهو مصدر تاريخي للتشريع أكثر من كونه مصدراً تجديديّاً. والاستصحاب لا يثبت هو الآخر حكماً جديداً، ولكن يستمر به الحكم الثابت بدليله الدّالّ عليه كالإباحة الأصلية أو العدم الأصلي أو حكم الشرع بشيء بناء على وجود سببه. ولكنه بالرغم من ذلك فهو يساعد الفقهاء ويخلصهم من مواقف صعبة يتعرضون لها في فتاويهم وأقضيتهم زيادة على ما فيه من الدلالة على سماحة الإسلام، وأنه دين الفطرة الذي لا يشعر المستظلون بلوائه بحرج فيما شرع لهم من أحكام.

ولا يقتصر على أصول الفقه في تطوير الفقه الإسلامي على معرفة كيفية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية التي تعرضنا لها إطناباً وإيجازاً حسب الأحوال. ولكن على الأصولي الذي يبغي استنباط هذه الأحكام من أدلتها أن يحسن فهم النصوص وتفسيرها، وهو أهم جزء في علم الأصول لأنه هو الجزء المنهجي الذي به يتم استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. ومن هنا اتجه الأصوليون إلى تحليل الألفاظ والمعاني والعلل. فقد قسموا الألفاظ باعتبار استعمال اللفظ في المعنى إلى حقيقة ومجاز وصريح وكناية. وقسموا الألفاظ باعتبار ظهور المعنى وخفائه إلى ظاهر ونص ومفسر ومحكم وخفي ومشكل ومجمل ومتشابه. وأخيراً قسموا الألفاظ باعتبار دلالة اللفظ على المعنى وطرق الوقوف على مراد المتكلم منه، إلى عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء[1].

أسهب «الأصوليون» في هذه التقسيمات وبيان الألفاظ ودلالتها وكيفية استنباط الأحكام عن طريقها. وهذه الأدوات لا تزال صالحة إلى وقتنا الحاضر لإيجاد العديد من الحلول للمشاكل والحوادث الطارئة في زماننا.

---

(1) أ ـ زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص276.
ب ـ د. حسن حنفي، دراسات إسلامية، المرجع السابق، مقال «علم أصول الفقه»، ص66 ـ 71.

لم يقتصر الأصوليون على بيان الأدلة التي تستنبط منها الأحكام الشرعية، ولا على الأدوات اللفظية التي تستخدم لذلك الاستنباط. ولكنهم اهتموا أيضاً بـ«الأحكام الشرعية» فقسموها إلى: الحاكم وهو الشارع، والمحكوم عليه وهو المكلَّف، والمحكوم فيه وهو الفعل، ونفس الحكم وهو الأمر والنهي. وقد استمر العمل بهذا التقسيم حتى جاء الشاطبي ففصّل في الأحكام الشرعية وجعلها أكثر من نصف العلم في كتابه «الموافقات». وقسم هذه الأحكام الشرعية إلى: الأحكام والمقاصد. وقسم الأحكام إلى: أحكام التكليف، وأحكام الوضع. كما قسم المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلَّف. وهكذا تصبح أحكام التكليف هي أفعال الإنسان في العالم طبقاً لمستويات الفعل وطاقات الإنسان وقدرته على التمثل والمقاومة والتضحية. في حين أن أحكام الوضع هي الأحكام الموضوعة في العالم قبل أن يتمثلها إنسان، والتي ترتكز على أسس موضوعية. أما مقاصد الشارع فتعني الوحي باعتباره قصداً إلٰهيّاً يتجه إلى الإنسان ويقوم على أسس وضعية وهو الدفاع عن المصالح العامة. ثم يتحول هذا القصد العام الشامل إلى قصد إنساني في مقاصد المكلف ويصبح النية على الفعل والباعث على السلوك[1].

ونحن لا نود في هذا السياق التعرض بالتفصيل للأحكام الشرعية لأنها مبثوثة في كتب الأصول المختلفة، ولأننا أشرنا إليها في مقدمة هذا المطلب، ولأن هدفنا بيان وأهمية علم أصول الفقه في تطوير الفقه وتجديد أحكامه، وتحريكه من جموده ليساير المستجدات والنوازل مهما تغيرت الأزمنة والأمكنة.

نعم لا يزال علم أصول الفقه صالحاً لتطوير وتجديد الفقه الإسلامي بما يقدم من مناهج علمية صارمة تساعد المجتهد على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية بعد أن يتقن الأدوات اللغوية التي تساعده على فهم النصوص ليتمكن بها من استنباط الأحكام الشرعية المستجدة على مر العصور.

ولكن أدوات تطوير وتجديد الفقه الإسلامي لا تكمن في علم أصول الفقه فحسب وإنما تمتد كذلك إلى القواعد الفقهية باعتبارها قواعد كلية تنطبق على جميع جزئياتها. وهذه القواعد تمكن الفقه من التطور والتجديد والخروج به من الجمود الذي

(1) د. حسن حنفي، المرجع السابق، ص77.

اعتراه في عصر التقليد فما أهميتها الحقيقية في تطوير الفقه الإسلامي؟ هذا ما سنعالجه في المطلب القادم.

المطلب الثاني

القواعد الفقهية ودورها في تطوير الفقه الإسلامي

عرّف الفقهاء «القواعد الفقهية» بأنها أحكام كلية تنطبق على جميع جزئياتها أو على أكثرها، ويمكن بواسطتها معرفة أحكام الكثير من الجزئيات التي يندرج موضوعها تحت موضوع هذه القواعد(1).

تكمن أهمية القواعد الفقهية في أنها تضبط وتربط الكثير من الفروع الجزئية المختلفة برباط واحد تشترك فيه جميعاً. وبذلك يسهل على الدارس الإحاطة بأحكام الجزئيات الكثيرة وتكوين الملكة الفقهية لديه. ولكن أهميتها الحقيقية تكمن في تقديم المنهج القياسي العام الذي يساعد على حلّ القضايا والفروع الجزئية فيتعرف بها إلى أحكام هذه القضايا والفروع بتطبيقها عليها وإعطائها حكم هذه القواعد. وفي ذلك يقول «القرافي»: «إن الشريعة المحمدية اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان: أحدهما المسمى بأصول الفقه وهو في غالب أمره ليس فيه إلاّ قواعد الأحكام الناشئة من الألفاظ العربية خاصة وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح ونحو الأمر للوجوب، والنهي للتحريم. . . والقسم الثاني قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى ولم يذكر فيها شيء من أصول الفقه. . وهذه القواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، وبالإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويعرف. ومن جعل

---

(1) أ ــ ابن نجيم، الأشباه والنظائر وشرحه للعمري، ص22، ذكره عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص90.
ب ــ منير القاضي، شرح مجلة الأحكام العدلية، ج1، ص53.
ج ــ محمد شفيق العاني، الفقه الإسلامي ومشروع القانون المدني المقرَّر في البلاد العربية، معهد الدراسات العربية العالية، 1965، ص104.
د ــ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص5، ذكره صبحي محمصاني، فلسفة التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص266.

يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلفت واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى، ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات، لاندراجها في الكليات واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب»[1].

نستنتج من قول «القرافي» الآنف ذكره اختلاف القواعد الفقهية عن أصول الفقه والمهمة التي تؤديها هذه القواعد في تطوير الفقه الإسلامي وتنميته. فعلم أصول الفقه يضع المناهج العلمية ويبيّن المسالك التي يلتزم بها الفقيه ويتبعها لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، بينما تؤلّف القواعد الفقهية المبادىء العامة في الفقه الإسلامي التي تتضمن أحكاماً شرعية عامة تنطبق على الوقائع والحوادث التي تدخل تحت موضوعها[2]. وبعبارة أخرى فهي ثمرة للأحكام الفقهية الجزئية المتفرقة، فيجتهد فيها فقيه مستوعب للمسائل، فيربط بين هذه الجزئيات المتفرقة برباط هو القاعدة التي يحكمها أو النظرية التي تجمعها[3].

والمتتبع لتاريخ التشريع الإسلامي وتطوره يلاحظ أن رسول الله كان أول من نطق بالقواعد الفقهية التي جاءت على لسانه الفصيح على هيئة أحاديث نبوية كقوله عليه السلام: «**الخراج بالضمان**». وقوله: «**لا ضرر ولا ضرار**» وقوله: «**طالب الولاية لا يولّى**» وغيرها من الأحاديث التي تحولت إلى قواعد فقهية صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.

ثم تطورت القواعد الفقهية وتبلورت رويداً رويداً حتى وصلت إلى الصورة الدقيقة الرائعة التي هي عليها الآن من حيث صياغتها الدقيقة، وأسلوبها الرصين، وعباراتها البليغة وتركيبها المحكم. وقد اهتم فقهاء الحنفية بهذه القواعد وصاغوها صياغة «قانونية» دقيقة حتى إن بعضاً منهم رد مذهب أبي حنيفة إلى سبع عشرة قاعدة. كما إن بعض فقهاء الشافعية رد جميع مذهب «الشافعي» إلى أربع قواعد هي: اليقين لا يزول إلا بالشك، والمشقة تجلب التيسير، والضرر يزال، وأخيراً العادة محكّمة. وذهب الشيخ عز الدين بن عبد السلام إلى إرجاع الفقه كله إلى اعتبار المصالح ودرء المفاسد بل قد يرجع الكل إلى اعتبار المصالح لأن درء المفاسد من جملتها[4].

---

(1) القرافي، الفروق، طبعة الحلبي، الجزء الأول، مقدمة الكتاب.

(2) مصطفى أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، المرجع السابق، ص633.

(3) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، المرجع السابق، ص10.

(4) السيوطي، الأشباه والنظائر، ذكره محمد شفيق العاني، المرجع السابق، ص105.

ومن أشهر المصنفين في القواعد الفقهية أبو طاهر الدباس من فقهاء القرن الثالث والرابع الهجري وقد جمع منها سبع عشرة قاعدة. ثم سافر إليه أبو سعيد الهروي الشافعي فنقل عنه بعض هذه القواعد. ثم جمع أبو الحسن الكرخي سبعاً وثلاثين قاعدة. ثم جاء بعد ذلك أبو زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي فوضع كتابه «تأسيس النظر» وكان هذا الفقيه مضرب المثل في الاحتجاج الفقهي وهو أول من وضع علم الخلاف بين الفقهاء. ثم جاء الإمام «نجم الدين عمر النسفي» فشرح رسالة «الكرخي» المتقدمة واقتصر شرحه على ذكر الأمثلة والشواهد. ثم جاء زين العابدين إبراهيم بن نجيم المصري فجمع في كتابه «الأشباه والنظائر» خمساً وعشرين قاعدة. ثم ظهرت مجلة الأحكام العدلية متضمنة عدة قواعد فقهية بلغت تسعاً وتسعين قاعدة. وأشهر من ألَّف في هذه القواعد «السيوطي» في كتابه «الأشباه والنظائر» وعز الدين بن عبد السلام في كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام». وهذا الكتاب وإن تضمن قواعد فقهية كثيرة إلاَّ أنه اشتمل على تقسيمات وضوابط أساسية في موضوعات فقهية كبرى، فنراه يضع الموضوع الفقهي عنواناً في رأس الفصل، ثم يقسم الأحكام المتعلقة به، ويفصلها تفصيلاً فيه كثير من بيان حكمة التشريع. وقد ألَّف في هذا الموضوع مؤلفون وفقهاء آخرون مشهورون كالقرافي عبد الرحمن بن رجب، والتاج السبكي الشافعي، ومحمد أبو سعيد الخادمي وأمثالهم[1].

ومما يلاحظ على القواعد الفقهية أنها أكبر دليل على بطلان ما ذهب إليه بعض المستشرقين وبعض الكتاب المسلمين من أن الفقه الإسلامي عبارة عن حلول جزئية لمسائل فردية وأنه لا يقوم على قواعد تحكمه، ليصلوا بذلك إلى عدم صلاحيته أساساً. وهكذا يبين من هذه القواعد الفقهية ـ والتي يطلق عليها أحياناً القواعد الكلية ـ من قيام الفقه الإسلامي عليها لإيجاد حلول للعديد من القضايا التي تعتبر جزئيات منها، هذه الجزئيات التي لا يستطيع الباحث حصرها ولكنه يستطيع إيجاد الحلول الكفيلة لها، وذلك بإرجاعها إلى القواعد الكلية التي تندرج تحتها فيجد لكل مشكلة جزئية حلها المناسب لها.

---

(1) أ ـ د. عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص314 ـ 316.
ب ـ محمد شفيق العاني، الفقه الإسلامي... المرجع السابق، ص014 ـ 107.
ج ـ صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، المرجع السابق، ص264 ـ 266.
د ـ الشيخ عبد العال عطوة، مدخل لدراسة الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص115 ـ 118.

ولا يقدح في القواعد الفقهية «الكلية» من أنها ليست إلاّ مبادىء عامة جامعة لأكثر الجزئيات، ومبنية على أساس الأغلبية. وقد أوضحت مجلة الأحكام العدلية ذلك عندما نصت في الفقرة الأخيرة من المادة الأولى منها: «إن المحققين من الفقهاء قد أرجعوا المسائل الفقهية إلى قواعد كلية، كل منها ضابط وجامع لمسائل كثيرة. وتلك القواعد مسلّمة ومعتبرة في كتب الفقه. تتخذ أدلة لإثبات المسائل. وتفهمها في بادىء الأمر بموجب الاستئناس بالمسائل، ويكون وسيلة لتقررها في الأذهان، فلذا جمعوا تسعاً وتسعين قاعدة فقهية. وإن بعض هذه القواعد، يوجد من مشتملاته بعض المستثنيات، ولكن لا تحتل كليها وعمومها من حيث المجموع، كما أن بعضها يخصص ويقيد بعضاً آخر»[1].

فهذه المادة تنص على وجود بعض المستثنيات، وإن القواعد الفقهية مبنية على أساس الأغلبية ولكن وجود مثل هذه المستثنيات والتقييدات لا يغير صفة العموم لهذه القواعد.

ولعل السبب في وجود مثل تلك الاستثناءات والتقييدات الواردة في القواعد الفقهية يعود إلى اختلاف مصدرها وتباين النصوص المشتقة منها. فبعض هذه القواعد قد تكون نصوصاً قائمة بذاتها، ولا تختلف في ألفاظها عن اللفظ الذي ورد به النص مثل «لا ضرر ولا ضرار». و«الخراج بالضمان» وغيرها.

قد تكون النصوص دالة على هذه القواعد بصيغة من صيغ العموم أو بطريق القياس عليها مثل حل كل طيّب وحرمة كل خبيث فقد دل عليهما قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ ومثال الثاني مراعاة توثيق كل ما يخشى جحده من عقود وتصرفات قياساً على توثيق الدين الوارد في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾[2].

وقد تكون القواعد الكلية مستنبطة من نصوص الكتاب والسنة بطريق من طرق الاستنباط بعد عرض النصوص خاصها وعامها مطلقها ومقيدها، ناسخها ومنسوخها، وفي هذه الحالة قد تكون القاعدة مستنبطة من نصّ واحد، وقد تكون مستنبطة من أكثر

(1) الفقرة الأخيرة من المادة الأولى من مجلة الأحكام العدلية.

(2) سورة البقرة، الآية: 282.

من نص. وهذه الأمور مجتمعة تؤدي إلى ورود بعض الاستثناءات والتقييدات على القواعد الفقهية[1].

وهكذا فإن كون هذه القواعد أغلبية وكونها ترد عليها بعض الاستثناءات والتقييدات لا ينقص من قيمتها ولا يقلل من الاعتماد عليها في تعرف أحكام الجزئيات منها، لأن الجزئيات التي خرجت من حكمها قد استثنيت بدليل من الأدلة الشرعية أو بقاعدة أخرى من القواعد العامة، لحكمة اقتضت هذا الاستثناء، كتحقيق قدر أكبر من العدالة، أو تحقيق المصلحة، أو رفع الحرج، أو ما شابه ذلك[2].

وخلاصة القول: إن القاعدة ـ بصورة عامة ـ عند الفقهاء يقصد بها الحكم الغالب الذي ينطبق على معظم الجزئيات، وهي ضوابط فقهية تراعى عند تخريج الأحكام الفقهية، وهي أغلبية وغير مضطردة حتى قال عنها القرافي: «من المعلوم أن أكثر قواعد الفقه أغلبية»[3].

ونحن لا يهمنا في هذا السياق دراسة القواعد الفقهية بصورة مطولة ومسهبة فهذا ليس هدفنا، ولكن غرضنا تقديم أمثلة ونماذج منها حتى يمكننا عن طريقها البرهنة على أنها تساعد في تطوير الفقه الإسلامي ونموه وتقدم حلولاً لمشاكل عديدة عن طريق تفريع الجزئيات منها، ونحكم من خلالها على الفقه الإسلامي بالصلاحية والاستمرارية وقدرته على مواجهة الحوادث والطوارىء المستجدة مهما تغيرت الظروف والأزمنة والأمكنة والبيئات. وهكذا فإننا سنقتصر على ذكر بعض القواعد الفقهية الأساسية وما يتفرع منها دون الإحاطة بأغلبها حتى نبرهن على صحة افتراضاتنا.

لو أخذنا قاعدة «الأمور بمقاصدها» لوجدنا أنها تعود في أصل وجودها إلى الحديث الشريف «**إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى. . .**»[4]. والمراد بهذه القاعدة أن الأحكام الشرعية في أمور الناس تتكيف حسب قصدهم من إجرائها، فقد

---

(1) الشيخ عبد العال عطوة، مدخل لدراسة الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 112 ـ 113.

(2) أ ـ صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، المرجع السابق، ص267.

ب ـ الشيخ عبد العال عطوة، مدخل لدراسة الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص113.

(3) القرافي، تهذيب الفروق، ج1، ص36، ذكره عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص314.

(4) النووي، رياض الصالحين، ص12 و13، ذكره عبد الكريم زيدان، المرجع السابق، ص91.

يعمل الإنسان عملاً بقصد معين فيترتب على عمله حكم، ثم قد يعمل مثله بقصد آخر فيترتب على عمله حكم آخر[1]. وهكذا فإن الفعل يرجع حكمه إلى المقصود منه طبقاً للحديث الشريف الآنف بيانه. ولذا ارتبطت الأفعال بالمقاصد. وقد وردت هذه القاعدة في المادة الثانية من مجلة الأحكام العدلية وتعني بها أن الحكم الذي يترتب على أمر يكون على مقتضى ما هو المقصود من ذلك الأمر. وقد مثلت لها المجلة بمثال «اللقطة» فإذا أخذها شخص بنيّة ردها حلّ له ذلك، وإذا أخذها بقصد الاحتفاظ بها لنفسه عُدَّ غاصباً. ومثال آخر يوضح هذه القاعدة فمن قتل غيره بلا مسوغ مشروع إذا كان قاصداً مثله فإنه يجب عليه القصاص، وإذا حدث القتل بدون قصد فإنما عليه الدية دون القصاص[2]. وهكذا نتمكن ـ من خلال هذه القواعد ـ من استنباط العديد من الحلول الجزئية المندرجة تحتها.

ولو فحصنا القاعدة القائلة: «الأصل بقاء ما كان على ما كان». لوجدنا أن معنى هذه القاعدة يتحدد في أن الشك الطارىء لا يغير حكم اليقين السابق، فإذا كان ثبوت شيء متيقناً لا يحكم بزواله بمجرد طور، الشك بزواله، إلاَّ إذا قام الدليل على عكس ذلك. فلو قال شخص أظن أني مدين بعشرة دنانير لا يعتبر هذا إقراراً بالدين لأن براءة الذمة هي المتيقنة.

ويتفرع عن هذه القاعدة الفقهية قواعد أخرى فرعية مثل: «الأصل بقاء ما كان على ما كان»، وما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يوجد دليل على خلافه. والأصل في الأمور العارضة العدم. والأصل براءة الذمة، والأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته. ولا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح. ولا ينسب إلى ساكت قول ولكن السكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيان. ولا عبرة بالتوهم. ولا حجية مع الاحتمال الناشئ عن دليل. ولا عبرة بالظن البين خطؤه[3]. وهكذا تسمح لنا هذه القواعد بتفريع العديد من الحلول الجزئية المنطوية تحتها.

---

(1) منير القاضي، شرح المجلة، ص54.

(2) أ ـ الشيخ عبد العال عطوة، المرجع السابق، ص119.
ب ـ صبحي محمصاني، المرجع السابق، ص180.
ج ـ عبد الكريم زيدان، المرجع السابق، ص91.

(3) أ ـ د. عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص320 ـ 326.
ب ـ أحمد فهمي أبو سنّة، المرجع السابق، مذكرات مطبوعة على الآلة الكاتبة، ص57 ـ 60.

لو تناولنا القاعدة الفقهية المستمدة من الحديث الشريف «**لا ضرر ولا ضرار**» لوجدنا أن هذه القاعدة تتضمن حكمين؛ الأول: لا يجوز الإضرار ابتداء لأن ذلك محرم في جميع الشرائع. والثاني: لا يجوز مقابلة الضرر بالضرر، إذ على المتضرر اللجوء إلى القضاء لاستيفاء حقه وإزالة الضرر الواقع عليه.

وقد فرع الفقهاء على هذه القاعدة عدة قواعد فقهية عامة منها: الضرر يزال. ويتحمَّل الضرر الخاص لدفع الضرر العام والضرر الأشد يزال بالضرر الأخف. وإذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما. ويُختار أهون الشَّرَّين. والضرورات تبيح المحظورات. والضرورات تقدَّر بقدرها. والضرر لا يُزال بمثله. والقديم يُترك على قِدَمِه والضرر لا يكون قديماً[1]. وفي هذه القواعد مجال خصب لاستنباط الأحكام الجزئية المندرجة تحتها.

ولو استعرضنا القاعدة الفقهية التي تنص على أن «المشقة تجلب التيسير» لوجدنا أن المراد منها هو أن العسر سبب للتسهيل في تشريع الأحكام، فإذا ظهرت مشقة في أمر يأتي الشرع بأحكام تهوِّن هذه المشقة وتسهلها. وقد بنيت هذه القاعدة على الآيات الواردة في القرآن الكريم التي تبين يسر الدين وسهولته لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[3]. وما روي عن الرسول نهيه عن قطع أيدي اللصوص في الغزو لقوله: «**لا تقطع الأيدي في السفر**». وقد قاس المسلمون على هذا الحديث فأبطلوا تطبيق الحدود إبَّان الغزو ووجودهم في أرض العدو لئلا يلتحق المحكوم عليه بالأعداء[4].

وقد أخذت مجلة الأحكام العدلية بهذه القاعدة وقلت عنها: إن العصوبة تصير

---

(1) أ ـ محمد شفيق العاني، المرجع السابق، ص111.
ب ـ عبد الكريم زيدان، المرجع السابق، ص98 ـ 101.
ج ـ أحمد فهمي أبو سنة، المرجع السابق، ص60 ـ 65.
د ـ د. عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص341 ـ 345.
هـ ـ الشيخ عبد العال عطوة، المرجع السابق، ص126 ـ 130.
ز ـ المواد 19، 20، 25، من مجلة الأحكام العدلية.

(2) سورة الحج، الآية: 78.

(3) سورة النحل، الآية: 115.

(4) صبحي محمصاني، المرجع السابق، ص270.

سبباً للتسهل، ويلزم التوسيع في وقت المضايقة. ويتفرع عن هذا الأصل كثير من الأحكام الفقهية، كالقرض والحوالة والحجر وغير ذلك. وما جوزه الفقهاء من الرخص والتخفيفات في الأحكام الشرعية مستنبط من هذه القاعدة[1].

وقد تفرع عن هذه القاعدة الفقهية عدة قواعد أخرى مثل: إذا ضاق الأمر اتسع وإذا اتسع ضاق. والضرورات تبيح المحظورات. والضرورات تقدر بقدرها. والاضطرار لا يبطل حق الغير. والحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة[2]. وهكذا تساعدنا هذه القواعد في تطوير الفقه الإسلامي عن طريق استنباط الحلول الجزئية المندرجة تحت كل قاعدة كلية.

ولو أخذنا القاعدة الفقهية المتعلقة بالأعراف والعادات وكيفية استنباط الأحكام الشرعية منها. والقائلة: إن «العادة محكمة عامة كانت أو خاصة» لوجدنا أصلها يعود إلى الحديث النبوي: «**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن**». والعادة سواء كانت عامة أو خاصة تكون حكماً لإثبات حكم شرعي[3]. وقد فصلنا القول في أهمية العرف والعادة وأثرهما على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وقد تفرعت عن هذه القاعدة عدة قواعد فقهية مثل: استعمال الناس حجة يجب العمل بها. وإنما تعتبر العادة إذا اضطردت أو غلبت والعبرة للغالب الشائع لا للنادر. والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً. والمعروف بين التجار كالمشروط بينهم. والتعيين بالعرف كالتعيين بالنص. ولا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان. والحقيقة تترك بدلالة العادة والممتنع عادة كالممتنع حقيقة[4]. وهكذا يبين لنا من هذه القواعد العرف والعادة في تطوير الفقه الإسلامي.

---

(1) المادة (17) من مجلة الأحكام العدلية.

(2) أ ـ د. عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص342 ـ 346.
ب ـ عبد الكريم زيدان، المرجع السابق، ص100.
ج ـ محمد أحمد أبو سنة، المرجع السابق، ص66 ـ 67.
د ـ الشيخ عبد العال عطوة، المرجع السابق، ص130 ـ 133.

(3) أ ـ عبد الكريم زيدان، المرجع السابق، ص101 و102.
ب ـ د. عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص337 ـ 339.

(4) أ ـ محمد شفيق العاني، المرجع السابق، ص115.
ب ـ الشيخ عبد العال عطوة، المرجع السابق، ص133 ـ 136.
ج ـ محمد أحمد أبو سنة، المرجع السابق، ص67 ـ 70.
د ـ المواد 37، 43، 44، 45، من مجلة الأحكام العدلية.

ولو فحصنا القواعد الفقهية المتعلقة بالضمانات لوجدناها كثيرة تتفرع منها هي الأخرى قواعد عديدة مثل: لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير بلا إذنه. كما لا يجوز لأحد أخذ مال أحد بلا سبب شرعي. والأمر بالتصرف في ملك الغير باطل. وهذه القاعدة واضحة بذاتها لا تحتاج إلى بيان. ومثل: المباشر ضامن وإن لم يتعمد. والمتسبب لا يضمن إلاَّ بالتعمد. وإذا اجتمع المباشر والمتسبب يضاف الحكم إلى المباشر. ومعنى هذه القواعد أن من أتلف شيئاً فهو ضامن له سواء تعمد ذلك بفعله أو لم يتعمد. كما ترتب هذه القواعد المسؤولية عن الضرر الناشىء عن فعل الإنسان. وتتفرع عن هذه القواعد المتعلقة بالضمان عدة قواعد أخرى مثل: جناية العجماء جبار، ومعنى ذلك لا مسؤولية على فعل الحيوان ولكن يسأَل مالكوها عن الضرر الذي تسببه للغير وذلك طبقاً لقواعد المسؤولية التقصيرية. وهناك قاعدة أخرى تندرج في إطار الضمان وهي: الخراج بالضمان، وتتبعها قاعدتان أخريان هما: الغُرْمُ بالغُنمِ والنعمة بقدر النقمة. فهذه القواعد الثلاث تؤدي معنًى واحداً وتنطبق على جزئيات كثيرة ومسائل متعددة. فالقاعدة الأولى أصلها حديث شريف ومعناها أن من يضمن شيئاً إذا تلف فإنه ينتفع بذلك الشيء في مقابل الضمان. أمَّا القاعدة الثانية فالمراد بها أن من ينال نفع شيء يجب أن يتحمل ضرره. ومن فروع هذه القاعدة أن الشركاء يتحملون الخسارة بنسبة حصصهم في مال الشركة ويقتسمون الأرباح بنسبة هذه الحصص. أمَّا القاعدة الثالثة فإنها تشابه القاعدتين السابقتين وفيها تخصيص نسبة الكلفة بنسبة النعمة. فتعمير الدار من قِبَلِ الشركاء بنسبة حصصهم أي الكلفة تتناسب مع المنفعة[1].

لو استعرضنا القواعد الفقهية المتعلقة بالإثبات لوجدنا العديد منها وأهمها: البينة على من ادعى واليمين على من أنكر. وأصلها حديث نبوي شريف، ومفادها أن من ادعى حقّاً على آخر فعليه إثبات ذلك بالبينة، فإن عجز فتوجه اليمين إلى من أنكر الحق. وهذه القاعدة يؤيدها العقل السليم، إذ إن ادعاء المدعي خلاف الظاهر، لأن الأصل براءة الذمة، فعلى المدعي إثبات صحة دعواه فإذا أفلح في ذلك حكم له بما

(1) أ ـ عبد الكريم زيدان، المرجع السابق، ص103.
ب ـ د. عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص333.
جـ ـ محمد شفيق العاني، المرجع السابق، ص119 ـ 120.

يدعيه، وإذا عجز عن إثبات دعواه وأنكر المدعى عليه تلك الدعوى المرفوعة ضده فما على الأخير إلاَّ أن يحلف اليمين فإن حلف فلا شيء عليه، وإن نكل ثبت الحق للمدعي(1).

وبالرغم من اتفاق المالكية والأحناف على القاعدة الآنف بيانها فإن الإمام «الشافعي» يرى توجيه اليمين إلى المدعي خلاف المدعى عليه في حالتين. الأولى: إذا لم يكن لدى المدعي بيّنة، وطلبت اليمين من المدعى عليه فلم يحلف ردت اليمين على المدّعي، فإن حلف يحكم له وإلاَّ ترفض دعواه. والثانية: إذا كان للمدعي شاهد واحد وعجز عن الإتيان بشاهد ثان فعلى المدعي أن يحلف أن ما شهد به الشاهد صدق فيحكم لمصلحته. وللمدعي في هذه الحالة أن يمتنع عن اليمين إذا عنّ له ذلك فيكلف المدعى عليه بالحلف، وللمدعى عليه أن يرد اليمين على المدعي مع ملاحظة التفرقة بين يمين المدعي قبل أن يكلّف بها المدعى عليه واليمين ترد عليه بعد امتناع المدعى عليه. فالأولى لتقوية جانبه بالشاهد والثانية لتقوية جانبه بنكول الخصم(2).

هناك قاعدة فقهية أخرى تدخل ضمن قواعد الإثبات وهي القائلة: إن «البيّنة لإثبات خلاف الظاهر واليمين لإبقاء الأصل». ومؤدى هذه القاعدة أن من يدّعي أو يتمسك بخلاف لظاهر تترتب عليه كلفة البيّنة. أمَّا المنكر فهو الذي يتمسك بما يوافق الظاهر أو بالأصل، وإليه توجه اليمين(3).

من ضمن القواعد الفقهية التي تدخل في نطاق الإثبات تلك القاعدة القائلة: إن «البيّنة حجة متعدية، والإقرار حجة قاصرة». ومعنى هذه القاعدة أن الإقرار أقوى الأدلة ولكنها مقصورة على المقر بحيث لا تتعداه إلى غيره، وهي مقدمة على حجة البيّنة وعند اجتماعهما يقدم الإقرار على البيّنة. وتختلف البيّنة عن الإقرار حالة كونها تجاوز المشهود عليه إليه غيره ولا يقتصر أثرها على من أقيمت البيّنة في مواجهته(4).

---

(1) أ ـ جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، المرجع السابق ص292.
ب ـ عبد الكريم زيدان، المرجع السابق، ص96.
ج ـ محمد شفيق العاني، المرجع السابق، ص132.

(2) د. عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص328 ـ 329.

(3) محمد شفيق العاني، المرجع السابق، ص122.

(4) أ ـ د. عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص330.
ب ـ محمد شفيق العاني، المرجع السابق، ص133.

ويدخل فيَ إطار هذه القواعد المتعلقة بالإثبات قاعدة: «الأصل براءة الذّمة» و«اليقين لا يزول بالشك»، وإن كانت القاعدة الأولى قد تتفرع عن القاعدة الفقهية القائلة: إن الأصل بقاء ما كان على ما كان إلاَّ أنها تدخل ضمن قواعد الإثبات. أمَّا القاعدة الثانية وهي «اليقين لا يزول بالشك» فإنها مأخوذة هي الأخرى من قاعدة «ما ثبت بيقين لا يرتفع بالشك، وما ثبت بيقين لا يرتفع إلاَّ بيقين». ومعنى هذه القاعدة أن الشيء المتيقن لا يزول بالشك الطارىء عليه وإنَّما يزول بيقين مثله. ومن فروع هذه القاعدة أن ثبوت الدَّين بذمة إنسان لا يزول إلاَّ بثبوت إبراء الدائن له أو أدائه من المدين. فمن تَمَلَّكَ عيناً بسبب شرعي لاتزول ملكيته إلاَّ بثبوت ما يزيلها. ومن كان له على شخص مبلغ معين اعترف به ثم دفع بالتسديد دون إثبات فلا يمكن أن يؤخذ بالدفع المذكور دون إثبات لأن التسديد الذي دفع به يكون شكّاً تجاه دين ثابت باليقين.

وقد علَّق السيوطي في كتابه «الأشباه والنظائر» على هذه القاعدة بأنها تدخل في جميع أبواب الفقه، والمسائل المخرجة عليها تبلغ ثلاثة أرباع الفقه أو أكثر. واستخرجت منها قواعد عديدة مثل: الأصل بقاء ما كان على ما كان. والقديم يُترك على قِدَمِهِ إلاَّ أن الضرر لا يكون قديماً. والأصل براءة الذمة. والأصل في الصفات العارضة العدم. والأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته. والأصل في الكلام الحقيقة، وغيرها من القواعد الأخرى[1]. ولهذه القواعد مجال واسع في تلمس العديد من الحلول الجزئية المنضوية تحتها.

هكذا تتضح لنا أهمية القواعد الفقهية في تطوير الفقه الإسلامي. لأن هذه القواعد التي أتينا على ذكرها وغيرها تندرج تحتها العديد من القواعد الكلية الفرعية، والأخيرة تندرج تحتها العديد من الجزئيات. فيتمكن الفقيه بها من إيجاد جميع الحلول للمسائل والقضايا المطروحة أمامه، وتبطل بالتالي الدعوى القائلة بعدم صلاحية الفقه الإسلامي للتطبيق في كل زمان ومكان كما تبطل تلك الدعوى الاستشراقية القائلة بجموده وعدم مرونته هي الأخرى.

---

(1) أ ـ محمد شفيق العاني، المرجع السابق، ص130.
ب ـ عبد الكريم بدران، المرجع السابق، ص95.
ج ـ د. عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص319.

وإذا كان علم أصول الفقه والقواعد الفقهية يساعدان على تطوير الفقه الإسلامي ويبرهنان على صلاحيته فإن مقاصد الشريعة لا تقل أهمية في هذا الصدد، لأن هذه المقاصد التي استمدها علماء أصول الفقه الإسلامي من استقراء الأحكام الشرعية. ومن استقراء عللها وحكمها التشريعية ومن النصوص التي قررت مبادىء تشريعية عامة وأصولاً تشريعية كلية لها أكبر الأثر وأعظمه في تطوير الفقه الإسلامي واستمراريته وصلاحيته للتطبيق في كل زمان ومكان.

اهتم فقهاء المسلمين على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم أمثال العز بن عبد السلام وابن قيم الجوزية وأبي إسحاق الشاطبي وغيرهم بالمصالح والأسباب التي بنيت عليها الشريعة وقسموها إلى العبادات والمعاملات. ونحن لا يهمنا في هذا السياق إلاّ المعاملات باعتبارها موضوع الفقه الإسلامي ومجال نشاطه. فرأوا أن هذه المقاصد معروفة بالعقل، ومبنية على جلب المنافع للناس ودرء المفاسد عنهم. وأحسن من عبر عن هذه المقاصد الشرعية وبيان أهميتها ابن قيم الجوزية الذي قال: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أُدْخِلَتْ فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، . . . إلى أن يقول: فهي بها الحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة. وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها، وحاصل بها. وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها، ولولا رسوم قد بقيت لخربت الدنيا وطُوِيَ العالم، وبها يمسك الله السموات والأرض أن تزولا، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى خراب الدنيا وطيَّ العالم رفع إليه ما بقي من رسومها، فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم، وقطب الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة»[1].

هكذا تصبح معرفة مقاصد الشريعة من العوامل التي يستعان بها على فهم النصوص الشرعية وتطبيقها على الوقائع، والاستدلال على الحكم فيما لا نصّ فيه. ومن الواجب على كل من يريد استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الجزئية أن يحيط بكل شيء بأسرار الشريعة والمقاصد العامة التي راعاها الشارع في التشريع، لأن

(1) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، المرجع السابق، الجزء الثالث، ص1.

دلالة الألفاظ والعبارات على المعاني قد تحتمل أكثر من وجه، والذي يرجح واحداً من هذه الوجوه على غيره هو الوقوف على مقاصد الشارع في التشريع، ولأن الأدلة الجزئية قد يتعارض بعضها مع بعضٍ في ظاهر الأمر فيحتاج إلى التوفيق بينها ومعرفة ما يعمل به منها وما لا يعمل به[1].

رأينا آنفا كيف أن الإمام «الشاطبي» قد وَقَفَ كتابه «الموافقات» على مقاصد الشريعة حتى قال بعض الفقهاء: إنه تجديد محدث لعلم الأصول الإسلامي. فمعرفة هذه المقاصد تساعدنا على استنباط الأحكام الشرعية وبيان مراميها وأهدافها. كما تساعدنا على إيجاد الحلول الناجعة لجميع المشاكل والحوادث التي تواجهنا في عصرنا وغيره من العصور، وإذا كانت مقاصد الشريعة مبنيّة على مصالح العباد في المعاش والمعاد هي تتجدد في كل زمان ومكان فإنها ـ بلا ريب ـ أكبر مساعد لنا على استنباط الأحكام بناء على معرفة هذه المقاصد التي تهدف إلى تحقيق مصالح الناس بكفالة ضرورياتهم، وتوفير حاجياتهم وتحسيناتهم.

وهناك قاعدة أخرى لها أثرها في تطوير الفقه الإسلامي وتبرهن على صلاحيته للتطبيق في كل زمان ومكان وهي مبدأ تغير الأحكام. لأن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونِحَلَهم لا تدوم على وتيرة واحدة، ومنهاج مستقر ـ كما قال ابن خلدون ـ[2]. وهكذا تتبدل مصالح الناس بتبدل وتغير الظروف والأحوال والمجتمعات. ويستتبع ذلك حتماً تبدل الأحكام الشرعية وفق تبدل الزمان. وقد نصت مجلة الأحكام العدلية على هذه القاعدة عندما ذكرت أنه «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»[3]. وقد أضاف الفقهاء إلى هذه القاعدة: إن تغير الأحكام لا ينكر بتغير الأزمان وتغير الأمكنة والأحوال، وقد سردنا في المباحث السابقة من دراستنا كيفية تغير الأحكام بتغير الأحوال كإسقاط سهم المؤلَّفة قلوبهم، واعتبار الطلاق الثلاث طلقة واحدة، وبيع أمهات الأولاد، وإسقاط حد السرقة عام المجاعة، وتعطيل الحدود في أرض العدو وغيرها كثير. وقياساً على تلك الحوادث والنوازل فإننا نتمكن في الوقت الحاضر من تغيير العديد من الأحكام بناء على المستجدات والنوازل التي

(1) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص281 ـ 282.
(2) ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص24.
(3) المادة «39» من مجلة الأحكام العدلية.

تواجهنا شريطة ألاَّ نحلل حراماً أو نحرِّم حلالاً وما عداه فهو مباح ومندوب إليه حتى نتمكن من مسايرة التطور الذي جرف جميع مناحي حياتنا الحاضرة.

وإذا كانت القواعد الأصولية التشريعية المبنيّة على مقاصد الشريعة التي شرعت مراعاة لمصالح الناس وحاجاتهم وعاداتهم. وإذا كانت أحكام المعاملات مبنية كلها على علل معقولة، وتتغير بحسب المصلحة العامة والحاجة والضرورة، وتتأثر باختلاف البيئات وتقلّب العصور والأحوال والعادات فإن تطبيقها في زماننا الحاضر يؤدي بنا إلى إيجاد الحلول الناجعة لكلِّ الحوادث التي تواجهنا بحيث يمكننا إيجاد أحكام عادلة ومنطقية لحوادث لا قِبَلَ للسابقين بها ولا سبيل لنا من التنكب عنها أو إغفالها وإلاَّ تعرّضت مصالحنا للإهمال. ولكن هذه الدعوة الصالحة التي ننادي بها والتي نراها برهاناً واضحاً على صلاحية تطبيق الفقه الإسلامي مهما تغيرت الأزمنة والأمكنة فإننا لا نقصد منها إطلاقاً تغيير النصوص الواردة في القرآن الكريم أو السنة الثابتة لأنه لا يجوز المساس بها بأي حال من الأحوال. ولكن تغيير التفسير والاجتهاد لهذه النصوص أمر مباح ومندوب إليه شريطة أن يتم ذلك على ضوء الضرورة أو تغير العلل والعادات التي بنيت عليها.

لقد أثبتت لنا دراستنا هذه أن الفقه الإسلامي كان مجارياً للتطورات التي حصلت للمجتمع الإسلامي، وقد تكيف دوماً بالمستجدات الحديثة التي تواجهه، وكان دوماً سباقاً إلى إيجاد الحلول لجميع المشاكل والحوادث الجديدة التي تطرأ عليه، وأنه قد استوعب سائر الحضارات والثقافات التي وجدها في الأقطار المفتوحة فتمثلها، ووجد لها حلولاً ناجعة في إطاره التشريعي العام. وهكذا فإن روح الفقه الإسلامي ينبني على المصلحة العامة، والخير العام، وتحقيق العدالة. وهذا أكبر دليل على بطلان مَنْ زعم من المستشرقين أن الفقه الإسلامي قد أصابه الجمود ولا تساير قواعده وأحكامه المستجدات والتطورات الحديثة.

إن علم أصول الفقه والقواعد الفقهية العامة، ومراعاة مقاصد الشريعة الإسلامية وأهدافها المتمثلة في رعاية مصالح العباد في المعاش والمعاد قد ساعدت على تجديد الفقه الإسلامي وصيرته قادراً على تطوير قواعده بما يتناسب وكل المستجدات والتغيرات التي تحدث في كل زمان وكل مكان، وأثبتت خطل رأي من قال: إن هذا الفقه محكوم عليه بالجمود، ولكن هذه العوامل ليست وحدها التي وضعته في هذه المكانة السامية، فالاجتهاد يدفع به هو الآخر دوماً إلى هذا المقام إذ عن طريقه يتمكن

الباحثون من استنباط جميع الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية لمواجهة الحوادث والنوازل الطارئة فما دور الاجتهاد في هذا المقام؟. هذا ما سنعالجه في المطلب الثالث والأخير من هذا المبحث.

المطلب الثالث

الاجتهاد ودوره في تطوير الفقه الإسلامي

الاجتهاد في اللغة هو عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة. أمّا في اصطلاح الأصوليين فمعناه استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه[1]. وعرف الشوكاني الاجتهاد بأنه بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط[2]. ويعرفه «الغزالي» ببذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب[3].

وهذه التعريفات وغيرها تتفق على أن المقصود بالاجتهاد هو استنباط الأحكام وبيانها، وهو الذي يقوم به العلماء المجتهدون بحيث يبذلون وسعهم وجهدهم للتعرف إلى أحكام الفروع العملية من أدلتها التفصيلية. وهذا النوع من الاجتهاد لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف. ووصف «الشاطبي» هذا النوع من الاجتهاد الخاص باستنباط الأحكام وبيانها بأنه الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله. ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله ـ أي تطبيقه على الجزئيات والحوادث الخارجية[4].

أمّا النوع الثاني من الاجتهاد فهو الذي يمكن أن ينقطع وقد قسمه «الشاطبي» إلى ثلاثة أنواع: أحدهما المسمى بتنقيح المناط، وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص، فينقح بالاجتهاد، حتى يميز ما هو معتبر بما هو ملغى، والثاني المسمى بتخريج المناط. وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم

---

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المرجع السابق، ص218، الجزء الرابع.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص250.

(3) الغزالي، المستصفى، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص350.

(4) الشاطبي، الموافقات، الجزء الرابع، المرجع السابق، ص89 ـ 90.

يتعرض للمناط، فكأنه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد القياسي[1]. ويمثل هذا النوع من الاجتهاد كون القتل العمد والعدوان علة لوجود القصاص حتى يقاس على ذلك كل ما سواه، فهو نظر واجتهاد في معرفة علة حكم دل النص أو الإجماع عليه دون علته.

والثالث: هو نوع من تحقيق المناط الآنف الذكر إلاَّ أنه ضربان: أحدهما ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص، كتعيين نوع المثل في جزاء الصَّيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات وغيرها. والضرب الثاني ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه، فهو ينقسم بدوره إلى قسمين؛ الأول: تحقيق عام كأن ينظر المجتهد في العدالة مثلاً، ووجد شخصاً متصفاً بها على حسب ما ظهر له، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول، من الشهادات والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة. وهكذا في بقية الأوامر والنواهي وغيرها. والثاني: تحقيق خاص من ذلك العام وهو مبني على التقوى المذكورة في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية[2].

ونحن لا يهمنا في بحثنا هذا استقصاء أنواع الاجتهاد، ومراتبه، والفرق بينه وبين التقليد وبينه وبين الإفتاء لأن كتب الأصول القديمة منها والحديثة مليئة بهذه المعلومات. ولكن الذي يهمنا كيفية استخدام الاجتهاد في الوقت الحاضر لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وكيف نتمكن بمقتضاه من البرهنة على إمكانية تطور الفقه الإسلامي وبالتالي قدرته على مسايرة تطورات الحياة وجعله صالحاً للتطبيق في كل زمان ومكان.

إن الإجابة عن التساؤلات السابقة تقتضي منا معرفة إمكانية الاجتهاد في «نطاق النص» والاجتهاد «فيما لا نص فيه».

ذهب معظم العلماء إلى القول: إنه إذا كانت الواقعة التي يراد معرفة حكمها قد دل على الحكم الشرعي فيها دليل صريح قطعي الثبوت والدلالة فلا مجال للاجتهاد فيها، والواجب أن ينفذ فيها ما دل عليه النص، لأنه ما دام قطعي الورود فليس ثبوته وصدوره عن الله أو الرسول موضع بحث وبذل جهد. وما دام قطعي الدلالة فليست دلالته على معناه واستفادة الحكم منه موضع بحث واجتهاد[3].

---

(1) الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، ص96.
(2) المرجع السابق، ص98.
(3) عبد الوهاب خلاَّف، علم أصول الفقه، المرجع السابق، ص216.

وذهب «الغزالي» إلى تأييد وجهة النظر القائلة بعدم جواز الاجتهاد بالرأي في نطاق النص بقوله «والمجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي واحترزنا بالشرعية على العقليات وسائل الكلام فإن الحق فيها واحد والمصيب واحد، والمخطىء آثم، وإنما نعني بالمجتهد فيه ما لا يكون المخطىء فيه آثماً. ووجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع فيها أدلة قطعية يأثم فيها المخالف فليس ذلك محل الاجتهاد»[1]. ومن هذا الرأي «الشوكاني» الذي يرى أن المسائل الشرعية ما كان منها قطعياً معلوماً بالضرورة من الدين كوجوب الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان وتحريم الزنا والخمر فليس كل مجتهد فيها بمصيب، بل الحق فيها واحد. فالموافق له مصيب والمخطىء غير معذور وكَفَّرهُ منهم لمخالفته للضروري[2].

أمَّا الاجتهاد «فيما لا نصّ فيه» فهو الذي جوّز العلماء الاجتهاد فيه سواء كانت الواقعة التي يراد معرفة حكمها قد ورد فيها نص ظني الورود والدلالة أو أحدهما ظني فقط ففيهما للاجتهاد مجال. فعلى المجتهد البحث في سند الدليل الذي اعتمد عليه، وطريق وصوله إلينا، ودرجة رُوَاتِهِ من العدالةِ والضبط وغيرهما. فإذا وصل المجتهد ببحثه واجتهاده إلى ثبوته وصحته عمل به، وإن لم يصل إلى ثبوته وصحته تركه ولم يعمل به، وهذا من الأمور التي تختلف باختلاف المجتهدين وتقديراتهم الشخصية وهو الأمر الذي يؤدي إلى اختلاف الفقهاء في استنباط الأحكام العملية.

وإذا كان الحكم من الأحكام التي ورد فيها دليل ظني الدلالة كان مجال الاجتهاد فيه البحث في معرفة المعنى المراد من ذلك الدليل وقوة دلالته على هذا المعنى، لأن الدليل قد يكون عاماً، وقد يكون مطلقاً، وقد يكون على صيغة الأمر والنهي، وقد يدل على المعنى بطريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما، ومعرفة الحكم من هذه الأنواع يحتاج الاجتهاد والبحث في معرفة أن العام باق على عمومه أو هو مقصور على البعض، أو أن المطلق جار على إطلاقه أو مقيد، أو أن الأمر قد أريد به الوجوب أو هو مصروف عن إفادة الوجوب إلى غيره كالندب أو الإباحة... وهكذا[3].

---

(1) الغزالي، المستصفى، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص354.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص8260

(3) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص417.

وإذا كانت الواقعة المطروحة أمام المجتهد لا نص على حكمها أصلاً ففيها مجال متسع للاجتهاد. لأن المجتهد يبحث عن الحل المناسب لها عن طريق القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلة أو قواعد العرف. وهكذا فإن الاجتهاد فيما لا نص فيه قد يتم عن طريق القياس الذي يردُّ النظير إلى نظيره لعلة جامعة بينهما. وهذا المصدر التشريعي هو من أخصب المصادر الأصولية التي تساعد الفقيه والمجتهد على إيجاد الحلول الصحيحة لوقائع لا نصّ فيها عن طريق تطبيق هذه الأداة التي كثيراً ما أشرنا إلى أهميتها في تطوير الفقه الإسلامي وتجديده. ولا يزال القياس صالحاً للاستخدام في زماننا هذا وفي كل زمان مستقبلي لأننا نتمكن به من أن نحكم على النظير الذي لا نص فيه، بمثل ما حكمنا به على نظيره الذي ورد فيه نص للعلة الجامعة بينهما.

ويستطيع المجتهد أن يجتهد فيما لا نص فيه عن طريق تقدير المصالح المتجددة التي لم يرد فيها نص. وهذه المصالح من الكثرة والتجدد بحيث لا يمكن إحصاؤها فنجتهد من خلالها لإيجاد حلولٍ لا نص فيها عن طريق تطبيقها تطبيقاً سليماً يتمشى وأحكام الشرع السليم وعلى نحو يقيم الدنيا بما لا يتناقض مع جعلها سبيلاً للآخرة، ولأن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً[1].

ويستطيع المجتهد مزاولة الاجتهاد بالرأي في الوقائع التي لا نص فيها وذلك عن طريق منهج سياسة التشريع التي تستلزمها الظروف المستجدة بما تبنى عليه من تحقيق العدل، ومقاصد التشريع والأمن العام. وعن طريق السياسة الشرعية التي يتمكن المجتهد من إيجاد العديد من الحلول للقضايا المستجدة التي لا نص شرعيّاً يحكمها بحيث يتطور الفقه من خلالها دون أن ينافيَ مقاصد الشريعة. لأن السياسة الشرعية باعتبارها اسماً للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الأمة في حكومتها، وتشريعها، قضائها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية، والإدارية، وفي علاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم[2] لا بد من أن يجري الاجتهاد بمقتضاها على أصول

---

(1) الشاطبي، الموافقات، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص6.

(2) الشيخ عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، ذكره الدكتور محمد فتحي الدريني، في بحثه المقدم لندوة «تجديد الفكر الإسلامي نحو مشروع إسلامي حضاري معاصر» بعنوان «مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي»، المرجع السابق، ص13.

الشريعة وروحها، وأن يكون في نطاق مقاصدها العامة التي يطلق عليها «الكليات» كيلا يجنح هذا الاجتهاد إلى ما يناقض الشريعة أصلاً وهدفاً، وهو ما عبر عنها أحد العلماء المعاصرين بقوله: «أمَّا السياسية الشرعية، فهي الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة، وتدبر بها شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة، نازلة من أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة»(1).

وقد لعبت السياسة الشرعية دوراً بارزاً في تطوير الفقه الإسلامي وتجديده في الماضي، وفصّل فقهاء المسلمين فيها القول تفصيلاً، وأشاروا إلى أهميتها في تجديد الفقه الإسلامي وخصوبته ومرونته ومسايرته للوقائع المتجددة، والظروف المتطورة. ولكنهم اشترطوا الاجتهاد من خلالها على ضرورة موافقتها لأحكام الشريعة الإسلامية، وعدم مناقضتها للدليل القطعي، وارتباطها بالعدل في الإسلام، وفي هذا الصدد يقول «ابن قيم الجوزية»: «السياسة ما كان فعلاً، يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي... وإنما كان رأياً اجتهادياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة»(2).

يصف «ابن قيم الجوزي» السياسة الشرعية باعتبارها «عدل الله ورسوله» بقوله: «فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها «سياسة» تبعاً لمصلحتنا، وإنما هي «عدل الله ورسوله» ظهر بهذه الأمارات والعلامات»(3). ومن هنا تبرز السياسة الشرعية كأداة هامة في تطوير الفقه الإسلامي عندما يتم الاجتهاد من خلالها.

لعل من العوامل الأساسية التي تدعو إلى الاجتهاد وتحث عليه وتجعله لازمة على القادرين عليه هو منهج القرآن الكريم في الأحكام. فقد أشرنا في مواطن عديدة من كتابنا إلى أن الآيات القرآنية التي تعالج المسائل العملية جاءت كلية لا تفصيلية إلاَّ في القليل النادر. وهذا الوضع يحتم الاجتهاد بالرأي لاستنباط الأحكام الجزئية من

---

(1) المرجع السابق، ص13.

(2) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص 13 و14، ذكره الدكتور الدريني في بحثه السابق، ص14 وأوردنا هذه المعلومات المنقولة عنه بتصرف وإيجاز.

(3) ابن قيم الجوزية، المرجع السابق، ص15، الدريني، المرجع السابق، ص14.

تلك القواعد الكلية. ومن المعروف منطقياً وأصوليّاً أن هذه الأحكام تقتضي تنزيلها من أفقها المنطقي المجرد على الوقائع الجزئية المماثلة التي تتحقق فيها مناطات الأحكام ولا يتم ذلك إلاَّ عن طريق الاجتهاد بالرأي الذي يتم عن طريق فهم تلك القواعد الكلية وتحديد خصائصها. ثم تطبيق ما ينجم عن تلك القواعد الكلية من حلول جزئية على أرض الواقع التطبيقي. وهكذا فإن المجتهد يتمكن من خلال اجتهاده عبر هذه القواعد الكلية إلى إيجاد الحلول الناجعة والفعالة للعديد من القضايا والحوادث المستجدة مهما تغيرت الأزمنة والأمكنة. ومن خلال هذا الاستنباط الواقع على هذه القواعد القرآنية الكلية نستخرج دوماً حلولاً لكل مسألة قد تطرأ في سائر العصور والبيئات، ومن هنا إقرار الأصوليين لفرضية الاجتهاد في الإسلام، وأن يتم ابتلاء الله تعالى عباده به، كل بحسب وسعه، كما ابتلاهم بسائر فرائضه[1]. وإن تكليف العقل بالفكر والاجتهاد للقادر عليه، والمؤهل له، يساوي تكليف الجسم بالعبادة[2].

يضاف إلى ما سلف بيانه أن الاجتهاد ضروري لفهم مقاصد الشريعة الإسلامية، هذه المقاصد مبثوثة في الأحكام الكلية الواردة في القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية الصحيحة. ولا يمكننا فهمها والكشف عن كنهها، واستخراج الأحكام الجزئية المنضوية تحتها إلاَّ عن طريق الاجتهاد بالرأي. وفي هذا الصدد يقول «الشاطبي»: «إن الكتاب قد تقرر أنه كلي الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار وطمع في إدراك مقاصدها واللحاق بأهلها، أن يتخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي، نظراً وعملاً لا اقتصاراً على أحدهما[3].

ومما يستلزم الاجتهاد بالرأي وضرورته لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية أن القرآن بالإضافة إلى إيراده للأحكام الكلية فإن معظم نصوصه المبيِّنة للأحكام هي ظنّية غير قطعية. وبذلك فإن الاجتهاد في هذه الأحكام الظنية ضرورة حتمية يمليها تحديد المعنى المراد من النص من بين معانيه المحتملة، إذ من المعروف

---

(1) الدريني، المرجع السابق، ص6. وقد أشار الدريني إلى استقائه هذه الجملة من كتاب الرسالة للإمام الشافعي دون ذكر الطبعة وسنة الطبع والصفحة. وتتبعنا كتاب الشافعي من ص471 إلى آخره الخاصة بالإجماع، والقياس، والاجتهاد، والاستحسان والاختلاف ولم نعثر فيها على هذه الجملة المنسوبة إليه.

(2) محمد الخضري، أصول الفقه الإسلامي، ص340 عن الدريني، ص6.

(3) الشاطبي، الموافقات، الجزء الثالث، ص8 ذكره الدريني، ص7.

أن لكل واقعة حكماً واحداً، وعلى المجتهد البحث عنه وبيانه، إذ لا يعقل أن يكون لواقعة واحدة حكمان مختلفان وإلاَّ تناقضت الأحكام الشرعية. ومن هنا تبرز ضرورة الاجتهاد وأهميته لتعيين الحكم الواحد للواقعة المطروحة على بساط البحث. وكتب الأصول الفقهية مليئة بأحكام القرآن الظنية والتي كانت مجالاً خصباً للاجتهاد بالرأي كقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ فلفظ «القرء» في اللغة العربية مشترك بين معنيين يطلق لغة على «الطهر»، ويطلق لغة على «الحيض». والنص دل على أن المطلقات يتربصن ثلاثة قروء، فيحتمل أن يراد ثلاثة أطهار ويحتمل أن يراد ثلاث حيضات فهو ليس قطعي الدلالة على معنى واحد من المعنيين ولهذا اختلف فيه المجتهدون في أن عدة المطلقات ثلاثة أطهار أو ثلاث حيضات.

وورد في القرآن الكريم ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ فلفظ الميتة عام والنص يحتمل الدلالة تحريم كل ميتة، ويحتمل أن يختص التحريم بما عدا ميتة البحر. ومن هنا كان الاجتهاد ضروريّاً لبيان الجزئيات المنضوية تحت القواعد الكلية الواردة في القرآن الكريم، ولبيان الحكم القطعي للنص القرآني الظني. وهذا الاجتهاد يشمل جميع الأحكام ويفسرها طبقاً لاختلاف الأزمنة والبيئات، ومن هنا كان قولنا: إن الفقه الإسلامي صالح للتطبيق في كل زمان ومكان.

لا يقتصر الاجتهاد على بيان الجزئيات الكامنة في القواعد الكلية التي وردت في القرآن الكريم، ولا بيان الأحكام الدالة على نصوصه الظنية ولكن الكثير من آياته لم يفسرها الرسول حال حياته ليعلم وجه الحق فيها بالرغم من أن الله قد أمره في آيات عديدة بإبلاغ الناس ما ينزل عليه من الوحي وأن يقوم بشرحه وبيانه لهم. ولعل السر في ذلك أن الرسول ترك تفسيره العديد من الأحكام القرآنية لاجتهادات المجتهدين لأنه يعلم أن النوازل والحوادث سوف تتغاير طبقاً لتطور وتغاير الأزمنة والأمكنة، فترك بعضاً منها حتى يتمكن أهل العلم من أمته من تفسيرها طبقاً لمقتضيات زمانها واختلاف بيئاتها خاصة أن أحكامه قد وردت كلية، وأن بعض أحكامه ظنية، وأن ما ورد فيه عالمي النزعة بحيث يخاطب الإنسان أينما كان وفي أي عصر وجد طبقاً لما يطابق ظروفه وأحواله وتطوره. وبالرغم من أن القرآن يحتوي على نصوص قطعية الثبوت والدلالة والتي لا مجال للاجتهاد فيها فإنه يحتوي أيضاً على أحكام غير قاطعة الدلالة فهي متغيرة وليست ثابتة لأنها مسايرة للمصالح المتغيرة، ولهذا نقول: إن من عوامل استمرار الفقه الإسلامي وصلاحيته للبقاء والتطبيق في كل زمان ومكان أن الشريعة

الإسلامية جاءت بنصوص ثابتة والاجتهاد فيها يكون من خلال تطبيقها على الوقائع بظروفها وملابساتها. كما جاءت الشريعة بنصوص تتضمن «المتغيرات» والاجتهاد فيها أوسع وأرحب أفقاً حيث يتم استنباط الحكم الملائم من النص الظني لا القطعي، وحيث يتم الاجتهاد في التطبيق من خلال استنباط الأحكام الجزئية من القواعد الكلية التي تنتاب المجتمع في كل عصر وبيئة بما يحتفُّ بها من ظروف وملابسات متجددة، ومتغايرة لا تنحصر[1] وقد أبرز الإمام الشاطبي، أهمية الاجتهاد بالرأي في النصوص التي تحتوي على المتغيرات بقوله: «إن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة. ولذا احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع، لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد». وينبه «الشاطبي» إلى خطر الالتفات عن الاجتهاد وما ينجم عنه من الفساد وعدم مراعاة الناس مصالح النساء واختلال حال الأمة، وانخرام أحكام التكاليف فيقول: «فإما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضاً اتباع للهوى، وذلك كله فساد. . . ، فإذاً لا بد من الاجتهاد في كل زمان، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان»[2].

ونظراً لأهمية الاجتهاد وضرورته، وديناميكيته التي تجعل من الفقه الإسلامي صالحاً لكل زمان ومكان لم يترك العلماء الباب مفتوحاً أمام كل وافد أو مدّع لممارسة الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية بدون شروط أو قيود صارمة حتى لا يلج هذا الباب من ليس أهلاً له، وحتى لا يُفْتَى في أحكام الله بغير حجة قاطعة ومنطق سليم ودليل قويم. ولهذا فقد اشترط العلماء فيمن يزاول الاجتهاد بالرأي شروطاً عدة منها: العلم بأحكام الله؛ فرضه، وأدبه، وناسخه ومنسوخه، وعامه وخاصه وإرشاده[3]. ولكن الأصوليين لا يشترطون في المجتهد معرفة جميع الكتاب بل ما يتعلق به الأحكام منه وهو مقدار خمسمئة آية، بل إنهم لا يشترطون في المجتهد حفظها عن ظهر قلب، إلاَّ أنه يكون عالماً بمواضعها بحيث يطلب فيها الآية المحتاج

(1) الشاطبي، الموافقات، الجزء الرابع، ص104 وما يليها.

(2) الشاطبي، الموافقات، الجزء الرابع، ص104.

(3) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص510. وقد اشترط الشافعي في القياس الشروط الواجب توافرها في المجتهد لأن القياس بالنسبة إليه هو الاجتهاد.

إليها في وقت الحاجة[1]. ومنها: استدلال المجتهد على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله[2]. ولكن على المجتهد معرفة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام وهي وإن كانت زائدة على الألوف فإنها محصورة، ولا يلزمه حفظها عن ظهر قلب، بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام كسنن أبي داود ومعرفة السنن لأحمد والبيهقي[3]. وأضاف إلى ذلك بعض الفقهاء ضرورة معرفة المجتهد للمصنفات الستة في الحديث ولكنهم لا يشترطون حفظها، بل يكفي استحضارها في ذهنه ويتمكن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة[4]. ومنها: أن يكون عارفاً بمسائل الإجماع حتى لا يفتي المجتهد بخلاف ما وقع عليه الإجماع ممن يقول بحجية الإجماع ويرى أنه دليل شرعي[5]. ومنها: أن يكون عالماً بلسان العرب بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه[6]. ولكنه لا يشترط أن يكون في اللغة كالأصمعي، وفي النحو كسيبويه وخليل، بل أن يكون قد حصل من ذلك على ما يعرف به أوضاع العرب والجاري من عاداتهم في المخاطبات بحيث يميز بين دلالات الألفاظ[7]. واهتم الإمام «الشاطبي» باللغة العربية التي جعلها مع مقاصد الشريعة الإسلامية لبّ «موافقاته» ومحورها، ويرى أنه على المجتهد أن يتقن اللغة العربية لا من حيث النحو والصرف وعلم المعاني وغيرها من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان الذي تفهم بواسطته مقاصد الشريعة لأنها عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلاّ من فهم اللغة العربية حق الفهم لأنهما سببان

(1) أ ـ المستصفى، الغزالي، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص350.
ب ـ الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص251.
(2) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص510.
(3) الغزالي، المستصفى، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص351.
(4) الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص251.
(5) أ ـ الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص510.
ب ـ الغزالي، المستصفى، الجزء الثاني، ص351.
ج ـ الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص251.
(6) أ ـ الغزالي، المستصفى، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص352 ـ 353.
ب ـ الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص252.
(7) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الرابع، المرجع السابق، ص220.

في النمط ما عدا وجوه الإعجاز، وبذلك فلا بد أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة منها، كالخليل وسيبويه والأخفش والجرمي والمازني ومَنْ سواهم[1].

ولعل «الشاطبي» أضاف شرطاً آخر للمجتهد وهو أن يكون عالماً بمقاصد الشريعة، متفهماً لها، مدركاً لكلياتها وجزئياتها؛ وفي هذا الصدد يقول «الشاطبي»: إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين؛ أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها[2]. أما الشرط الأول فقد بيّنه «الشاطبي» في كتاب المقاصد، واعتباره أن الشريعة مبنية على تحقيق المصالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات. واستقرارها التام على ثلاث مراتب وهي الضرورية والحاجية والتحسينية. فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزّله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراده الله[3].

أمَّا الشرط الثاني: فهو كالخادم للأول، فإن التمكن في ذلك «من الاستنباط» إنَّما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خادماً للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً. لكن هذه المعارف تارة يكون الإنسان عالماً بها مجتهداً فيها، وتارة يكون حافظاً لها متمكناً من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف، إلاَّ أنه عالم بغايتها وأن له افتقاراً إليها في مسألته التي يجتهد فيها. . . . ، وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يعتدُّ بها في نيل المعارف المذكورة[4].

ونحن أوردنا لك الشروط اللازم توافرها في المجتهد بحيث تدرك أن هذا الميدان ليس مفتوحاً لكل إنسان، وأنه لا يلجه إلاَّ من له أدواته العلمية الصارمة، وأن تفهم السبب الذي من أجله أفتى العلماء بغلق باب الاجتهاد عندما تصدى له مَنْ ليس له

---

(1) الشاطبي، الموافقات، الجزء الرابع، المرجع السابق، ص114 ـ 115.

(2) الشاطبي، الموافقات، الجزء الرابع، المرجع السابق، ص106.

(3) الشاطبي، المرجع السابق، ص106 ـ 107. وقد بيّنا بالتفصيل مقاصد الشارع طبقاً للشاطبي، وتقسيمها إلى ضرورية وحاجية وتحسينية. وأسهبنا القول في أهميتها في تطوير الفقه الإسلامي وتجديده، وقد خصص لها الشاطبي الجزء الثاني من كتابه الموافقات كاملاً.

(4) الشاطبي، الموافقات، الجزء الرابع، المرجع السابق، ص107 ـ 108.

علم به. ولكن هذا الإغلاق آن له أن ينتهي، فهذه الشروط يصعب تحققها في العصر الحاضر في مجتهد معين غير أن بالإمكان تحقق بعضٍ منه في بعض المجتهدين وبعضها الآخر في مجتهدين آخرين. فَنَتَمكَّن من جمع هؤلاء المجتهدين الذين تتوافر في جملتهم شروط الاجتهاد، ونؤلِّف منهم «لجنة الاجتهاد» تتدارس القضايا الجديدة المطروحة أمامها وتبحث عن الحلول الناجعة لها ومن هنا يؤدي الاجتهاد إلى صلاحية الفقه الإسلامي للتطبيق واستمراريته في كل زمان ومكان.

إن الاجتهاد الجماعي الذي أشار إليه واقترحه بعض علماء المسلمين المعاصرين والذي يمكن بلورته في إقامة المجامع الفقهية والعلمية والمتخصصة يؤدي بلا شك إلى تطوير الفقه الإسلامي وتنميته، كما يؤدي بالتالي إلى إيجاد الحلول للعديد من المشاكل العصرية العويصة التي تواجهنا والتي نقف مبهوتين أمامها لا حيلة لنا فيها اللهم إلاَّ تأكيد تلك المقولات الاستشراقية التي تصف الفقه الإسلامي بالجمود والتخلف.

إن الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد على مصراعيه أمام مَنْ يملك أدواته وتتوافر فيه شروط ضرورة حتمية لا مناص لنا منها إذا ابتغينا تجديد أصالتنا الإسلامية والتزود من منابع تراثنا الزاخرة الفياضة، والعدول عن الثقافات والقوانين الغربية التي لا تلائم طباعنا وأخلاقنا وعادتنا.

إن الاجتهاد بالرأي بمقدار ما هو ضرورة حتمية لتطوير أوضاعنا المتردية هو دعوة إسلامية مفروضة علينا لا بديل لنا من الاستجابة لها إذا كنا جادين في تكوين شخصيتنا العربية الإسلامية المستقلة، وبناء أصالتنا، والسيطرة على مقدراتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وطموحنا في تحدي الأمم الأخرى ومنافستها في مجال التقدم والرقي.

وإذا كان علم أصول الفقه والقواعد الشرعية والاجتهاد بالرأي تساعد على تطوير الفقه وتنميته، وتخرجه من جموده، وتجعله يواكب سائر المتغيرات والمستجدات التي تحدث بعنف من حولنا. وإذا كنّا قد حاولنا في هذا المبحث إثبات هذا التأثير لهذه العوامل مجتمعة والبرهنة عليه طبقاً لما سطرناه في هذه الصفحات الموجزة فنكون بالتالي قد بذلنا وسعنا في حض حجج المستشرقين الذين ما فتئوا يكررون بدون ملل وكلل جمود فقهنا وعدم استطاعته مسايرة تطورات ومتغيرات زماننا. وكفى بنا خدمة لمجتمعنا ما قدمناه في هذا السبيل فهو يغني عن الكثير ويبرهن على مقاصدنا وأهدافنا في خدمة بلادنا والله من وراء القصد فهو نعم المولى ونعم النصير.

الخاتمة

هكذا وصلنا في نهاية المطاف إلى الانتهاء من دراسة الفقه الإسلامي وتطوره من خلال العهود المختلفة بداية من عصر الرسول إلى وقتنا الحاضر، كما درسنا علاقته بالقوانين والشرائع الأجنبية الأخرى كالشريعة الموسوية والقانون الروماني، وأسهبنا في بيان صلاحيته ومرونته وملاءمته لكل زمان ومكان. فنكون بالتالي قد استوفينا هذا الموضوع من جميع جوانبه، بعد أن حاولنا تسليط الضوء عليه من وجهة نظر المستشرقين الذين شككوا في أصالته، وحاولوا الطعن في صلاحيته فكان منهم الموضوعي في تحليلاته، وكان منهم المتعسف في أحكامه، وكان منهم المخطىء في استنتاجاته، وكان منهم المصيب فيها.

وقد حاولنا ـ بمقدار ما سمحت لنا به مصادرنا ـ أن نتتبع تطور الفقه الإسلامي منذ بواكيره حتى عصرنا هذا، فأوردنا آراء المستشرقين حوله ثم عطفنا عليه بردودنا عليها سواء أكانت سلباً أم إيجاباً. ولم نترك شاردة ولا واردة أحصوها إلاَّ أتينا بها بعد أن أشرنا إلى مظانها، ثم أثبتنا ردودنا عليها. ثم تعرضنا لآراء هؤلاء القوم في أصالة الفقه الإسلامي وصلاحيته للتطبيق في كل زمان ومكان، فأوردنا شبهاتهم حولها ثم حاولنا دحضها بقدر إمكاناتنا ومصادرنا. وكان منهجنا ـ الذي غالباً ما كررناه في ثنايا دراستنا ـ يتلخص في دراسة هذه القضايا طبقاً لآراء المستشرقين ثم نورد آراءنا الشخصية عليها، محاولين تطبيق المناهج العلمية الصارمة في هذه الردود بقدر الإمكان، سالكين ما تتطلبه قواعد الموضوعية العلمية، متجنبين العواطف الشخصية والدينية التي تنتاب أي مطلع على آراء هؤلاء القوم التي غالباً ما تجرح شعورنا القومي والديني، مغلبين في ذلك العقل على العاطفة طبقاً لما يلمسه القارىء من تلقاء نفسه.

ومن خلال دراستنا الطويلة للمستشرقين والفقه الإسلامي، ومن خلال تحليلنا

لنتائجهم واستنباطاتهم وردودنا عليها نستطيع أن نحدد بعض النتائج العلمية التي توصلنا إليها من خلال هذه الدراسة وذلك على النحو التالي:

أولاً: انحصار مصادر الفقه الإسلامي في عهد الرسول على القرآن والسنة الثابتة. وقد أقر المستشرقون بالدور التشريعي للقرآن ولكنهم أنكروا أن تكون السنة مصدراً تشريعياً هي الأخرى في هذا العهد، لأنهم اعتقدوا أن الأحاديث المنسوبة إلى الرسول قد وضعت بأخرة، وأنها خضعت لتطورات متلاحقة في القرون الإسلامية الأولى. وأن السنة لم تأخذ مكانتها التشريعية إلاَّ بعد أن جذَّرها «الشافعي» وقعّد لها القواعد لتصبح كذلك. وأصر المستشرقون على أن الرسول لم يأت بنظام تشريعي جديد من جميع جوانبه، وإنَّما أخذ سنن العرب وعاداتهم القبلية ليغير منها ما يلائم العقيدة الجديدة، وكان ملخص قولهم: إن مادة التشريع الإسلامي في عصر الرسول ترجع إلى أعراف العرب القبلية وعاداتهم قبل ظهور الإسلام. ولم يخالف هذه النتيجة إلاَّ المستشرق البريطاني «كولسون» الذي أكَّد دور السنة الأساسي في وضع الأحكام الإسلامية الأساسية لبناء قانوني مستمد من مبادىء القرآن الأخلاقية. وسيلاحظ القارىء أننا فصّلنا القول في هذه الشبهات ثم دحضناها جملة وتفصيلاً، واستطعنا البرهنة بالأدلة العلمية السائغة على أن مصادر التشريع في عهد الرسول تنحصر في القرآن الكريم والسنة النبوية واجتهاد الرسول الشخصي واجتهاد أصحابه في عهده، وأن السنة لعبت دوراً أساسياً في بناء الفقه الإسلامي في هذا العهد، وساهمت في بناء صرحه، ودفعت به دفعات قوية إلى الأمام حتى اكتمل بنيانه في العصور اللاحقة.

ثانياً: عرضنا آراء المستشرقين حول تطور الفقه في عصر الخلفاء الراشدين. وكيف أنهم حصروا مصادره في القرآن الكريم وفي السنة النبوية التي أصبح لها ـ طبقاً لآرائهم ـ مفهوم سياسي أكثر من كونه تشريعياً. وركزوا بصورة خاصة على تطور الفقه الإسلامي في هذه المرحلة لمواجهة الأوضاع الجديدة في البلدان المفتوحة. وكيف أن الفقه قد مزج وَوَفَّقَ بين تقاليد وعادات البلاد المفتوحة ذات الثقافات المختلفة وبين مبادىء الدين الإسلامي الجديد. وكيف تمكن الخلفاء الراشدون من إقرار مبادىء قانونية جديدة تتلاءم والأوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعسكرية التي واجهتهم في هذه الأراضي المفتوحة.

ونحن بعد عرضنا لجميع شبهات المستشرقين حول تطور الفقه في هذا العصر،

تولينا الرد عليها وحاولنا دحضها جملةً وتفصيلاً، وقدمنا كلَّ المعلومات الفقهية والتاريخية التي تساند وجهة نظرنا. وأشرنا إلى خصائص الفقه في هذه المرحلة وكيفيّة نموه وتطوره. وبرهنا على أن السنة قد لعبت دوراً بارزاً في هذا العصر بالرغم من عدم شيوع رواية الحديث في هذه المرحلة لتشدد الخلفاء في قبول الأحاديث التي تروى لهم. وأشرنا إلى المصدر التشريعي الثالث في هذا العصر ـ والذي غفل عنه المستشرقون إلاَّ لماماً ـ وهو اجتهاد الخلفاء الراشدين والصحابة الفردي الذي يكون في الحوادث الجزئية التي يتيسر فيها الوصول إلى الحكم الشرعي عن هذا الطريق. ونوهنا كذلك بالاجتهاد الجماعي الذي بدأ يتبلور في هذا العصر حتى انقلب إلى «الإجماع» الذي لعب دوراً رئيساً في تطوير الفقه الإسلامي ولا يزال يلعب هذا الدور في كل العصور إن أُحْسِنَ استخدامه. وأسهبنا في بيان أسباب الاختلاف في الاجتهاد بين الصحابة حتى ندحض بها حجج المستشرقين الذين يصفون الفقه الإسلامي بالتناقض. واستطعنا البرهنة من خلال إيرادنا لتلك الأسباب على كيفية تطور الفقه من خلال هذا الاجتهاد الفردي أو الجماعي حتى أصبح غنيّاً ملبياً لحاجات المجتمع الإسلامي المتطورة مهما تغيرت الأزمنة والأمكنة، وبعرضنا لخصائص الفقه الإسلامي برهنا من خلالها على سموّه ورفعته وصلاحيته للتطبيق في كل زمان ومكان. كما أسهبنا القول في بسط آراء المستشرقين حول الكثير من الجزئيات التي تعرضوا لها، وكانت ردودنا عليها مستفيضة مقنعة بقدر الإمكان، مستندة إلى الأدلة العلمية والتاريخية الثابتة كبيان نظام القضاء في الإسلام، وكيفية تطوره، وتنظيم مؤسساته، وتحليل رسائل عمر القضائية لقضاته وولاته، وغيرها من المعلومات التي استطردنا فيها، وذهبنا فيها كل مذهب بعد أن تتبعنا كلَّ الجزئيات التي أوردها المستشرقون حول تطور الفقه في هذه المرحلة.

ثالثاً: عرضنا آراء المستشرقين حول تطور الفقه في عصر الدولة الأموية، والتي تتلخص في بلورة نظام القضاء الإسلامي وتنظيمه، وفي قيام الدولة الأموية بتنظيم الكثير من المسائل ذات العلاقة بالشؤون الإدارية والمالية والحربية عن طريق الأحكام والقرارات القضائية والإدارية. وكيف أن التطبيقات الإدارية الشعبية لعبت دورها في تطوير الفقه الإسلامي بالإضافة إلى الأحكام القضائية الناجمة عن اجتهادات القضاة وآرائهم الشخصية المستندة إلى القواعد العرفية المطبقة والتعاليم القرآنية والمصادر الدينية الأخرى المسموح بها. وكيف تطورت القوانين العرفية أخيراً وطوّعت لتتناسب

وأحكام القرآن مختلطة بالتطبيقات الإدارية الأموية وممتزجة ببعض عناصر النظم القانونية الأجنبية.

وسيرى القارىء ردودنا المفصلة على آراء المستشرقين عندما تتبعنا شبهاتهم تتبعاً دقيقاً، وحاولنا دحضها جملة وتفصيلاً، وأثبتنا أن مصادر التشريع في هذا العهد لا تخرج عن القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، واجتهادات العلماء والقضاة. كما تعرضنا بالتفصيل إلى تطور الفقه لدى الفرق الإسلامية المختلفة وبيان الخصائص القانونية لكل فرقة والمصادر الفقهية التي تستند إليها وتعمل بها وهو بحث جدير بالتنويه لأنه ساعد الفقه الإسلامي على التطور والنمو.

رابعاً: كانت دراستنا لآراء المستشرقين حول تطور الفقه الإسلامي في عهد الأئمة المجتهدين طويلة، وحافلة بالمعلومات والمعارف الغزيرة، فقد عرضنا آراء المستشرقين حول هذه المرحلة بإسهاب شديد، وتتبعنا كل ما ذكروه حول هذه الفترة الخطيرة بالنسبة إلى تطور الفقه الإسلامي خاصة أنها المرحلة التي بلغت فيها الحضارة العربية الإسلامية أوجها، فقد عُنيَ في هذه المرحلة بتفسير القرآن الكريم الذي ساعد على استنباط الأحكام العملية من آياته. ودُوِّنَتِ السنة بعد أن كانت متفرقة محمولة في صدور الرواة والعلماء، وكان لها أثرها في تطوير الفقه الإسلامي وزيادة ثروته لركون الفقهاء إليها واستخدام الأحاديث الصحيحة منها لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وقد ظهر علم الأصول في هذه المرحلة والذي كان أكبر عون على تطور الفقه الإسلامي وتقدمه، كما ظهرت علوم أخرى كان لها أكبر الأثر في تنمية الفقه الإسلامي كعلم اللغة والنحو والبلاغة والأدب وعلم الكلام وغيرها. وفي هذه المرحلة نضج الفقه وأصبح علماً قائماً بذاته بعد أن تعينت حدوده، وبانت معالمه، وتبلورت مسائله، وأصبح علماً مستقلاً لوحده، له علماؤه، ومتخصصوه، والقائمون بشأنه، فلمُّوا شتاته، وقعَّدوا قواعده، وجذّروا أصوله، وفرَّعوا قضاياه ومسائله. وفي هذا العصر ظهرت المدارس الفقهية الكبرى التي تميزت في مناهجها بالأخذ بمصادر الفقه المختلفة طبقاً لاجتهادات علمائها.

كانت دراستنا لتطور الفقه في هذا العهد عميقة وغزيرة لأنها أهم مرحلة مرّ بها الفقه الإسلامي ووصل إبَّانها إلى حد الكمال. وكانت آراء المستشرقين حول هذا العهد عميقة هي الأخرى وطويلة وغنية بالتحاليل والاستنتاجات الصحيحة منها والخاطئة. وقد أجهدنا أنفسنا في تتبع هذه الآراء ودحضها قدر استطاعتنا، واستطعنا البرهنة على

أن المصادر الفقهية الأصلية خاصة الإجماع والقياس قد تبلورت في هذه المرحلة وكانت ذات منشأ عربي إسلامي خالص لا علاقة لها بالمؤثرات الخارجية، وركزنا بصفة رئيسة على دور «الشافعي» في تطوير الفقه باعتباره المؤسس الفعلي لعلم أصول الفقه الذي ساهم في تطوير الفقه وتجديده وجعله قابلاً للتطبيق في كل زمان ومكان. وكان تركيزنا على دور «الشافعي» مبعثه إعجاب المستشرقين به واعتباره أعظم شخصية إسلامية ظهرت على مر العصور، ومقابلته بعباقرة العالم الآخرين. وقد تناولنا معظم آرائه المبثوثة في رسالته حول مصادر الفقه الإسلامي حتى ننوه بعظمته من جهة وحتى ندحض بعض آراء المستشرقين التي جحدت عليه بعض فضله في هذا الميدان من جهة أخرى.

خامساً: تعرضنا للأسباب التي أدت إلى وَقْفِ الفقه الإسلامي عن النمو خاصة بعد الإفتاء بقفل باب الاجتهاد. فذهب روح الاجتهاد والتجديد، وأصبح من سمات هذا العهد التقليد الأعمى للفقهاء السابقين، فانغلقت دائرة التفكير في إطار مؤلَّفات الفقهاء السابقين، وأصبح الفقهاء بقوة الأشياء تابعين ومقلِّدين للسابقين بحيث لم تتعد مجهودات مَنْ لحقهم بالاجتهاد داخل المذاهب ذاتها التي ارتضاها كل واحد منهم لنفسه. ونتج عن ذلك التعصب للمذاهب والاقتصار على ما اختاره الفقيه أو العالم دون سواه بل وتعدى التعصب إلى العامة فكثر التشنيع على المذاهب المخالفة.

ولكن هذا العهد لم يكن جموداً كله وانحطاطاً كله، بل برز فيه فقهاء كبار ساهموا في إثراء الفقه الإسلامي وازدهاره بما قاموا به من التعليق على الأحكام واستخلاص القواعد الفقهية للعديد من المسائل التي تركها الفقهاء الكبار دون تعليل. كما أن فقهاء هذا العصر قاموا بالترجيح بين الآراء المختلفة في المذاهب سواء أكان الترجيح من حيث الرواية أم من حيث الدراية.

وقد حاول المستشرقون البرهنة على أن ظهور الأحاديث قد تم في هذه المرحلة من تطور الفقه الإسلامي. وأنكروا للسنة كل حجية في استنباط الأحكام الشرعية قبل هذا التاريخ، وهي شبهة طالماً دحضناها بالدليل والبرهان العلميين. وأبان المستشرقون عن كيفية تحول نظام الاجتهاد إلى نظام التقليد وكانت تحليلاتهم صائبة في هذا الخصوص. كما أشاروا إلى قيام العديد من الفقهاء المجددين الذين رفضوا الفتوى القائلة بقفل باب الاجتهاد، بل إن بعضاً منهم رفض مبدأ التقليد أصلاً كداود بن خلف الظاهري، وابن تومرت، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية. وقد حكم المستشرقون على

الفقه الإسلامي في هذه المرحلة بالثبات والجمود بعد أن كان قد امتاز في العصور السابقة بالمرونة والتطور والتجديد. وهو حكم صائب كما ترى لا نستطيع إنكاره أو التقليل من شأنه. ولكن هذا الجمود الذي وصف به الفقه الإسلامي في هذه المرحلة وبعدها من المراحل التي تلته كان سبباً في استقراره عبر العصور التي شهدت انحطاط الأنظمة السياسية الإسلامية.

كما تطرق المستشرقون إلى ظهور الحِيَل، وفصلوا القول فيها تفصيلاً، وقرنوا ظهورها بعصر التقليد، وإن كان ظهور الحيل أسبق من ذلك العصر، ومع ذلك فلم يتركها العلماء المسلمون على علاتها، ولم يدخروا وسعاً في مناهضتها وبيان مخالفتها لأحكام الشريعة، مع أنهم لم يحرِّموها على إطلاقها فأباحوا قسماً منها. ولعل في إبراز المستشرقين لخصائص الفقه الإسلامي في هذه المرحلة بما احتواه من «شروط ووثائق» قد برهنوا على عظمته بحيث قد وفق عن جدارة بين الأحكام النظرية والتطبيقات العملية بفضل العلماء الذين حاولوا المواءمة بينهما. وقد أدّى هذا التوفيق حتى في عصر الانحطاط إلى خلق قواعد قانونية جديدة كانت لها مكانتها وأهميتها في تطوير الفقه الإسلامي وتنميته وصيرورته صالحاً للتطبيق في كل زمان ومكان.

سادساً: كان لتطور الفقه الإسلامي في العصر الحاضر أثره في تجديد حيويته، وأصالته وصلاحيته للتطبيق في كل الأزمنة والأمكنة. فبالرغم من سيادة التقليد أحقاباً طويلة، وتخلّف الفقه عن مسايرة ما يجد للأمة من حوادث ومعاملات، إضافة إلى إصابة الأمة الإسلامية بكارثة الاستعمار الغربي الذي هيمن مباشرة على جميع مقدراتها خاصة القانونية منها. فإن الفقه خرج من جموده، وتحرك من سكونه بما قيَّض له الله من رجال نفضوا عنه الغبار، وأزالوا عنه الصدأ العالق به، فطوروا في أحكامه، واجتهدوا داخل نطاق النص وخارجه لمواجهة الحوادث والنوازل التي واجهتهم وهي كثيرة التعدد والتنوع حتى يصعب على المرء حصرها. وكان أول مظهر للاعتناء بالفقه تقنينه وذلك بعد ظهور مجلة الأحكام العدلية، ثم تلتها محاولات أخرى كان لها أثرها في تطوره والدفع به إلى الأمام لمواجهة الوقائع والحوادث المستجدّة حتى يمكن الاستغناء بموجبه عن القوانين الغربية التي أصبحت مطبقة في العالم الإسلامي بأسره تأثراً بالاستعمار الذي أناخ عليه بكلكله.

من مميزات هذا العصر بالنسبة إلى تطور الفقه دراسته والتأليف فيه بمنهجية جديدة تختلف عما كان معمولاً به في عصر التقليد. كما اتسمت هذه الدراسة

بالموضوعية، والبعد عن الألفاظ والشكليات، وعدم تفصيل مذهب فقهي على آخر، والتركيز على الفقه المقارن بين المدارس الفقهية أو بينها وبين القوانين الوضعية. واتسمت هذه الدراسة أيضاً باستخلاص النظريات الفقهية العامة حالة كون الأحكام التي استنبطها الفقهاء كانت وليدة المسائل والوقائع الفردية دونما استخلاص للوقائع العامة.

وقد اتسمت دراسات المستشرقين لهذه المرحلة من مراحل تطور الفقه الإسلامي بالعرض التاريخي خاصة الإشارة إلى ذلك الصراع الناشب بين الشريعة الإسلامية والقوانين الأوروبية في الهند وشرق وغرب وشمال إفريقيا، والشرق الأوسط، وأهمية عمل المحاكم البريطانية في الهند على تطبيق الشريعة الإسلامية في تلك الأصقاع. ومخالفة تلك الأحكام لمبادىء الشريعة، وكيفية اتخاذ الإجراءات القانونية اللازمة للمواءمة بينها.

وهكذا نلمس أن دراسات المستشرقين حول تطور الفقه في هذا العصر لم تكن سوى سرد تاريخي، خالٍ من التحليلات العلمية الدقيقة، ناءٍ عن بيان العلل والأسباب التي أدَّت بالفقه إلى الجمود والسكون ثم التحرك والانطلاق من جديد بعد تأثره بالتشريعات الغربية. ولكن هذا الحكم الذي أصدرناه عن هذه الدراسات لا ينطبق على ما قام به «كلسون» من تحليل لهذه العلل والأسباب طبقاً لما أثبتناه في ثنايا الكتاب.

هكذا وصلنا في خاتمة تطور الفقه الإسلامي عبر العصور إلى نتيجة مفادها أن الفقه الإسلامي خضع لقوانين التطور والنمو شأنه في ذلك شأن سائر الكائنات الحية باعتباره مرآة عاكسة لتطور المجتمع الإسلامي وبيان ظروفه، ومقدار تطوره ونموه، وبيان طريقة تفكيره. فقد بدأ الفقه صبيّاً يافعاً، ثم أصبح شابّاً، ثم صار كهلاً، ثم اعتورته عوامل الكبر والشيخوخة، ولكنه لم ينته إلى الموت لأنه غير قابل للموت والفناء فقيَّض الله له مِنْ أبنائه مَنْ عملوا على تجديده وتطويره حتى أخرجوه من جموده، وحركوه من سكونه، فاسترد عافيته وأصبح يأخذ مكانه الطبيعي في تنظيم المجتمعات الإسلامية. وما هذه القوانين العديدة المستمدة من الشريعة الإسلامية والتي تحل شيئاً فشيئاً محلَّ القوانين الغربية إلاَّ دليل على ما نقول.

سابعاً: كان من ضمن الشبهات التي ركز عليها المستشرقون ـ والتي كانت سبباً رئيساً في تدبيج كتابنا ـ تلك الشبهة القائلة: إن الفقه الإسلامي مستمد من القوانين والشرائع الأجنبية خاصة الشريعة الموسوية والقانون الروماني.

وقد أجهدنا أنفسنا لدحض هذه الشبهة أيما إجهاد، وسافرنا إلى بلدان عديدة للاطلاع على مصادر لم تكن بحوزتنا تساعدنا على الاطلاع على هذه الشبهة من أساسها، ثم بعد اطلاعنا عليها وفَهْمِنَا لها قمنا بتدبيج ردودنا عليها، وقد كان التوفيق رائدنا. وهكذا أعطينا للموضوع ما يستحقه من درس وتحليل، فقد تعرضنا إلى آراء المستشرقين كافة حول أصالة الفقه الإسلامي، ولم نترك رأياً تناول هذا الموضوع إلاَّ وعرضناه كما عرضه قائلوه ثم دبجنا ردودنا عليها طبقاً للمصادر والمراجع المتوفرة لدينا.

كانت نتيجة بحثنا تتلخّص في انقسام المستشرقين حول هذا الموضوع إلى فريقين، أحدهما: يقرّ بأصالة الفقه الإسلامي وينكر تأثره بأي قانون أجنبي مهما كان نوعه. وثانيهما: أن الفقه الإسلامي عبارة عن نُقُول إما من الشريعة الموسوية وإما من القانون الروماني. بل وذهب بعضهم إلى القول بتأثره بالقوانين الساسانية ولكن دون دليل قدموه في هذا الخصوص.

وقد استند القائلون بتأثر الفقه الإسلامي بالشريعة الموسوية والقانون الروماني إلى عدة مطابقات شكلية وموضوعية بينهما حكموا من خلالها على استمداد أحكامه منهما.

كان دورنا في هذا الصدد عرض هذه المتشابهات والمقابَلَة بينها وبين ما ورد في الفقه الإسلامي، ثم اجتهادنا في التدليل على أن هذه المتشابهات الظاهرة لا تدل من الناحية العلمية على استمداد الفقه الإسلامي من المصادر القانونية اليهودية والرومانية على حد سواء. ووصلنا إلى نتيجة علمية مفادها أن هذه التطبيقات ما هي في حقيقة أمرها إلاَّ مما يتشابه فيه الفكر الإنساني بصورة عامة، لأن الفكر الإنساني يتشابه في كثير من ألوان التفكير دونما حاجةٍ إلى تفسير هذا التشابه بالتقليد والتأثير.

ثم درسنا أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني في كثير من فروع القانون المختلفة. وقد أبانت لنا دراستنا هذه أن المماثلات بين أحكام معينة في القانون الروماني وبين تلك الأحكام المقررة في الفقه الإسلامي مما يتشابه في الفكر الإنساني. ولكن لإبراز الصلة بين النظامين القانونيين فإن الأمر يوجب التركيز على الاختلافات التي توجد بينهما.

وقد أثبتت لنا دراستنا المقابلة بينهما فيما يتعلق بقواعد الإثبات، وقواعد البيع والمقايضة ونظام الوقف والشفعة، وقوانين الأحوال الشخصية، من زواج وطلاق وتَبَنٍّ وإرث وغيرها، وقوانين نقل الملكية، وحقوق الارتفاق، والالتزامات ومصادر كل منهما خاصة الإجماع، بأن الفقه الإسلامي مستقل استقلالاً كاملاً عن القانون الروماني، وأنه لم يتأثر به لا من خلال النظام القضائي الروماني الذي وجده المسلمون مطبقاً في الشام إبَّان فتحهم لها، ولا من خلال الشريعة اليهودية التي قيل إنه قد تسرب إليه من خلالها، ولا من خلال المدارس القانونية الرومانية المبثوثة في بيروت والإسكندرية. ولكنه نظام عربي إسلامي وليد العبقرية العربية ذاتها دون سواها.

ثامناً: من أهم الشبهات التي أثارها المستشرقون حول الفقه الإسلامي تلك القائلة: إن الشريعة الإسلامية ليست صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، وإن أحكامها لا تتناسب ومستجدات العصر الحديث المليء بالعلوم والمخترعات وغزو الفضاء، وإن أحكامها الجنائية القاسية لا تناسب التوجهات الإنسانية الحديثة التي تحرم العبث بجسم الإنسان، وإن أحكامها المنظمة للأحوال الشخصية لا تساير النظرة الحديثة للمرأة التي هي عبارة عن متاع بالنسبة إليها.

ركزنا في دراستنا على هذه الشبهة، وعرضناها من جميع أوجهها، وقدمنا أدوات ثلاثاً زعمنا أنه بموجبها نستطيع البرهنة على أن الفقه الإسلامي صالح للتطور في كل زمان ومكان، وصالح للتطبيق وإيجاد الحلول لسائر مستجدات العصر مهما اختلفت وتنوعت، وأنه قادر على مسايرة جميع الأوضاع المستجدة مهما اختلفت الأزمنة والأمكنة والبيئات.

فقد رأينا أن علم أصول الفقه باعتباره المنهج العلمي الذي يطبقه الباحث المسلم لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، من أهم الأدوات التي تساعد الفقه على التطور والتجديد ومسايرة مستجدات الحياة مهما تطورت وتعقدت. فهو العلم الذي يرسي أصول المنهج المنطقي للاجتهاد التشريعي، وهو الأداة التي يمكننا عن طريقها استنباط الأحكام الشرعية لسائر القضايا والنوازل التي تواجهنا، ونستطيع عن طريقها البحث فيما تقتضيه مصالح الأمة، ومرافق الدولة، على مر العصور واختلاف ظروفها وبيئاتها. وهذا العلم يساعدنا أيضاً على وضع نظريات أصولية عامة تضبط أعمال المكلَّفين والمجتهدين، على نحو يضمن المطابقة بينها وبين أحكام الشريعة حفاظاً على غايات التشريع ومقاصده الأساسية.

وبالإضافة إلى علم أصول الفقه هناك القواعد الفقهية العامة التي تكمن أهميتها في ضبط وربط الكثير من الفروع الجزئية المختلفة برباط واحد تشترك فيه جميعاً، وتقدم كذلك المنهج القياسي العام الذي يساعد على حل القضايا والفروع الجزئية الكثيرة، فيتعرف بها إلى أحكام هذه القضايا والفروع بتطبيقها عليها وإعطائها حكم هذه القواعد.

تلعب القواعد الفقهية دوراً بارزاً في تطوير الفقه الإسلامي وتجديده بما تقدمه من حلول جزئية عديدة للمسائل التي تدخل في نطاق القواعد الكلية التي تحكمها. وهكذا نتمكن بها من استنباط هذه الحلول الجزئية التي تواجهنا في الكثير من أعمالنا التشريعية. وهذه الأداة لا تقل أهمية عن علم أصول الفقه في تطوير الفقه الإسلامي وتنميته وإن كانت تأتي في الأهمية بعده...

لا تقتصر «ديناميكية» الفقه الإسلامي على علم أصول الفقه أو القواعد الكلية الفقهية أو معرفة مقاصد الشريعة الإسلامية أو تطبيق السياسة الشرعية ولكنها تتعداه إلى الاجتهاد بالرأي سواء أكان فردياً أم جماعياً.

نستطيع بالاجتهاد تطوير الفقه الإسلامي وتجديده عن طريق القيام به في نطاق النص ذاته وذلك عن طريق استهلاك طاقاته، في دلالته على معانيه، ولاسيما في دلالاته العقلية التي هي من لزوم عباراته، كدلالة الإشارة ودلالة النص، أو فحوى الخطاب، ودلالة الاقتضاء، ودلالة مفهوم المخالفة، كما نستطيع تطوير الفقه من خلاله فيما لا نص فيه، وذلك عن طريق منهج سياسة التشريع التي تستلزمها الظروف المستجدة بما تنبني عليه من تحقيق العدل، ومقاصد التشريع والأمن العام. وكذلك من خلال النظر في مقاصد الشريعة المبنية على تحقيق مصالح الناس الضرورية والحاجية والتحسينية، هذه المصالح المتجددة دوماً والمتعددة أبداً والتي لا تنتهي في أي زمان ومكان. فعن طريق تحقيق هذه المصالح المشروعة نستطيع أن نطور الفقه حتى يقدم لنا دوماً حلولاً لها. يضاف إلى ذلك أن الأحكام الكلية العملية التي جاء بها القرآن لا يمكننا الاستفادة منها إلاَّ من خلال الاجتهاد فيها لإيجاد الحلول الجزئية المندرجة تحتها. كما أن بعض أحكام القرآن الظنية تضطرنا إلى الاجتهاد من خلالها حتى نتمكن من تحديد المعنى المراد من النص من بين معانيه المحتملة فنجد الحل الذي ننشده فيها.

إن هذه الأدوات التي عرضناها تساعدنا دوماً على تطوير الفقه الإسلامي، وتجدد من حيويته، وتخرجه من جموده، وتساعده على استمراريته. فمن خلالها نستطيع أن نجد جميع الحلول الصحيحة والملائمة لكل الوقائع والحوادث والنوازل

التي تلمّ بنا. ومن خلالها يتمكن الفقه من مسايرة التطور الحضاري للبشرية التي تسعى دوماً إلى الأفضل والأحسن. ومن خلالها نبرهن على أن هذا الفقه ليس بذلك الجمود الذي يصفه به المستشرقون وأضرابهم من الشرقيين السائرين في ركابهم. ومن خلالها نتمكن من طرح تلك الثقافات والقواعد الغربية المستوردة التي لا تلائم معتقداتنا وظروفنا وأحوالنا ومجتمعاتنا. ومن خلالها نحكم على الفقه بالصلاحية والاستمرارية والتطور لمجابهة كلِّ المشاكل والقضايا مهما كان نوعها وفي أي زمان يتمُّ حصولها وفي أي بيئة تقع. ولا يتم ذلك إلاَّ بفهم مقاصد الشريعة وأحكامها ومراميها وأدواتها كعلم أصول الفقه والقواعد الفقهية والاجتهاد بالرأي سواء أكان فردياً أم جماعياً.

إن الدراسة التي قمنا بها في هذا المجال كانت عسيرة، طويلة مضنية. استغرقت منا سنين طوالاً، وحمّلتنا نفقات باهظة، وأخذت من وقتنا وصحتنا الكثير. فقد تجشمنا الصعاب للحصول على المصادر النادرة حولها، ثم كابدنا المشاق لتدبيجها وترجمتها وتحليلها ومقابلتها واستخراج الصحيح من الفاسد منها. وهكذا ترى أيها القارىء العزيز ثمرة هذا المجهود الذي لا ينكر أمامك. وستلاحظ حتماً اختلاف الأسلوب في مواطن عدة، فمرة تجده سهلاً، سلساً، متناسقاً، منسجماً، ليناً، ومرة تجده ركيكاً، معقداً، صعباً، وهذا راجع إلى ظروفنا وأحوالنا وما ينتابنا في حياتنا اليومية من صعاب مهنية ومعيشية لا حصر لها.

وهكذا نصل بعد خمس سنوات طوال من البحث وبعد تدريس لمادة «الاستشراق» مدة ثلاث سنوات في الجامعة إلى هذه النتيجة التي نضعها بين يديك. وقد حاولنا من خلالها بسط ما قاله المستشرقون حول ديننا، وتراثنا وثقافتنا، ثم بذلنا جهدنا للرد على معظم الهنات والشبهات التي ألصقوها بها. ونرجو أن يكون هذا العمل مؤدياً للغرض الذي دبج من أجله وهو المنافحة عن الإسلام والذَّبُّ عن حياضه، والوقوف في وجه خصومه بعد التعرف إلى أفكارهم. وهو عمل ـ كما ترى ـ بعيد عن الكمال والدقة ويحتاج إلى سبر أغوار مصادر ومظان ليست في نطاق قدرتنا. ومع ذلك فقد حاولنا أن نقدم شيئاً لأمتنا بعد أن تكلم المستشرقون قروناً عنّا. وقد آن لنا أن نتكلم الآن بدورنا. فإذا كان التوفيق حليفنا فشكراً لله. وإذا كانت الأخرى فهذا هو غاية مجهودنا ومقدار طاقتنا، وندعو الآخرين إلى استكمال النقص الذي قد يكون اعترانا، وسدِّ المكان الذي قد تركناه شاغراً أمامنا، وما توفيقنا إلاَّ بالله فهو نعم المولى ونعم النصير.

انتهى الكتاب في 22/ 1/ 1990م

المصادر والمراجع العربية

أولاً: المصادر والمراجع العربية

(1) أبو سنة، أحمد فهمي، 1 ـ **العرف والعادة في رأي الفقهاء**، رسالة عالمية الأزهر، القاهرة، مطبعة الأزهر 1949م.

2 ـ **الوسيط في أصول فقه الحنفية**، القاهرة، الطبعة الأولى، مطبعة دار التأليف/ 1374هـ.

3 ـ **مقدمة لدراسة الشريعة الإسلامية**، مذكرات مطبوعة على الآلة الكاتبة، 1964م.

(2) أبو طالب، صوفي، 4 ـ **بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني**، القاهرة.

(3) أبو زهرة، محمد، 5 ـ «**مالك**» مطبعة مخيمر، القاهرة، الطبعة الثانية.

6 ـ «**أبو حنيفة**»، القاهرة، الطبعة الثانية.

7 ـ «**الشافعي**»، دار الفكر العربي، ط2، بدون تاريخ.

8 ـ «**ابن حنبل**»، دار الفكر العربي، 1367هـ.

9 ـ «**ابن حزم**» دار الفكر العربي، ط2، بدون تاريخ.

10 ـ «**ابن تيمية**» الطبعة الثانية.

11 ـ «**الإمام زيد**» الطبعة الأولى.

12 ـ «**الإمام الصادق**» مطبعة مخيمر، القاهرة.

13 ـ «**أصول الفقه**» دار الفكر العربي، القاهرة بدون تاريخ.

14 ـ «**أصول الفقه الجعفري**» معهد الدراسات العربية العالية/ 1956م.

15 ـ «مصادر الفقه الإسلامي» ـ الكتاب والسنة ـ معهد الدراسات الإسلامية 1375هـ القاهرة.

(4) أبو حاتم الرازي، 16 ـ **آداب الشافعي ومناقبه**، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، جزءان، مطبعة السعادة بمصر 1372هـ.

(5) أبو يوسف، 17 ـ **الآثار**، مطبعة الاستقامة بمصر، ط1، 1355هـ.

18 ـ **اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى**، مطبعة الوفاء بالقاهرة، 1357هـ.

19 ــ **الخراج**، المطبعة السلفية، 1352هـ.

(6) الأتاسي، محمد خالد، 20 ـ **شرح المجلة**، ستة أجزاء، مطبعة حمص 1933م.

(7) ابن الأثير، 21 ـ **الكامل في التاريخ**، دار الطباعة المنيرية، القاهرة، ومطبعة الاستقامة.

(8) الأزرقي، محمد بن عبد الله، 22 ـ **أخبار مكة المشرفة**، الجزء الأول، مكتبة الخياط، بيروت، بدون تاريخ.

(9) الأسنوي، 23 ـ **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، المطبعة الماجدية في مكة، 1353هـ، ط1.

24 ــ **نهاية السول شرح منهاج الأصول للبيضاوي**، مطبعة محمد علي صبيح، بدون تاريخ.

(10) اطفيش، 25 ـ **هميان الزاد إلى دار الميعاد**، طبع زنجبار، 1314هـ.

26 ــ **شامل الأصل والفرع**، المطبعة السلفية، القاهرة، 1348هـ.

(11) الفرد بل، 27 ـ **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي، 1969م.

(12) الألوسي، 28 ـ **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ثلاثون جزءاً، إدارة الطباعة المنيرية، 1267هـ.

(13) الآمدي، 29 ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، أربعة أجزاء، دار الكتاب العلمية، 1983م.

(14) أمين، أحمد، 30 ـ **فجر الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الحادية عشرة، القاهرة، 1975م.

(15) أوليري دي لاسي، 31 ـ **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1972م.

(16) بتلر، 32 ـ **فتح العرب لمصر**، ترجمة: فريد أبو حديد، القاهرة، 1933م.

(17) الباجي، أبو الوليد 33 ـ **المنتقى**، شرح موطأ الإمام مالك، 7 أجزاء، مطبعة السعادة بمصر، 1331 ـ 1332هـ.

(18) البخاري، 34 ـ **صحيح البخاري**، 9 أجزاء، المطبعة الأميرية، 1314هـ.

(19) بخيت المطيعي، 35 ـ **سلم الوصول شرح نهاية السول للأسنوي**، المطبعة السلفية بالقاهرة، 1343هـ.

(20) بدران، أبو العينين، 36 ـ **أصول الفقه**، القاهرة، 1969م.

(21) البرديسي، محمد زكريا، 37 ـ «**أصول الفقه**» القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، 1969م.

38 ـ **«أصول الفقه»** للدراسات العليا، بحقوق القاهرة.

39 ـ **«الإكراه بين الشريعة والقانون»** بحث مستخرج من مجلة القانون والاقتصاد بكلية حقوق القاهرة. السنة الثلاثون والسنة الحادية والثلاثون 1960 ـ 1961م.

(22) البزدوي، فخر الإسلام، 40 ـ **أصول الفقه**، أربعة أجزاء، طبع مكتب الصائغ 1307هـ مع شرحه كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري.

(23) باز، سليم رستم، 41 ـ **كتاب شرح المجلة**، الطبعة الثالثة، المطبعة الأدبية، بيروت، 1923م.

(24) البصري، الحسن، 42 ـ **كتاب المعتمد في أصول الفقه**، جزءان، دمشق 1964 ـ 1965م.

(25) البغدادي، الخطيب، 43 ـ **تاريخ بغداد**، 14 جزءاً، طبع مصر 1349هـ.

(26) باقر، سيد محمد، 44 ـ **وسيلة الوسائل في شرح الرسائل**، مطبعة التبريزي، 1290هـ.

(27) الباقلاني، 45 ـ **إعجاز القرآن**، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.

(28) البلتاجي، محمد، 46 ـ **منهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري**، القاهرة، 1969م.

47 ـ **منهج عمر في التشريع**، القاهرة، 1970م.

48 ـ **موقف الإمام الشافعي من مدرسة العراق الفقهية**، القاهرة، بدون تاريخ.

(29) البهي، أحمد عبد المنعم، 49 ـ **تاريخ القضاء في الإسلام**، مطبعة لجنة البيان العربي، 1965م.

(30) البيهقي، 50 ـ **السنن الكبرى**، 10 أجزاء، مطبعة دار المعارف العثمانية بحيدر آباد، الطبعة الأولى، 1354 ـ 1356هـ.

(31) تاج، عبد الرحمن ومحمد السايس، 51 ـ **مذكرة في تاريخ التشريع الإسلامي**، كلية الشريعة بالأزهر، 1352هـ.

(32) الترمذي، 52 ـ **صحيح الترمذي بشرح ابن العربي المالكي** 13 جزءاً، المطبعة المصرية بالأزهر، 1350 ـ 1352 الطبعة الأولى.

(33) الثعالبي حسن الحجوي، 53 ـ **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، 4 أجزاء، طُبِعَ بالرباط وفاس 1345هـ.

(34) الثعالبي، عبد الرحمن، 54 ـ **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، 4 أجزاء، طبع الجزائر، 1323هـ.

(35) ابن تومرت، 55 ـ **أعز ما يطلب**، نشرة لوسياني، الجزائر، 1903م.

(36) ابن تيمية، 56 ـ **منهاج السنة النبوية**، 4 أجزاء، طبع بولاق، 1321هـ.

57 ـ **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1369هـ.

58 ـ **القياس في الشرع الإسلامي**، المطبعة السلفية بالقاهرة 1346هـ.

59 ـ **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، المكتبة العلمية بالحجاز.

60 ـ **المودة في أصول الفقه**، مطبعة المدني، القاهرة، بدون تاريخ.

61 ـ **الفتاوى الكبرى**، خمسة أجزاء، دار المعرفة، بدون تاريخ.

62 ـ **منهاج السنة**.

63 ـ **الإكليل في المتشابه والتأويل**، مطبعة دار التأليف بمصر، بدون تاريخ.

(37) التميمي، عبد العزيز بن إبراهيم، 64 ـ **النيل**، مطبوع مع شرح اطفيش شرح النيل وشفاء العليل، 18 مجلداً.

(38) جدعان، فهمي، 65 ـ **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى بيروت 1979م.

(39) الجصاص، أبو بكر، 66 ـ **أحكام القرآن**، 3 أجزاء، دار الكتاب العربي، بيروت طبعة مصورة عن مطبعة الأوقاف الإسلامية 1335هـ.

67 ـ **أصول الجصاص**، جزءان، مخطوط دار الكتاب المصرية رقم (161) أصول.

(40) الجندي، عبد الحليم، 68 ـ **الإمام الشافعي**، بيروت 1966م.

(41) جواد علي، 69 ـ **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار العلم للملايين، 1976م.

(42) جولدزيهر، 70 ـ **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة: د. عبد الحليم النجار، مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة 1374هـ.

71 ـ **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة يوسف موسى وآخرين، دار الرائد العربي، بيروت، نسخة مصورة عن دار الكتاب المصري، 1946م.

(43) إمام الحرمين الجويني، 72 ـ **البرهان**، جزءان ـ مخطوطة دار الكتب المصرية، نسخة مصورة 1625 الأزهر (715)، (716).

73 ـ **الورقات**، طبع المطبعة التونسية بتونس، 1344هـ. الطبعة الثانية.

74 ـ **الشمائل في أصول الدين**، الإسكندرية، 1969م.

(44) الحاج، ساسي سالم، 75 ـ **شريعة المجتمع بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي**، الطبعة الأولى، 1987م.

76 ـ **عقوبة الإعدام بين الإبقاء والإلغاء**، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1988م.

(45) الحاكم النيسابوري، 77 ـ **المستدرك**، طبع حيدر آباد الركن، الطبعة الأولى، 1340هـ.

68 _ **معرفة علوم الحديث**، مطبعة دار الكتب المصرية 1937م.

(46) ابن حزم، 79 ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، 8 أجزاء، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، 1980م.

80 _ **المحلى**، أحد عشر جزءاً، تحقيق: أحمد محمد شاكر، منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، 1980م.

81 _ **الناسخ والمنسوخ**، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، مع تفسير الجلالين ولباب النقول، بدون تاريخ.

82 _ **الفصل في الأهواء والملل والنحل**، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

83 _ **رسالة نقط العروس**، تحقيق: د. شوقي ضيف، 1951م.

(47) حسب الله، علي، 84 ـ **أصول التشريع الإسلامي**، الطبعة الثالثة، القاهرة 1964م.

(48) حسين أحمد، 85 ـ **مقاصد الشريعة**. جزءان، القاهرة، 1969م.

(49) حسين، سيد عبد الله علي، 86 ـ **المقارنات التشريعية**، 4 أجزاء، القاهرة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، 1366هـ.

(50) حسين، الخضري، 87 ـ **الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان**، دمشق 1971م.

88 _ **تعليقات على موافقات الشاطبي**، القاهرة، 1341هـ.

89 _ **رسائل الإصلاح**، ج3، القاهرة، مكتبة القدسي، 1358هـ.

(51) الحسني، هاشم معروف، 90 ـ **تاريخ الفقه الجعفري**، عرض ودراسة، طبع بغداد، بدون تاريخ.

(52) الحطاب، 91 ـ **مواهب الجليل شرح مختصر خليل**، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، 1328هـ.

(53) الحفناوي، عبد الحميد محمد 92 ـ **تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية**، القاهرة، 1977م، بدون مطبعة.

(54) حمادة، عباس، 93 ـ **أصول الفقه**، الطبعة الثانية، القاهرة، 1968م.

(55) ابن حنبل، 94 ـ **مسند الإمام ابن حنبل**، المطبعة الميمنية بمصر، 1313هـ.

(56) الحنبلي، شاكر، 95 ـ **أصول الفقه الإسلامي**، مطبعة الجامعة السورية 1368هـ.

(57) الحيدري، علي تقي الدين، 97 ـ **كتاب أصول الاستنباط**، شركة النشر والطباعة العراقية، 1950م.

(59) الخضري، محمد، 98 ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة 8، القاهرة، 1967م.

99 _ **أصول الفقه**، الطبعة الرابعة، القاهرة 1962م.

(60) الخفيف، علي، 100 ـ **أحكام المعاملات الشرعية**، طبع القاهرة 1361هـ.
101 ـ **أسباب اختلاف الفقهاء**، معهد الدراسات العربية العالية، 1958م القاهرة.
(61) خلاَّف، عبد الوهاب، 102 ـ «**أصول الفقه**» مع «**خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي**» القاهرة، مطبعة النصر، 1976هـ، الطبعة السابعة.
103 ـ **أصول الفقه** للدراسات العليا بحقوق القاهرة، الحلقة الأولى ـ مطبعة النصر 1364هـ أولى. الحلقة الثانية ـ مطبعة نهضة مصر 1365 ط. أولى.
104 ـ **مصادر التشريع فيما لا نص فيه**، القاهرة، معهد الدراسات العربية سنة 1954م.
105 ـ **بحث عن مصادر الأحكام**، في مجلة القانون والاقتصاد، العدد الخامس من السنة الخامسة.
106 ـ «**بحث في تفسير النصوص القانونية وتأويلها**» منشور في مجلة القانون والاقتصاد بكلية حقوق القاهرة، العدد الثاني، من المجلد 18 من السنة الثامنة 1948م.
(62) ابن خلدون، 107 ـ **المقدمة**، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان 1971م.
(63) ابن خلكان، 108 ـ **وفيات الأعيان**، 6 أجزاء، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.
(64) خليفة الحاجي، 109 ـ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، طبع وزارة المعارف التركية، 1941 ـ 1943م.
(65) خليل بن إسحاق بن موسى 110 ـ **مختصر خليل**، طبع عيسى البابي الحلبي، تعليق طاهر أحمد الزاوي، بدون تاريخ.
(66) الخولي، عبد العزيز، 111 ـ **مفتاح السنة**، القاهرة، 1928م.
(67) الدارمي، 112 ـ **سنن الدارمي** جزءان، طبع دمشق، 1349هـ.
(68) دبوز، محمد علي، 113 ـ **تاريخ المغرب العربي**، 3 أجزاء، طبعة أولى، طبعة البابي الحلبي، 1963م.
(69) الدبوسي، 114 ـ **تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع**، مخطوطة دار الكتب المصرية، رقم 255.
(70) الدردير، أحمد بن محمد العدوي، 115 ـ **الشرح الكبير على مختصر خليل**، 4 أجزاء، طبع عيسى البابي الحلبي، مع حاشيتي الدسوقي وتقريرات عليش، بدون تاريخ.
(71) الدريني، فتحي، 116 ـ **أصول التشريع الإسلامي**، بيروت، 1977م.
(72) الدواليبي، معروف، 117 ـ **الموجز في الحقوق الرومانية**، دمشق، 1961م.
118 ـ **المدخل إلى علم أصول الفقه**، دمشق، مطبعة الجامعة السورية، الطبعة الأولى، 1368هـ.

(73) الذهبي، محمد حسين، 119 ـ **التفسير والمفسرون**، جزءان، دار الكتب الحديثة، القاهرة، بدون تاريخ.

(74) الذهبي، 120 ـ **تذكرة الحفاظ**، مطبوع مع المستدرك للحاكم، طبع الهند، 1340هـ.

(75) الراغب الأصفهاني، 121 ـ **المفردات في غريب القرآن**، مصر، المطبعة الميمنية.

122 ـ **مقدمة التفسير**، مطبعة الجمالية 1329هـ مع تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار.

(76) ابن رشد الحفيد، 123 ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، جزءان، مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الثانية، 1370هـ.

(77) رضا، رشيد، 124 ـ **تفسير المنار**، 12 جزءاً، 1927 ـ 1928م.

125 ـ **الخلافة والإمامة العظمى**، القاهرة، 1923م.

(78) رمضان البوطي، سعيد، 126 ـ **ضوابط المصلحة**، رسالة الدكتوراه، دمشق 1966م.

(79) الرازي، ابن أبي حاتم، 127 ـ **مناقب الإمام الشافعي**، القاهرة، المكتبة العلامية 1279هـ.

(80) الرازي، فخر الدين بن محمد، 128 ـ **المحصول في علم الأصول**، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم 297، طلعت، أصول.

129 ـ **مفاتيح الغيب**، 8 أجزاء، المطبعة الخيرية الطبعة الأولى، 1307هـ.

(81) الزبيدي، 130 ـ **تاج العروس**، 9 أجزاء، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، مطبعة حكومة الكويت، 1967م.

(82) الزحيلي، وهبة، 131 ـ **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، رسالة الدكتوراه. من جامعة القاهرة، دمشق، دار الفكر.

(83) الزرقاء، مصطفى أحمد، 132 ـ **المدخل الفقهي العام إلى الحقوق المدنية**، دمشق مطبعة الجامعة السورية، جامعة دمشق، 1377هـ.

133 ـ **الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد**، جزءان، الطبعة السابعة، جامعة دمشق، 1963م.

(84) الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، 134 ـ **شرح على الموطأ**، 4 أجزاء، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، 1379هـ.

(85) الزرقاني، محمد بن عبد العظيم، 135 ـ **مناهل العرفان في تفسير القرآن** ـ جزءان، عيسى البابي، 1372هـ.

(86) الزركشي، 136 ـ **البرهان في علوم القرآن** ـ 4 أجزاء، ط1، عيسى البابي، 1376هـ.

(87) الزركلي، خير الدين، 137 ـ **الأعلام**، 10 مجلدات، ط2، القاهرة بدون تاريخ.

(88) الزفزاف، محمد 138 ـ **مذكرات في أصول الفقه**، قسم الدراسات العليا بحقوق القاهرة، 1959م.
139 ـ **محاضرات في الفقه المقارن في الطلاق**، الدراسات العليا حقوق القاهرة، 1961م ـ 1962م.

(89) الزمخشري، 140 ـ **تفسير الكشاف**، 4 أجزاء، دار المعرفة، بيروت لبنان.
141 ـ **الفائق في غريب الحديث**، طبع حيدر آباد، الدكن، 1324هـ.

(90) الزنجاني، 142 ـ **تاريخ الفروع على الأصول**، دمشق، 1962م.

(91) زيدان، عبد الكريم، 143 ـ **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، ط4، مطبعة العاني، بغداد، 1969م.

(92) زيد بن علي، 144 ـ **مجموع الفقه**، طبع جريفيني، ميلانو، 1919م.

(93) زيد، مصطفى، 145 ـ **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي**، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، 1964م.

(94) ابن السبكي، 146 ـ **طبقات الشافعية الكبرى**، القاهرة، المطبعة الحسينية، طبعة أولى، 1324هـ.

(95) السرخسي، 147 ـ **أصول السرخسي**، جزءان، طبع دار الكتاب العربي بمصر، 1972هـ.

(96) ابن سعد، 148 ـ **الطبقات الكبرى**، دار التحرير، القاهرة، 1968م.

(97) ابن سلامة، 149 ـ **الناسخ والمنسوخ**، مطبعة هندية بمصر، 1315هـ.

(98) السالمي الإباضي، 150 ـ **شمس الأصول ألفية في علم الأصول**، مطبعة دار الموسوعات بمصر، بدون تاريخ.
151 ـ **طلعة الشمس شرح شمس الأصول**، مطبعة الموسوعات بمصر مع الألفية.
152 ـ **جوهر النظام في الأصول والفروع**، المطبعة السلفية، تعليقات إبراهيم اطفيش.

(99) السنهوري، عبد الرزاق، 15 ـ **مصادر الحق في الفقه الإسلامي**، معهد البحوث والدراسات العربية، 1967م.

(100) السنهوري، وأبو ستيت، 154 ـ **أصول الفقه**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1940م.

(101) السيوطي، 155 ـ «**الآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**»، جزءان ـ المطبعة الأدبية بمصر، ط1، 1317هـ.
156 ـ «**الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**» جزءان، المطبعة الخيرية بمصر 1321هـ.

157 ـ «**تنوير الحوالك شرح على موطإ مالك**»، 3 أجزاء ـ القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

158 ـ «**مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة**»، إدارة المطابع المنيرية: ط1.

159 ـ «**تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**» نشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة ط1، 1379هـ.

160 ـ **الأشباه والنظائر في الفروع**، مطبعة مصطفى محمد بمصر، بدون تاريخ.

161 ـ **طبقات المفسرين**، طبع ليدن، 1839م.

162 ـ **جزيل المواهب في اختلاف المذاهب**، مخطوطة دار الكتب المصرية، رقم (35) مجاميع.

163 ـ **الإتقان في علوم القرآن**، جزءان بهامشه إعجاز القرآن لأبي بكر الباقلاني، مطبعة حجازي بالقاهرة 1368هـ.

(102) شاخت، يوسف، 164 ـ **ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي**، المنتقى من دراسات المستشرقين، جمع وتعليق ونقل د. صلاح الدين المنجد، ج1، دار الكتاب الجديد، بيروت 1976م.

(103) الشاطبي، 165 ـ **الموافقات**، 4 أجزاء، شرح الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ.

166 ـ **الاعتصام**، جزءان، مطبعة مصطفى محمد، بدون تاريخ.

(104) الشاشي، 167 ـ **أصول الشاشي**، طبع الهند 1289، 1310هـ.

(105) الشافعي، محمد بن إدريس، 168 ـ **أحكام القرآن**، ط1، جزءان، القاهرة، 1952م.

169 ـ **كتاب الأم**، القاهرة 1321هـ، 3 أجزاء في 7 مجلدات.

170 ـ **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة 1940م.

(106) شرف الدين بن عبد العظيم، 171 ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، بنغاري، 1974م.

(107) الشريف المرتضى، 172 ـ **الانتصار**، جزءان، طبع حجر طهران 1315هـ.

(108) زكي الدين شعبان، 173 ـ **الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية**، منشورات جامعة قاريونس، الطبعة الرابعة 1978م.

174 ـ **أصول الفقه الإسلامي**، مطبعة دار التأليف القاهرة، 1964 ـ 1965م.

(109) شلتوت، محمود، 175 ـ **الإسلام عقيدة وشريعة**، دار القلم بالقاهرة، بدون تاريخ.

(110) شلبي، محمد، 176 ـ **تعليل الأحكام**، رسالة في أصول الفقه، القاهرة 1366هـ.

177 ـ **التعريف بالفقه الإسلامي**، بيروت 1969م.

178 ـ **المدخل لدراسة الفقه الإسلامي**، مطبعة دار التأليف، ط1، 1376هـ.

(111) الشوكاني، 179 ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق عن علم الأصول**، دار المعرفة بيروت، بدون تاريخ.

180 ـ **نيل الأوطار**، مطبعة البابي الحلبي بدون تاريخ.

(112) الشهرستاني، 181 ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مطبوع على هامش الملل والنحل لابن حزم، دار المعرفة، بيروت 1983م.

(113) الشيرازي، الفيروزابادي، 182 ـ **اللّمع**، طبع مصطفى البابي الحلبي، 1377هـ ـ ط3.

(114) الشيباني، محمد بن حسن، 183 ـ **الجامع الكبير**، مطبعة الاستقامة بمصر، ط1، 1356هـ.

184 ـ **الأصل**، القسم الأول في البيوع، تحقيق وتعليق: شفيق شحاتة. مطبعة جامعة القاهرة، 1954م.

(115) الصالح، صبحي، 185 ـ **النظم الإسلامية**، بيروت، 1968م.

186 ـ **مباحث في علوم القرآن**، دار العلم للملايين، ط16، 1985م.

187 ـ **علوم الحديث ومصطلحه**، دار العلم للملايين، ط15، 1984م.

(116) الطالبي، عمّار، 188 ـ **آراء الخوارج**، المكتب المصري الحديث، بدون تاريخ.

(117) الطبرسي، 189 ـ **مجمع البيان في تفسير القرآن**، 10 أجزاء، طبعة طهران، 1373هـ.

(118) الطبري، ابن جرير، 190 ـ **تاريخ الرسل والملوك**، 15 جزءاً. طبعة دي خويه، مطبعة خياط، بيروت، بدون تاريخ.

191 ـ **جامع البيان في تفسير القرآن**، 30 جزءاً، دار المعرفة بيروت، لبنان، 1983م.

192 ـ **اختلاف الفقهاء**، «كتاب البيوع» نشره كرن الألماني، طبع القاهرة، 1320هـ.

(119) الطرابلسي، علي بن الخليل 193 ـ **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام**، المطبعة الميمنية بمصر، 1310هـ.

(120) الطماوي، سليمان محمد، 194 ـ **عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة**، دار الفكر العربي، ط2، 1976م.

(121) ابن عابدين، 195 ـ **رد المحتار على المختار المعروف بحاشية ابن عابدين**، 5 أجزاء، مطبعة بولاق، 1282هـ.

(122) عاشور، محمد الطاهر، 196 ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس، 1366هـ.

(123) العاني، محمد شفيق، 197 ـ **الفقه الإسلامي ومشروع القانون المدني الموحد في البلاد العربية**، معهد الدراسات العربية العالية، 1965م.

(124) عبد الرازق، علي 198 ـ **الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة، 1925م.

199 ـ **الإجماع في الشريعة الإسلامية**، القاهرة، 1947م.

(125) عبد الباقي عبد الفتاح، 200 ـ **نظرية القانون**، الطبعة الرابعة، دار الكتاب العربي، 1965م.

(126) عبد الباقي، فؤاد، 201 ـ **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، مطابع الشعب، القاهرة، 1378هـ.

(127) عبد الرازق، مصطفى، 202 ـ **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف، 1363هـ.

203 ـ بحث بعنوان: «**الشافعي واضع علم أصول الفقه**»، مجلة الرسالة، السنة الأولى والثانية 1352 ـ 1353هـ.

(128) ابن عبد البر، 104 ـ **جامع بيان العلم وفضله**، جزءان، القاهرة إدارة الطباعة المنيرية.

(129) عبد الجبار، القاضي، 205 ـ **تنزيه القرآن عن المطاعن**، المطبعة الجمالية 1329هـ.

(130) ابن عبد السلام، عز الدين، 206 ـ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، جزءان، مطبعة الاستقامة، القاهرة، بدون تاريخ.

(131) عبد الله، عمر 207 ـ **سلم الوصول إلى علم الأصول**، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1956م.

(132) عبد القادر، علي حسن، 208 ـ **نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي**، القاهرة، ط2، 1956م.

(133) ابن العربي، 209 ـ **أحكام القرآن**، 4 أجزاء، عيسى البابي، 1376 ـ 1378هـ.

(134) العسقلاني، ابن حجر، 210 ـ **فتح الباري في شرح البخاري**، طبعة البابي الحلبي ج15، 1959م.

(135) عطوة، عبد العال، 211 ـ **المدخل إلى الفقه الإسلامي**، محاضرات مطبوعة على الآلة الكاتبة، 1966م.

(136) ابن عاشور، الطاهر، 212 ـ **تفسير القرآن الكريم**، منشورات دار الكتب الشرقية، تونس، بدون تاريخ.

(137) ابن العماد، الحنبلي، 213 ـ **شذرات الذهب**، 4 أجزاء، القاهرة، 1350هـ.

(138) عودة، عبد القادر، 214 ـ **التشريع الجنائي في الإسلام**، جزءان، دار إحياء التراث العربي، ط4، 1985م.

(139) الغزالي، 215 ـ **المنقذ من الضلال**، تحقيق: جميل صليبا، بيروت، ط11، 1983م.

216 ـ **المنخول من علم الأصول**، تحقيق: هيتو، دار الفكر، بيروت، 1970م.

217 ـ **شفاء الغليل**، تحقيق: القبسي، بغداد 1971م.

218 ـ **إحياء علوم الدين**، أربعة أجزاء، القاهرة، 1933م.

219 ـ **معيار العلم في فن المنطق**، ط3، بيروت 1981م.

220 ـ **محك النظر في المنطق**، بيروت 1966م.

221 ـ **المستصفى في علم الأصول**، جزءان، ط1، المطبعة الأميرية ببولاق مصر 1322هـ.

222 ـ كتاب **الاقتصاد في الاعتقاد**، القاهرة 1902م.

223 ـ **الوجيز في فقه مذهب الإمام الشافعي**، جزءان، مطبعة الآداب والمؤيد بالقاهرة، 1317هـ.

(140) الفاسي، علال، 224 ـ **النقد الذاتي**، القاهرة، 1952م.

255 ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الدار البيضاء، بدون تاريخ.

(141) فرج رضا، 226 ـ **محاضرات في القانون الروماني**، محاضرات مطبوعة على الآلة الكاتبة. 1965م. بنغازي.

(142) ابن فرحون، 227 ـ **تبصرة الحكام**، القاهرة، 1301هـ.

(143) فلهوزن جوليوس، 228 ـ **الخوارج والشيعة**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مطبعة النهضة المصرية، 1958م.

(144) القاضي، مختار، 229 ـ **الرأي في الفقه الإسلامي**، رسالة الدكتوراه من جامعة القاهرة، ط1، 1368هـ.

(145) ابن قتيبة، 230 ـ **تأويل مشكل القرآن**، طبع عيسى البابي الحلبي، مصر ـ 1373هـ.

(146) ابن قدامى، 231 ـ **المغني**، شرح على مختصر الخرقي، 9 أجزاء، القاهرة ط3، دار المنار، 1367هـ.

(147) قدري، محمد باشا، 232 ـ **مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان**، ط1، 1338هـ.

(148) القدوري أحمد بن محمد، 233 ـ **مختصر القدوري**، طبع الأستانة 1309هـ.

(149) القرافي، أحمد بن إدريس، 234 ـ **تنقيح الفصول في علم الأصول**، مطبعة كلية الشريعة 1381هـ.

235 ـ **شرح تنقيح الفصول**، طبع مصر، 1307هـ.

236 ـ العقد المنظوم في الخصوص والعموم، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (1) ش.

237 ـ **الفروق**، 4 أجزاء: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1344هـ.

(150) قراعة، علي، 238 ـ **فقه القرآن والسنة والطلاق**. دار مصر للطباعة 1375هـ.

(151) القرطبي، 239 ـ **الجامع لأحكام القرآن**، 20 جزءاً، دار إحياء التراث العربي بيروت، لبنان، 1966م.

(152) القطيفي، عبد الحسين، 240 ـ **مذكرات في القانون الدولي العام**، مطبوعة على الآلة الكاتبة، 1965م ـ بنغازي.

(153) القرنشاوي، عبد الجليل، 241 ـ **دراسات في الشريعة الإسلامية**، منشورات جامعة قاريونس، بدون تاريخ.

(154) القيرواني، ابن أبي زيد 242 ـ **مطبعة الاستقامة بالقاهرة**، 1353هـ.

(155) ابن قيم الجوزية، 243 ـ **أعلام الموقعين**، إدارة الطباعة المنيرية، بدون تاريخ.

244 ـ **الطرق الحكمية في السياسية الشرعية**، مطبعة الآداب والمؤيد بمصر، 1317هـ.

(156) ابن كثير، 245 ـ **تفسير القرآن العظيم**، 7 أجزاء، دار الأندلس للطباعة والنشر ط2، 1980م.

246 ـ **البداية والنهاية**، 14 جزءاً، مكتبة المعارف، بيروت ط4، 1981م.

(157) كحالة، عمر رضا، 247 ـ **معجم المؤلفين**، 15 جزءاً، دمشق، ط1، 1376 ـ 1381هـ.

(158) كريمر، فون، 248 ـ **تاريخ الحضارة في الشرق**، ترجمة: خواد باكش، 1920م.

(159) الكاساني، علاء الدين، 249 ـ **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 7 أجزاء، طبع مصر، 1327، 1329هـ، ط1.

(160) كاشف الغطاء، محمد حسين، 250 ـ **أصل الشيعة وأصولها**، ط2، مكتبة النجاح بالنجف الأشرف.

(161) الكلبي، ابن جزي، 251 ـ **التسهيل لعلوم التنزيل**، القاهرة، مصطفى محمد، ط1، 1355هـ.

252 ـ **القوانين الفقهية**، مطبعة النهضة، بتونس، 1344هـ.

(162) الكمال بن الهمام، 253 ـ **فتح القدير شرح الهداية**، 8 أجزاء، المطبعة الأميرية، ط1، 1315هـ.

(163) لوبون، جوستاف، 254 ـ **الحضارة العربية**، ترجمة: عادل زعيتر، طبع القاهرة، 1367هـ.

(164) لويس، برنارد، 255 ـ **أصول الإسماعيلية**، ترجمة: خليل أحمد جلو وجاسم محمد الرجب، طبع دار الكتاب العربي بمصر، بدون تاريخ.

(165) ابن ماجه، 256 ـ **سنن ابن ماجه**، جزءان، عيسى الحلبي، 1372هـ.

(166) مالك، 257 ـ **المدونة الكبرى**، رواية سحنون التنوخي، عن عبد الرحمن بن القاسم، 16 جزءاً، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، 1323هـ.
(167) الماوردي، 258 ـ **الأحكام السلطانية**، مطبعة السعادة بالقاهرة، 1327هـ.
(168) المبرد، 259 ـ **الكامل**، دار نهضة مصر، 4 أجزاء، بدون تاريخ.
(169) **مجلة الأحكام العدلية**، ط5، 1968م.
(170) المحلاوي، 260 ـ **تسهيل الوصول إلى علم الأصول**، القاهرة، 1341هـ.
(171) محمصاني، صبحي، 261 ـ **فلسفة التشريع في الإسلام**، ط3، دار العلم للملايين، 1961م.
(172) المراكشي، عبد الواحد، 262 ـ **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ط2، نشرة دوزي، ليدن، 1881م.
(173) المسعودي، 263 ـ **مروج الذهب**، 4 أجزاء، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط5، 1983م.
(174) مصطفى شاكر، 264 ـ **دولة بني العباس**، جزءان، وكالة المطبوعات الكويت، 1974م.
(175) **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث**، تألف مجموعة من المستشرقين، ليدن ـ هولندا.
(176) ابن المقفع، 265 ـ **آثار ابن المقفع**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت بدون تاريخ.
(177) ابن منظور، 266 ـ **لسان العرب**، 15 جزءاً، بيروت، بدون تاريخ.
(178) المواق، محمد بن يوسف العبدري، 267 ـ **التاج والإكليل لمختصر خليل**، وبهامشه مواهب الجليل، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى 1328هـ.
(179) موسى، محمد يوسف، 268 ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**، معهد الدراسات العربية العالية، دار المعرفة، بدون تاريخ.
269 ـ **المدخل لدراسة الفقه الإسلامي**، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1961م.
270 ـ **محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي**، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، 1954م.
(180) النبهاني، 271 ـ **المدخل إلى التشريع الإسلامي**، القاهرة 1311هـ.
(181) ابن نجيم، 272 ـ **الأشباه والنظائر**، جزءان، دار الطباعة العامرة بمصر بدون تاريخ.
(182) النحّاس، 273 ـ **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، مطبعة السعادة، بمصر 1223هـ.
(183) ابن النديم، 274 ـ **الفهرست**، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ.
(184) النسائي، 275 ـ **سنن النسائي**، مع شرح السيوطي وحاشية السندي، 8 أجزاء، المطبعة المصرية، بدون تاريخ.

(185) النشار، علي سامي، 276 ـ **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة، النهضة العربية، 1954م.

277 ـ **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1367هـ.

(186) نشأة، أحمد، 278 ـ **رسالة الإثبات**، دار الفكر العربي، القاهرة، جزءان 1972م.

(187) نصار، حسن، 279 ـ **قاموس الألفاظ والأعلام القرآنية**، القاهرة، دار الفكر العربي، ط1، 1381هـ.

(188) نللينو، 280 ـ **نظرات في علاقة الفقه الإسلامي بالقانون الروماني**، في كتاب «**المنتقى من دراسات المستشرقين**».

(189) النووي، أبو زكريا، 281 ـ **شرح مسلم**، 18 جزءاً، طبع محمد علي صبيح، بدون تاريخ.

(190) النويري، 282 ـ **نهاية الأرب**، 19 جزءاً، وزارة الأوقاف والإرشاد القومي، المؤسسة العربية العامة للتأليف والنشر نسخة مصورة عن مطبعة دار الكتب، بدون تاريخ.

(191) النيسابوري الواحدي 283 ـ **أسباب النزول**، مطبعة هندية بمصر 1315هـ.

(192) النيفر محمد الطاهر، 284 ـ **أصول الفقه**، تونس، بدون تاريخ.

(193) ابن هشام، 285 ـ **السيرة النبوية**، جزءان، الطبعة الثانية، مطبعة البابي الحلبي، 1955م.

(194) هيكل، محمد حسين، 286 ـ **حياة محمد**، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة 9، 1965م.

(195) الواقدي، 287 ـ **المغازي**، تحقيق: مارسدن جونس، الجزء الأول، عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ.

(196) وكيع، 288 ـ **أخبار القضاة**، تعليق، عبد العزيز المراغي، 3 أجزاء، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، 1366هـ.

(197) مونتجمري وات، 289 ـ **محمد في مكة**، ترجمة: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ.

290 ـ **محمد في المدينة**، تعريب: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ.

(198) اليعقوبي، 291 ـ **تاريخ اليعقوبي**، الجزء الثاني، طبعة النجف، بدون تاريخ.

المراجع الأجنبية

ثانياً: المصادر والمراجع الأجنبية

(1) ALBRISHT:

1 - From the stone age to christianity, Baltimore, 1946.

(2) ALLEN (C.K.):

2 - Law in the making, Oxford, 1964.

(3) ANDERSON (J.N.D.):

3 - Islamic law in Africa, London, 1954.

4 - Law and Costum in Muslim Area in Africa, Civilisations, rii - pp: 17 - 31, 1957.

5 - Conflict of Laws in Northern Nigeria, I.C.L. Q. viii, pp: 442 - 456, 1959.

6 - Judical and Legel Developements in Northern Region, Ibid, XII, pp: 282 - 292, 1963.

(4) ANGEL (R.C.):

7 - Consensus, in A dictionary of Social science (Gould and Kolb) edit, S.D.

(5) ARENDONK (C. VAN.):

8 - Art. IBN Hazm in E.I (1).

(6) ARNAL Dez

Mahomet et la Prédications prophétiques, Paris, seghers, 1970.

(7) ARKOUN. (M.):

9 - Introduction à la Pensée Islamique classique, in Cahiers d'histoire Mondiale, Neuchatel - Switzerland, XI/ 4 - PP; 577 - 614, 1969.

(8) BÉCHARA (EL-KHOURY):

10 - Essai sur la théorie des preuves en droit musulman, Beyrouth, 1926.

(9) BAZ (J.):

11 - Essai sur la fraude à la loi en droit musulman, Paris, 1938.

(10) BENNABI (M.):

12 - Le phenomène Coranique, Edition, A.E.I.S.D. Sans Date.

13 - Vocation de L'Islam, Paris, 1954.

(11) BELL (R.):

14 - Introduction to the Qur'an, Edinburgh, 1954.

(12) BEL (A.):

15 - La religion musulmane en Berbérie, Paris, 1938.

(13) BERNARD (L.):

16 - Le retour de L'Islam. Gallimard, S.D.

(14) BERNARD (M.):

17 - L'accord unanime de la Communaute Come Fondement des Statuts legaux de L'islam, Paris, 1970.

18 - Art. idjmac, in E.I (2.), Paris, 1966.

(15) BERGER (P.):

19 - La religion dans la conscience moderne, Paris, 1971.

(16) BERQUE (J.)

20 - Essai sur la méthode juridique Maghrébine; rabat, 1944.

(17) BLACHÈRE (R.):

21 - Le Coran, que sais-je? P.U.F., S.D.

22 - Introduction au Coran, Paris, 1947.

23 - Le problème de Mahomet, Paris, 1952.

(18) BOUMAN:

24 - Le Conflit autour du Coran et la solution d'al-Baqillani, Amesterdam, 1959.

(19) BOUSQUET (G.H.):

25 - Le Mystère de la formation et des origines du Fiqh. in, Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de la legislation et de la jurisprudence, Vol 63, P. 76, Alger, 1947.

26 - Du Droit Musulman et de son application effective dans le monde, Alger, 1949.

27 - Art. Ada, in E.I. (2.).

28 - Islamic law and Customory law in Frensh North Africa, J.C.L. 1950.

29 - Le Droit Musulman Par les textes, 3ème édition, Alger, 1960.

(20) BEUNSCHVIG (R.):

30 - Etudes d'islamologie, 2 Vol. Ed; G.B. Maisonneuve et Larose, Paris, 1976 Les articles que nous avons eu l'occasion de consulter sont les suivants:

a) Pour au Contre la logique grecque chez les Théologiens - Juristes de L'islam.

b) Polémiques Médiévales autour du rite de Mâlik.

c) Logique du droit dans l'islam classique.

d) Valeur et fondement du raisonnement juridique par analogie d'aprés al-ghazali.

(21) BUHL (F.):

31 - Considerations Sociologiques sur le droit Musulman ancien, S.I. iii, pp: 61 - 73, 1955.

32 - The character of Mohammad as a prophet, in the Moslem world, 1911.

33 - Das Leben Mohammeds, Leipzig, 2ème édition 1955.

(22) CAETANI (L.):

34 - Annali dell'Islam, v. rome, 1912.

(23) CAHEN (C.):

35 - Introduction à l'histoire de l'orient Musulman, Paris, 1970.

(24) CAMILLE (M.):

36 - L'autorité dans la Pensée Musulmane, J. vrin, Paris, 1975.

(25) CARDAHI (C.):

37 - La conception de la pratique du droit international privé dans l'islam, Paris, 1938.

(26) CARRA (DE VAUX):

38 - Les penseurs de l'islam, 5 vol. Paris, 1921.

(27) CASANOVA (P.):

39 - Mohammad et la fin du monde, Paris, 1911.

(28) CERULLI (F.):

40 - Questions actuelles de droit musulman au Pakistan, in studia Islamica, XXIX, 1969.

(29) CLEMENT HUART:

41 - Histoire des Arabes, 2 vol, Paris, 1912.

(30) CHARLES (R.):

42 - Le Droit musulman, coll, que sais-je? n' 702, P.U.F. Paris, 1965.

(31) CHARNAY (J.P.):

43 - Sociologie religieuse de l'islam, Islam - Sindbad, Paris, 1977.

(32) CHELHOD (J.):

44 - Introduction à la sociologie de l'islam, de l'animisme à l'universalisme, Maisonneuve et Larose, Paris 1958.

(33) COLLINET (P.):

45 - Histoire de l'école de droit de Beyrouth, Paris, 1925.

(34) CORBIN (H.):

46 - Histoire de la philosophie Islamique, coll. Idées, Gallimard, Paris, 1964.

(35) COULSON (N.J.):

47 - A history of Islamic law, Edinburgh at the university press, 1964.

48 - Doctrine and practice in Islamic law, in B.S.O.A.S. xviii, pp: 211 - 226, 1956.

49 - Muslim custom and case law, W.I.N.S. vi, pp: 13 - 24, 1959.

(36) CRAGGS (K.):

50 - Councils in Contemporary islam, Edinbourgh, 1965.

(37) DANIEL REIG:

51 - Homo orientaliste, Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.

(38) DAOULIBI (M.):

52 - La jurisprudence dans le droit islamique, Paris, 1941.

(39) DEBANI (M.):

53 - Principe de la considération d'utilité dans la législation Islamique, Thèse de Doctorat, Paris - I. Sans Date.

(40) DEMENGHEM (E.):

54 - La vie de Mahomet, 2ème édi, Paris, charlot, 1956.

(41) DERMENGHEM:

55 - Mahomet et la tradition islamique, Paris, 1955.

(42) DE - VRIES (B.):

56 - Dogmatics of Haliakkah, source of authority, in Encyclopedia Judaica, T. 7.

(43) DONALDSON (D.M.):

57 - The shiite Réligion, London, 1933.

(44) EDWARDS (P.):

58 - Common consent arguments for the existence of God, Encyclopedia of philosophy, T.2.

(45) EL ELFY:

59 - Les sources du Droit à l'époque d'omar, Paris, 1968.

(46) ELON (M.):

60 - Minhâg, in Encyclopedia Judaica, T. 12.

(47) ENCYCLOPEDIA:

de l'islam, Nouvelle édition, 3 vol. G.P. Maisonneuve et Larose, S.A. Paris, 1975.

(48) FARUKI (K.):

61 - Ijma and the gate of Ijtihad, Karachi, 1954.

62 - Islamic Jurisprudence, Karachi, 1962.

(49) FORSHOW (B.):

63 - Consensus, Theological authority of, in New catholic Encyclopedia, Vol, IV.

(50) FRANK (D.S.):

64 - Islam and the modern world, Washington, 1951

(51) FRYE (R.N):

65 - Islam and the West, la haye, 1957.

(52) GARDET (L.):

66 - Introduction à la théologie musulmane, en collaboration avec «anawati»; Paris 1948.

67 - La cité musulmane, vie sociale et politique, Paris, 1969.

68 - L'islam; Religion et communauté, Paris, 1967.

(53) GAUDEFROY - DEMOMBYNES:

69 - Mahomet, Paris, Albin Michel, 1957.

(54) GAUDEMET (J.):

70 - Institutions de l'Antiquité, Paris, 1967.

71 - Romain droit, in Encyclopedia Universalis.

(55) GERALD FITZ:

72 - Alleged debt of islamic law to Romain law, in law Quarterly Review; vol 67, January 1951, pp: 81 - 102.

(56) GIBB (H.A.R.):

73 - Mohammedanism, London, Thome University Library, 1953.

74 - Modern trends in Islam, Chicago 1947.

75 - The evolution of government in early Islam, in Studia Islamica, IV, 1955.

(57) GIFFARD (A.E.):

76 - précis de droit romain, Paris, 1934.

(58) GOLTEIN (S.D.):

77 - The Birth - hour of Muslim law? M.W.I. 1960.

(59) GOLDZIHER (E.G.):

78 - Etudes sur la tradition Islamique, tra. Française Par Leon Bercher, J. Maisonneuve, Paris, 1984.

79 - Art. «FIQH» in E. (1 - 2).

80 - Punishment of the authars of satirical Poems by Umar and Uthman, in Z.D.M.G. 1892.

81 - The principals of Law in Islam; the historians History of the World edit, H.S. Williams, viii, Newyork, 1904.

(60) GUIDI (IGN):

82 - L'Arabie anté-islamique, Paris, 1921.

(61) GRUNBAUM (G.E VON):

83 - Unity and Variety in muslim Civilisation, chicago, 1955.

(62) GUILLAUME (A.):

84 - The Traditions of islam, Oxford, 1924.

(63) HADJ SASSI (S.):

85 - Origine et developpement de la science des Usûl al-Fiqh d'après Al-shafi^ci et al-ghazali. Thèse de doctorat, Paris -Sorbonne, 1985.

(64) HAMIDULLAH:

86 - Le prophète de l'islam, 2 vol, Paris, 1959.

(65) HANAFI. (H.):

87 - Les méthodes d'exégèse: Essai sur la science des fondements de la Compréhension, Le Caire, 1965.

(66) HAYEK (M.):

88 - Le christ de l'islam, Paris, 1959.

(67) HEFFENING (W.):

89 - art. Al-shaibani, in shorter E.I.

90 - art. Al-shafi[c]i, in shorter E.I.

91 - art. al-Muzani, in, E.I (1).

(68) HERR (M.D.):

92 - Minhâg, in Encyclopedia Judaica, T.12.

(69) HIRSCHFELD (H.):

93 - Jüdische Elemente in Koran, BERLIN, 1873.

94 - New researches into the Composition and exegesis of the Coran, London, 1902.

95 - Histoire des Juifs de Médine, Revue des Etudes Juives, VII et X, 1883 et 1885.

(70) HOROVIVITZ (J.):

96 - Koranische untersuchungen, Berlin, 1926.

(71) HOURANI (A.):

97 - Arabic though in the liberal age 1789 - 1939, London, 1962.

(72) HOURANI (G.):

98 - The basis of authority of consensus in Sunnite islam, in Studia Islamica, XXI, pp: 13 - 60, 1964.

(73) HUGEL (F. VON):

99 - Essays and addresses, London, 1928.

(74) IBN KHALDON:

100 - Al-Muqaddima, tra, Française. par Mansour Monteil, 3 vol, sindbad, Paris, S.D.

(75) IQBAL (M.):

101 - Reconstruire la pensée religieuse de l'islam, trad. française. par EVA mererovitch, Paris, 1955.

(76) JABRE (F.):

102 - La notion de certitude selon Ghazali, Paris, 1958.

103 - La notion de Marifa chez Ghazali, Beyrouth, 1958.

(77) JOMIER (J.):

104 - Introduction à l'islam actuel, Paris, 1964.

105 - Le Commentaire Coranique du Manâr, Paris, 1954.

(78) JUYNBOLL (TH.W.):

106 - art. Istislah, in E.I. traduction Arabe, Tome I.

(79) KALLEN (H.M.):

107 - «Consensus» in Encyclopedia of social science, T.IV.

(80) KERR (M.):

108 - Rashid Rida and islamic legal reform, Los Angelos, 1966.

(81) LALANDE:

109 - «Consensus», in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, 1972.

(82) LAMBERT (E.):

110 - Introduction à la fonction du droit civil camparé, I, Paris, 1903.

(83) LAMMENS (H.):

111 - Qoran et Tradition; Comment fut composée la vie de Mahomet, (in Recherches de science religieuse, I) Paris, 1910.

112 - Sira, in Journal asiatique, Paris, 1911.

113 - Le triumvirat Aboû Bakr, Omur et Abau obeida, in Mélange de la faculté orientale, IV, Beyrouth, 1909.

114 - Fatima et les filles de Mahomet, notes Critiques pour l'étude de la Sira, Rome, 1912.

115 - L'Arabie occidentale avant l'hégire, Beyrouth, IMP. Catholiques, 1928.

116 - L'Islam, Croyances et Institutions, 3ème édition, Beyrouth, 1943.

(84) LAOUST (H.):

117 - Les schismes dans l'islam, Paris 1965.

118 - Le Réformisme orthodoxe des «Salafiya» in. R.E.T. 1932.

119 - Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida, Beyrouth, 1938.

120 - Essaie sur les doctrines sociales et politiques d'ibn Taimiyya, le Caire, 1939.

121 - La politique de Ghazali, Paris, 1970.

(85) LE COMTE:

122 - Le traité des divergences du Hadith d'ibn Qutayba, Damas 1962.

(86) LEDIT (CH.):

123 - Mahomet, Israêl et le christ, Paris, 1956.

(87) LEVI-PROVANÇAL:

124 - Histoire de l'espagne musulmane, 3 vol, Leiden - Paris, 1950 - 1953.

(88) LEVITATS:

125 - Takkanot ha-Kahal, in Encyclopedia Judaica, T. 15.

(89) LYDGATE (J.):

126 - Fall of princess, Edition Henry Bergen, London, 1924.

(90) MACDONALD (C.B.):

127 - Developement of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutionnal theory, New york, 1903.

128 - Religious attitude and life in Islam, Chicago - London, 1909.

129 - Art - idjma[c], in E.I (1.).

130 - Aspects of islam, New York, 1911.

131 - The Leyacy of islam, edited by th. arnold and alf. Guillaume, Oxford, 1931.

(91) MADINA (M.Z.):

132 - The classical doctrine of consensus in Islam, Thèse, University of Chicago, 1957.

(92) MADKOUR (I.):

133 - L'organon d'aristote dans le monde Arabe, 2ème édition, J. Urin, Paris, 1969.

(93) MARÇAIS:

134 - La Berbérie musulmane et l'orient au Moyen age, Paris, 1946.

(94) MARGOLIOUTH (D.S):

135 - Omars instruction to the Kadi, J.R.A.S. pp: 307 - 326, 1910.

136 - Mohammed and the rise of islam, London, 1905.

(95) MASSIGNON (L.):

137 - Situation de L'Islam, Paris, 1939.

138 - Essai sur les origines du lexique technique de la mystique Musulmane, Paris, 1954.

(96) MICHAUD (H.):

139 - Jésus Selon le Coran, Neuchâtel, 1960.

(97) MICHAUD ET POUJOULAT:

140 - Correspondence d'orient, Bruxelles, 1941.

(98) MICHELL (R.):

141 - The Society of the muslim Brothers, London, 1969.

(99) MILLIOT (L.):

142 - Introduction à l'étude du Droit Musulman, Recueil Sirey, Paris, 1953.

(100) MONTEIL (M.):

143 - L'Islam, Paris, 1963.

(101) MORAND (M.):

144 - Avant - Projet du code du droit musulman algérien, Alger, 1916.

(102) SOURDEL (D.):

145 - L'Islam, que sais-je? Paris, 1949.

(103) MUIR (W.):

146 - Life of Mahomet, IV vol. London, smith, Elder & Company, 1858.

(104) NÖLDEKE:

147 - Geschichte des Qorans, 3 vol, Leipzig, 2ème édition, 1961.

(105) PALAGIOS (M.A.):

148 - La escatalogia musulmana en la divina comedia, madrid, 1919.

(106) PAREGA (F.M.):

149 - Islamologie, Beyrouth, 1963.

(107) PARET (R.):

150 - Art. Istihsan and Istislah, in sharter E.I.

(108) PELLEGRIN (A.):

151 - L'islam dans le monde, Paris, 1939.

(109) RAHMAN (F.):

152 - Concepts Sunna Ijtihad and Ijma^{c} in the early period, in, I.S. March, Karachi, 1962.

(110) ROBERTS (R.):

153 - The Social laws of the Qoran, London, 1925.

(111) ROBSON (J.):

154 - Muslim Traditions: The Questionnal of authenticity, Manchester, 1952.

155 - Art. Hadith, in E.I (2.).

(112) RODINSON (M.):

155 - Mahomet, Paris, 1968.

156 - Islam et capitalisme, Paris, 1966.

157 - Marxisme et monde musulman, Paris, 1972.

(113) RONDOT (P.):

158 - L'Islam, Paris, 1965.

(114) RYCKMANS (G):

159 - Les religions Arabes pré islamique, Louvain, publications universitaires et Bureaux du Muséon, 1951.

(115) SANTILLANA:

160 - Code civil et commercial Tunisien (Avant propos), Tunis, 1988.

(116) SCHACHT (J.):

161 - The origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford at Clarendon press, 1979.

162 - Introduction au droit musulam, tra Française. par Paul Kempf et M. Turki, Maisonneuve et Larose, Paris, 1983.

163 - Esquise d'une histoire du droit musulman, Paris, 1950.

164 - Art. Fiqh, in E.I. (2.).

164 - Art, Usûl al-Fiqh, in E.I (1.).

165 - Sur l'expression «Sunna» du prophète in Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé, Teheran, 1963, pp: 361 - 365.

166 - Droit byzantin et droit musulman, in XII Convegno «volta», Rome, 1957.

167 - A Revaluation of Islamic Traditions, J.R.A.S. PP: 143 - 154, 1949.

168 - Inspector of the Market, in orientalia, xvii, p. 518, 1948.

169 - Le Droit Musulman: Solution de quelques problèmes relatifs à ses origines, pp: 1 - 13, R. A., 1952.

170 - Sur la Transmission de la doctrine dans les écoles juridiques de l'islam, A.I.E.O.X. pp: 399 - 419, 1952.

171 - Justice en Nigéria du Nord et le droit musulman, R.A. pp: 37 - 43, 1951.

172 - L'administration de la justice musulmane en Afrique occidentale Française et Britanian symposium intercolonial, Bordeaux, pp: 82 - 89, 1954.

173 - Remarques sur la transmission de la pensée greque aux Arabes, Histoire de la Médecine, ii/5, Paris, pp: 11 - 19, 1952.

(117) SCHULZ (F.):

174 - History of Romain legal Science, Oxford, 1946.

(118) SMITH (W.C.):

175 - Modern Islam in India, London, 1946.

(119) SHEHATA (S.H.):

176 - Logiane juridique et droit musulman, in Studia Islamica, Paris, 1965.

177 - Essai d'une théorie général de l'obligation en Droit musulman, le Caire, 1936.

(120) SNOCK HURGRONJE (C.):

178 - Œuvres choisies, edité par Bousquet et schacht, Leiden, 1957.

(121) SOURDEL (D.):

179 - L'Islam médiéval, coll. «L'historien» Paris, P.U.F., 1979.

180 - La civilisation de l'islam classique, en Collaboration avec J. sourdel - Thomine, Paris, Arthaud, 1968.

181 - Le Viziart abaside de 749 à 936, Damas, Institut Française, 2 vol, 1939 - 1950.

(122) STROTHMANN (R.):

182 - Art. Zahiriyya, in E.I (2.).

183 - Art. Shari^{c}a, in E.I. (1.).

(123) TOR ANDRAE:

184 - Mahomet, savie et son doctrine, Paris, Adrien - Maisoinneuve, 1945.

(124) TURKI (A.):

185 - Polémique entre Ibn Hazm et Bagi sur les Principes de loi musulmane, Alger, 1973.

(125) TYAN (E.):

186 - Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam, T.I. Paris, 1938.

(126) VIDA (LEVIDELLA):

187 - Art, Umayyads, in E.I (1.).

(127) WARDENBURG:

188 - L'islam dans le Miroir de l'occident, Paris - Mouton - Lahye, S.D.

(128) WATT (M.):

189 - Mahomet, tra-Française, par odile Mayot, Payot, S.D.

190 - Muhammad at Mekka, Oxford, 1953.

191 - Muhammad at Medina, Oxford, 1956.

(129) WENSINCK:

192 - A handbook of early Muhammadan Tradition, Leiden, 1927.

193 - Conco rdance et indices de la Tradition musulmane, Leiden, 1933.

194 - The muslim Crecd, its, genesis and historical development, London, 1932.

195 - Art. Kiyas, in E.I. (1.).

